

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



---

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE  
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA  
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA  
XIV Ciclo  
Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

La filosofia pratica e l'ascesi nelle *Quaestiones  
ad Thalassium* di Massimo il Confessore

Tesi di dottorato di:  
Valentina Spacagna

Tutor:  
Chiar.mo Prof. Michele Abbate

Co-Tutor:  
Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

*Alla mia famiglia che mi ha permesso  
di raggiungere questo traguardo*

«Dobbiamo andare e non fermarci finché non siamo arrivati».

«Dove andiamo?»

«Non lo so, ma dobbiamo andare».

Jack Kerouac - *On the road* (1951)

## INDICE

PREMESSA	4
RINGRAZIAMENTI	7
ABBREVIAZIONI E CONVENZIONI GRAFICHE	9
<b>Massimo il Confessore teologo e filosofo</b>	
1. Vita di Massimo il Confessore	12
2. Opere	33
2.1 Opere autentiche	37
2.2 Epistolario	69
2.3 Opere autentiche di difficile datazione	92
2.4 Tabelle sinottiche	101
3. Genesi delle <i>Quaestiones ad Thalassium</i>	115
3.1. Indice delle <i>Quaestiones ad Thalassium</i>	129
<b>Le <i>Quaestiones ad Thalassium</i>, un trattato etico-ascetico</b>	
1. Il procedimento ascetico	134
1.1 Primo gradino: la <i>praxis</i> o <i>philosophia praktikè</i>	138
1.2 Secondo gradino: la <i>theoria</i>	167
1.3 Terzo gradino: la <i>theologia</i>	182
2. L'ascesi	191
2.1 L'uomo espressione ontologica-metafisica del creato	195
2.2 La divinizzazione	220
Conclusioni	243
BIBLIOGRAFIA	254

## PREMESSA

Indagare la figura di Massimo il Confessore e il suo pensiero è come avere l'impressione di entrare nella Basilica di Santa Sofia a Costantinopoli, o meglio è l'impressione che ho avuto quando ho iniziato la lettura e lo studio dei suoi scritti.

La Basilica, costituita da una struttura a doppio involucro con un perimetro esterno rettangolare preceduto da un atrio, ha al suo interno un nucleo centrale di pianta quadrata. Tale nucleo è definito da quattro pilastri che danno vita a pennacchi sferici, su cui poggia la cupola traforata da quarantaquattro finestre<sup>1</sup>. Attorno ad esso, racchiuso da enormi pareti finestrate, si estende un ambulacro, su cui si ergono tribune schermate da colonne, che in senso longitudinale si dilata in due semicupole. Suggestive sono le navate laterali, che formano l'ambulacro e che sono ripartite in tre sezioni da tre gruppi di quattro colonne<sup>2</sup>.

Allo stesso modo si presenta il “pensiero monumentale” di Massimo il Confessore: al suo centro è possibile intravedere la personalità del monaco bizantino del VII secolo d. C., che ha speso la sua vita tra Oriente e Occidente, fino a morire esule e confessore della fede nel 662 d.C., per difendere la doppia dimensione, umana e divina, del Cristo. Dalle due navate che si estendono ai lati è possibile cogliere le vicende personali e politiche che hanno determinato le posizioni teologiche e speculative del monaco. Sull'imponenza delle fondamenta, dovuta ai contenuti degli scritti, si slancia una forza propulsiva verso l'alto, che prendendo le mosse dalla contemplazione della realtà del creato, giunge agli archi a sesto acuto della conoscenza mistica.

La finalità di questa ricerca è proprio quella di dimostrare come i “diversi livelli della costruzione” del pensiero del monaco si articolino e come siano geometricamente ben calcolati e misurati in virtù di due prospettive differenti, la filosofia pratica e l'ascesi mistica nell'ambito delle *Quaestiones ad Thalassium*. L'idea di questo tipo di ricerca è determinata a due esigenze: la prima, evidente e tangibile, è determinata dalla scarsità di studi complessivi sul pensiero di questo

---

<sup>1</sup> Cfr. M. L. FOBELLI, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, pp. 3-6 .

<sup>2</sup> Cfr. S. FOSCHI, *Santa Sofia di Costantinopoli: immagini dall'Occidente* in «Annali di architettura» 14 (2002), pp. 7-33.

raffinato filosofo e teologo, tanto è vero che per molto tempo è stato preso in considerazione solo per le sue suggestive esegesi della Scrittura; la seconda, invece, più profonda, nasce dall'urgenza di mostrare come l'opera di Massimo sia caratterizzata da una articolata e complessa impalcatura filosofica, che il presente lavoro di ricerca intende mettere in luce.

Affinché la ricerca fosse completa e restituisse la complessità della figura del monaco, nella prima parte del lavoro *Massimo il Confessore teologo e filosofo* si è cercato di delineare la personalità del monaco e le sue sfaccettature, ripercorrendo in chiave storiografica gli avvenimenti salienti della sua vita alla luce del suo specifico contesto storico (nel cap. 1) e ricostruendo quello che può essere considerato un *corpus* ideale delle opere autentiche (nel cap. 2). Come già si intuisce da questi presupposti, a chi volesse affrontare gli scritti di Massimo si presentano due tipi di approccio complementari: quello cronologico e quello storico-dottrinale, per poter comprendere i periodi di composizione e i contenuti delle diverse opere. A tal fine per ciascuna opera, si è proposta un'analisi sinottica congiuntamente ad un elenco delle diverse edizioni e alle diverse traduzioni in lingua moderna. In considerazione della scarsità di studi scientifici che abbiano per oggetto specificatamente le *Quaestiones ad Thalassium*, si è cercato nel presente lavoro di fornire una genesi dell'opera al fine di tracciare l'impianto concettuale complessivo che sorregge l'intero testo (cap. 3): si è dunque ritenuto opportuno prendere dettagliatamente in esame le risposte più cogenti del monaco con l'intento di mettere in luce la complessità speculativa di questa articolata opera.

Nella seconda parte della ricerca, *Le Quaestiones ad Thalassium un trattato etico-ascetico*, l'obiettivo è stato quello di mostrare come l'opera sia un vero e proprio trattato di carattere pedagogico, in cui Massimo si propone di indicare al suo interlocutore Talassio la strada dell'ascesi mistica. Nelle impostazioni delle ἀποκρίσεις, infatti, sono presenti tre elementi fondamentali: l'elemento etico, quello contemplativo e infine quello teologico, che si articolano, a loro volta, nella dialettica πρᾶξις-θεωρία-θεολογία. Il testo, dunque, è rivolto *in primis* al credente, la cui aspirazione fondamentale deve consistere nell'esperienza mistica. Attraverso l'analisi delle tre dimensioni (nel cap. 1), precedentemente

indicate, si è cercato di mostrare come per Massimo sia possibile giungere ad una progressione dall'ambito etico a quello contemplativo al fine di arrivare, in conclusione, alla conoscenza della realtà divina in ambito teologico. Infatti compito del cristiano è l'ascesa alla perfezione, possibile attraverso un vivo ed autentico rapporto con Dio. In tutti gli scritti del Confessore, ma in particolar modo nelle *Quaestiones ad Thalassium*, l'asceti mistica si delinea come possibile per l'uomo in considerazione della sua natura, in quanto egli è stato creato «ad immagine e somiglianza di Dio» (cap. 2). Come si è cercato di mostrare, l'uomo è determinato nella sua autentica essenza dal rapporto *logos-tropos*, che fonda un reale e intenso rapporto tra Dio e l'uomo. Entro questa prospettiva, la conoscenza dell'effettiva struttura ontologica del Creato conduce alla comprensione di come sia possibile per l'uomo la divinizzazione, momento ultimo dell'asceti, attraverso la quale egli ha la possibilità di riconoscersi sia in Adamo sia in Cristo, e di concepirsi come mediatore di una liturgia cosmica che restituisce l'essere al Creatore conformemente al disegno originario da Lui prestabilito.

L'intento delle pagine che seguono, in sostanza, è dunque quello di interrogare Massimo, attraverso la lettura di alcuni suoi testi, ed in particolare delle *Quaestiones ad Thalassium*, tenendo sempre presente la natura della speculazione e della prospettiva teologica del Confessore, nella quale la dimensione umana è concepita alla luce del processo di divinizzazione, che rappresenta il fine supremo dell'uomo. Attraverso la ricerca qui condotta si è cercato di mettere in luce come Massimo *oltre che un teologo è stato anche un filosofo*, che ha incentrato la sua riflessione sull'autentica essenza dell'uomo.

## RINGRAZIAMENTI

Quando un percorso di crescita, come quello di un dottorato di ricerca, si conclude, inevitabilmente si ha la percezione che la fine coincide con un inizio, seppur nebuloso. Colgo l'occasione di ringraziare calorosamente per lo meno alcuni di coloro che in questi tre anni, con il loro sostegno affettivo, morale e intellettuale, hanno contribuito a fare dei miei giorni una gioia dello spirito e un'occasione per migliorarmi come studiosa appassionata.

Ringrazio il prof. Michele Abbate, per la fiducia e la stima che mi ha concesso senza quasi conoscermi, e soprattutto per la disponibilità ad ascoltare ogni difficoltà sorta durante la ricerca.

Il mio debito morale e intellettuale nei confronti del professore Giulio d'Onofrio, che mi ha insegnato in che modo bisogna condurre una ricerca e che tipo di ricercatrice voglio essere, è incalcolabile e trascende di gran lunga le parole di questo minimo ringraziamento incipitario. Basti qui accennarvi.

Ringrazio il prof. Armando Bisogno, che mi ha consigliato un primo incontro con Massimo il Confessore, permettendomi così di fare questa importante esperienza di formazione, e che mi ha insegnato che la passione per la ricerca non si esaurisce mai. La fiducia calorosa nei giovani, la sollecitudine generosa per gli amici e gli allievi, il rigore intellettuale ne fanno per me un imprescindibile punto di riferimento affettivo, oltre e ancor più che scientifico.

Grazie alla prof.ssa Clementina Cantillo, per aver voluto la mia collaborazione nelle attività didattiche di tutorato per gli studenti e per credere che i dottorandi sono linfa vitale non solo per la ricerca ma anche per l'insegnamento universitario.

Un ringraziamento alla prof.ssa Chiara M. Lambert, per avermi insegnato grazie all'attività di tutorato agli studenti disabili, che ogni studente è un campo da seminare e coltivare.

Ringrazio, inoltre,

Don Angelo Barra, prefetto degli studi dell'Istituto teologico di Salerno, presenza gioiosa e sorridente, che mi ha permesso di comprendere a pieno la differenza tra la prospettiva teologica e filosofica di Massimo e con poche parole mi ha donato grandi insegnamenti.

Grazie a Rino Montuori e Giuseppe Manzo, bibliotecari dalla contagiosa simpatia, che invitano i giovani studiosi, come me, a perseverare lungo la loro strada con coraggio e determinazione.

Devo un ringraziamento a tutti i miei colleghi di dottorato per l'amicizia di cui mi hanno onorato, per le appassionanti discussioni sulle nostre ricerche e per le occasioni conviviali (mai abbastanza numerose), che, tra una risata e l'altra, hanno arricchito la mia personalità.

Non posso dimenticare l'immenso debito di gratitudine verso i miei genitori, Arturo e Patrizia, i quali hanno sostenuto le scelte personali e professionali più

importanti della mia vita e non hanno mai mancato di incondizionato amore, ascolto e attenzione, spronandomi sempre ad andare avanti per la mia strada.

Grazie per questo anche a mio fratello Mirko e a sua moglie Olga che mi hanno insegnato che nella vita desiderare di raggiungere un obiettivo non basta, ma che è necessario perseguirlo con dedizione e fede.

Grazie ai “ragazzi della biblioteca”, Attilio Genovese, Alessandro Iorio, Misha Konkov, Flora Sessa, Ubaldo de Paola, Stefania Marra, Alfonso Magliacano, Alfredo Margherita e Vincenzo di Giacomo, che mi hanno sostenuto con ogni forma di incoraggiamento nel momento in cui la ricerca risultava ostica. Instancabili rocce accanto a me non hanno permesso ad alcuna tempesta della vita di ledermi in alcun modo. Il loro affetto e il loro sostegno lo augurerei a chiunque.

Grazie ai miei amici Enrica Striano, Melania Luisi, Veronica Lamberti, Stefania Rufolo e Pasquale Elefante, che hanno creduto in me continuamente e che mi hanno invitato a non scoraggiarmi mai nonostante gli scoramenti temporanei.

Grazie ad Angela Nobile, Alessandra Cipriano, Daniela Santoro, Vetulia Di Giorno e Annarita Elia, “studentesse universitarie in corsa”, che hanno partecipato con la loro presenza, i loro consigli e con il loro affetto a tutte le fasi della ricerca, regalandomi sempre soluzioni originali per ogni problematica. Avere conosciuto ciascuna di loro mi ricorda della fortuna che godo continuamente.

Grazie ai miei studenti della III, IV e V A del Liceo Scientifico R. Kennedy (Sa) al personale tecnico-amministrativo Rosaria Infante e Marilena d’Abrosca, agli organi di presidenza e di dirigenza. Un grazie sonoro va ai miei colleghi che mi hanno dimostrato una disponibilità notevole durante il lavoro di ricerca.

Grazie a Salvatore Calabrese e Daniela Odierna, persone speciali che ho avuto l’opportunità di seguire durante il tutorato agli studenti, perché mi hanno insegnato in pratica che un libro non si giudica dalla copertina.

Grazie ai fratelli Arienzo, Antonio, Valerio e Giulia, perché fanno parte della mia vita ormai da tempo e mi hanno rallegrato i pomeriggi più faticosi; a Roberto Moroni che mi ha insegnato che nella vita bisogna sempre spingersi oltre i propri limiti; a Letizia Liguori per ricordarmi attraverso il suo innato senso del dovere che bisogna sempre indignarsi di fronte alle ingiustizie; a Noemi Lo Iacono, che con la sua tenacia mi ha insegnato che lo spirito vola anche portandosi dietro la pesantezza del corpo.

Un *grazie* all’Associazione Avalon e in particolar modo al Presidente Michele D’Elia, Daniele De Chiara, Nicola Bonadies e Antonio Scavariello che mi hanno dimostrato una pazienza infinita per ogni “non posso” espresso durante il periodo di scrittura del lavoro di tesi. Un ringraziamento va a Radio BoOonzo che mi accolto una domenica di settembre e mi ha permesso di conservare un minimo di spensieratezza tipicamente giovanile. Grazie ad Emiliano Nivelli che mi insegnato che la sincerità è espressione del *volersi bene*.

Grazie a te Alfonso Delle Donne, «anima nobile», che dimostrando pazienza in certi momenti mi hai mostrato il valore delle azioni nella semplicità dei continui piccoli gesti.



## ABBREVIAZIONI E CONVENZIONI GRAFICHE

### I. Abbreviazioni dei titoli e delle edizioni dei documenti e delle opere di Massimo il Confessore

*DB = Disputatio Bizyae cum Theodosio*

in P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companios: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 76-119.

*Ep. Anast. = Anastasii Apocrisarii epistola ad Theodosium Gangresem*

in P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companios: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 132-147.

*Ep. ad Anast. = Epistula Maximi ad Anastasium*

in P. ALLEN AND B. NEIL, *Scripta Saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia cum Latina interpretation Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*, CCSG 39, Turnhout-Leuven 1999.

*Hypom. = Hypomnesticum*

in P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companios: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 148-171.

*RM = Relatio Motionis*

in P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companios: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 48-78.

*Amb. ad Io. = Ambigua ad Iohannem*

PG 91, 1061- 1417 C

*Amb. ad Thom. = Ambigua ad Thomam*

PG 91, 1032-1060

*Ep. sec. ad Th. = Epistula secunda ad Thomam*

CCSG 48, pp. 37-49

*Cap. XV = Capita XV*

PG 91, 1177-1185

*Cap. de car. = Capita de caritate*

PG 90, 956-1082

*DP = Disputatio cum Pyrrus*

PG 91, 288-353

*Ep. = Epistula*

PG 91, 364-649

*Exp. in psa. = Expositio in psalmum LIX*

PG 90, 856-872

*Liber ascet. = Liber asceticus*  
PG 90, 912-956

*Myst. = Mystagogia*  
PG 91, 658-718

*Op. theol. et pol. = Opuscula theologica et polemica*  
PG 91, 9-285

*Or. dom. = Expositio orationis dominicae*  
PG 90, 872-909

*Q. D. = Quaestiones et dubia*  
PG 90, 1393-1400

*QTh = Quaestiones ad Thalassium*  
PG 90, 244-785

*QTh (Laga-Steel 1980) = MAXIMUS CONFESSORIS, Quaestiones ad Thalassium I-LV, una cum latina interpretatione Iannis Scotti Eriugena, ediderunt C. Laga et C. Steel, Turnhout 1980*

*QTh (Laga-Steel 1990) = MAXIMUS CONFESSORIS, Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV, una cum latina interpretatione Iannis Scotti Eriugena, ediderunt C. Laga et C. Steel, Turnhout 1990*

*Q. Theop. = Quaestiones ad Theopemptum*  
PG 90, 1393-1400

*Th. Oec. = Capita theologica et oeconomica*  
PG 90, 1084-1173

*Comp. eccl. = Computus ecclesiasticus*  
PG 19, 1217-1280

*Scholia = Scholia in corpus Areopagiticum*  
PG 4, 16-432 e 528-576

## II. Abbreviazioni dei libri biblici

Ab	Abacuc	1-2-3Gv	Lettere di Giovanni
Abd	Abdia	Is	Isaia
Ag	Aggeo	Lam	Lamentazioni
Am	Amos	Lc	Luca
Ap	Apocalisse	Lv	Levitico
At	Atti degli Apostoli	1-2Mac	Maccabei
Bar	Baruc	Mc	Marco
Col	Lettera ai Colossesi	Mi	Michea
1-2Cor	Lettere ai Corinzi	Ml	Malachia
1-2Cr	Cronache	Mt	Matteo
Ct	Cantico dei Cantici	Na	Naum
Dn	Daniele	Ne Neemia	(2 Esdra)
Dt	Deuteronomio	Nm	Numeri
Eb	Lettera agli Ebrei	Os	Osea
Ef	Lettera agli Efesini	Pr	Proverbi
Es	Esodo	1 2 Pt	Lettere di Pietro
Esd	Esdra	Qo	Quoélet
Est	Ester	1 2 Re	Libri dei Re
Ez	Ezechiele	Rm	Lettera ai Romani
Fil	Lettera ai Filippesi	Rt	Rut
Fm	Lettera a Filemone	Sal	Salmi
Gal	Lettera ai Galati	Fm	Lettera a Filemone
Gb	Giobbe	1 2 Sam	Libri di Samuele
Gc	Lettera di Giacomo	Sap	Sapienza
Gd	Lettera di Giuda	Sir	Siracide (Ecclesiastico)
Gdc	Giudici	Sof	Sofonia
Gdt	Giuditta	Tb	Tobia
Gen	Genesi	1 2 Tm	Lettere a Timoteo
Ger	Geremia	1 2 Ts	Lettere ai Tessalonicesi
Gl	Gioele	Tt	Lettera a Tito
Gn	Giona	Zc	Zaccaria
Gs	Giosué		
Gv	Giovanni		

## Massimo il Confessore filosofo e mistico

### 1. Vita di Massimo il Confessore

Tra i teologi del VII secolo la figura poliedrica di Massimo il Confessore occupa un ruolo di spicco: pensatore acuto e mistico tenace, filosofo e teologo, difensore dell'ortodossia e primo segretario imperiale, scrittore e maestro, monaco e uomo<sup>3</sup>. Secondo la prima ricostruzione scientifica da parte di Sherwood<sup>4</sup>, Massimo nacque intorno al 580 d.C. da una famiglia agiata di Costantinopoli e da l'adolescente studiò grammatica, retorica e la filosofia platonica, aristotelica e neoplatonica, il cui insegnamento prevedeva molto probabilmente la conoscenza dell'aritmetica, della musica, della geometria e dell'astronomia. Ormai non più adolescente, Massimo diventò nel 610 d. C. primo segretario dell'imperatore Eraclio, rivestendo così una delle più alte cariche dell'Impero bizantino<sup>5</sup>. Intorno al 613 d.C. circa si allontanò dai ritmi frenetici della corte imperiale per ritirarsi nella tranquillità del monastero di Crisipoli sul Bosforo, luogo in cui nel 618 d.C. conoscerà il monaco Anastasio, che lo seguirà fino alla sua morte. Dopo essersi trasferito intorno al 634-635 d.C. nel monastero di San Giorgio di Cizico<sup>6</sup>, a causa dell'avanzata dei Persiani fu costretto a cominciare, come altre comunità, l'esperienza dell'esilio: infatti nel 626 circa con il monaco Anastasio, suo discepolo, si trasferì prima a Creta, poi a Cipro<sup>7</sup>. Tra il 628 e il 630 d.C. Massimo e il monaco Anastasio si trasferirono in Africa, precisamente presso il monastero

---

<sup>3</sup> Secondo H. U. von Balthasar Massimo il Confessore è «(...) il più ardito sistematico della sua epoca, ma per il suo influsso come monaco, come consigliere spirituale e come scrittore, come santo, e infine, per il suo martirio con Papa Martino I per il dogma di Calcedonia, è divenuto anche un'incrollabile colonna della Chiesa. La sua opera ha in tutte le sue dimensioni come intima forma la sintesi, non solo per ciò che perseguì e raggiunse consapevolmente, ma, al di sopra di questo, per il suo *kairos* storico-universale fra Bisanzio, l'Africa e Roma, fra Patristica e Medioevo bizantino-carolingio, anzi in senso assoluto – nella battaglia cristologica finale che, in verità, fu decisa da lui – fra la teologia e spiritualità dell'Occidente e quelle dell'Oriente.» cit. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus del Bekenner*, Einsiedeln 1988, trad. it. a cura di L. Tosti, Milano 2001, pp. 13-14.

<sup>4</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *An annotated date-list of works of Maximus the Confessor*, in «Studia Anselmiana» 30 (1952), pp. 6-28. Da qui in poi abbreviata P. SHERWOOD (1952).

<sup>5</sup> Cfr. J. CLAUDE CHEYNET, *Le monde byzantin, II. L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006, trad. it S. Ronchey e T. Braccini, Torino 2008, pp. 90-96.

<sup>6</sup> Cfr. *Ep.* XXVIII-XXXI in *PG* 91, 617-625.

<sup>7</sup> Sherwood ritiene che il monaco Massimo si sia trasferito in queste luoghi quando scrisse *Ep.* XX (in *PG* 91, 597-604) ed *Ep.* XI (in *PG* 91, 453-457). Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 15.

di Sofronio d'Alessandria, nel 633 d.C., e poi in quello di Conone<sup>8</sup>, che prese il posto di Sofronio nella conduzione della comunità monastica a Cartagine<sup>9</sup>. Proprio nel giugno del 633 d.C. Massimo strinse rapporti con lo *strategos* della Numidia Pietro<sup>10</sup>, poco dopo il *Patto di unione* (giugno 633 d.C.), per affiancarlo contro il miafisismo di Severo<sup>11</sup>.

L'intreccio, inevitabile e inestricabile, tra la dimensione politica dello Stato e quella ecclesiastica aveva portato l'Impero romano cristiano a vivere drammaticamente la disputa trinitaria e cristologica, che imperversò come una tormenta per quasi un millennio il mondo greco-latino. Alla *ratio* teologica del dogma, che esigeva una definizione senza compromessi della verità rivelata da Dio, e che si affermò nel corso delle dispute teologiche, gli Imperatori opposero una *Realpolitik* volta a recuperare settori più o meno estesi di dissidenti politici le cui motivazioni erano legate all'eresia che professavano<sup>12</sup>. Prima conseguenza della crisi provocata dalle invasioni dei barbari fu la frattura destinata a diventare sempre più radicale tra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente<sup>13</sup>: infatti movimenti eretici quali il monoergetismo e il monofisismo mostrano l'influenza del *Synodikon* di Sofronio (634 d.C.), della risposta di Pirro nell'*Epistola XIX*<sup>14</sup> di poco successiva al *Patto di unione* di Ciro e allo *Psephos* di Sergio. Queste eresie

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ep.* XXV in *PG* 91, 613. In questa breve lettera Massimo si scusa con Conone per non essersi recato da lui così come gli aveva comandato.

<sup>9</sup> Secondo la ricostruzione di Devresse, Massimo è a Cartagine durante il periodo della Pentecoste del 632 d.C. cfr. R. DEVRESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, in «Revue des Sciences Religieuses» 17 (1937), pp. 25-35.

<sup>10</sup> Cfr. *Ep.* XIII in *PG* 91, 509 C; 512 B-C; 533 A e cfr. *Ep.* XIV in *PG* 91, 536 A4.

<sup>11</sup> Cfr. P. LUISIER, *Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente. Problemi teologici ed ecumenici*, in «Cristianesimo nella storia» 35 (2014), pp. 297-307.

<sup>12</sup> Per approfondire la politica religiosa degli imperatori cfr. P. GOUBERT, *Le successeurs de Justinien et le monophysisme*, in A. GRILLMEIER – H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1951-1954, voll. I-III, in partic. II, pp. 179-192. Per la corrispondenza tra gli imperatori, i papi e i patriarchi bizantini cfr. L. MAGI, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma – Lovanio 1972.

<sup>13</sup> Per la ricostruzione storica sono stati presi in considerazione i seguenti contributi: P. F. BEATRICE, *Storia della Chiesa antica. I primi sei secoli*, Casale Monferrato 1991; H. R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg – Basel – Wien 1994; M. SIMONETTI e E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica. Vol. III*, Casale Monferrato 1996; J.-M. MAYEUR (ed.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours: Tome I: Le Nouveau Peuple (Des origines à 250)*, Paris 1993; *-Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1994; *-Tome III: Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998; *-Tome IV: Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 2000.

<sup>14</sup> Cfr. *PG* 91, 589-597. Il monaco elogia Pirro, le sue dottrine e la sua accettazione dello *Psephos*, ma poco tempo dopo si pentirà di quanto aveva affermato. Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 37.

divennero strumenti di un progetto politico dell'imperatore Eraclio, una sorta di forma radicale di coercizione che lo Stato sostenne con strumenti politici e militari: infatti sembra che dopo la riconquista di Gerusalemme, che era stata assediata dai barbari, l'imperatore forse intenzionato a instaurare un rapporto di tolleranza nei confronti della comunità ebraica che aveva dato prova di una compattezza e forza di fronte al nemico anche dal punto di vista militare e che aveva salutato i Persiani come liberatori dopo le persecuzioni precedenti<sup>15</sup>. Pur non volendo ritornare ai tempi della tolleranza di Tiberio I e Maurizio<sup>16</sup>, Eraclio dunque cercò una nuova formula che completasse dal punto di vista dottrinale la cristologia calcedonese, spostandone l'asse verso il monofisismo. A partire dal 633 d.C. iniziò un dibattito acceso, regolato da Sergio, Patriarca di Costantinopoli (610 - 638)<sup>17</sup>, il cui esito fu la compilazione di un ardito *dossier* patristico, che giunse ad una formula di compromesso volutamente o inevitabilmente ambiguo. In altri termini, l'imperatore Eraclio e i patriarchi, prima Sergio di Costantinopoli e poi Ciro d'Alessandria, riconoscevano nell'unico Cristo, la duplice essenza divina ed umana, operante tramite un'unica energia teandrica<sup>18</sup>. Di fronte alle proteste di Sofronio, in seguito vescovo di Gerusalemme e maestro di Massimo, riguardo all'ambiguità di una simile formula, Sergio nel giugno dello stesso anno cerca un compromesso e invia a Ciro lo *Psephos*, in cui proibisce di parlare di una o due attività della seconda persona della Trinità, dal momento che è l'unico Cristo ad operare ciò che è divino e ciò che è umano<sup>19</sup>. In questo frangente

---

<sup>15</sup> Per ulteriori dettagli storici sulla controversia cfr. B. SESBOÛÉ e J. W. OLINSKI, *Il Dio della salvezza. I- VIII secolo. Dio, la Trinità, Il Cristo, l'economia della salvezza*, Casale Monferrato 1996, pp. 390-397.

<sup>16</sup> Cfr. H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 380.

<sup>17</sup> Cfr. J. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I bis Joannes VI*, Amsterdam 1972.

<sup>18</sup> In un grande sinodo alessandrino, il 3 giugno 633, Ciro di Fais ratificò, come formule dell'unione, nove proposizioni, che si pretese rappresentassero l'epitome del neocalcedonismo tra la grande Chiesa e i monofisiti (cfr. K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris 1907-1952, 3, 1, pp. 333-343). La formula era già presente nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che non chiarisce il concetto di energia teandrica: infatti non è chiaro se considerasse le due nature giustapposte oppure mescolate. Cfr. PS.-DIONIGI AEROPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, IV 1, 473B-485B, trad. it. in *Tutte le opere*, a cura di P. SCAZZOSO - E. BELLINI, Milano 2009, pp. 251-265; testo greco in *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, ed. G HEIL - A. M. RITTER, Berlin 1991.

<sup>19</sup> Cfr. C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos*, Roma 2010; P.T.R. GRAY, *Neo-Chalcedonianism and the Tradition: from Patristic to Byzantine Theology*, in «Byzantinische Forschungen» 16 (1982), pp.

dovrebbero collocarsi i primi interventi di Massimo, piuttosto prudenti<sup>20</sup>, che tengono ferma la salvaguardia delle due nature e delle rispettive facoltà rispetto a qualsiasi possibile riduzione monofisita. Rivolgendosi al vescovo di Roma Onorio I (625 – 628 d.C.), il patriarca Sergio tornò ad illustrare il concetto che aveva ribattezzato con la parola monoergetismo<sup>21</sup>, che risultava comprensibile dall'*elite* occidentale per dare l'idea di una dottrina cristologica ancora ortodossa<sup>22</sup>. Infatti affermare che in Cristo esistono due nature, ma una sola volontà e operazione, aveva permesso di recuperare i monofisiti dubbiosi e di condurli alla comunione con la chiesa ufficiale. Inoltre bisogna considerare che l'accondiscendenza del pontefice, come dei suoi successori, si deve in parte alle difficoltà di traduzione dei sottilissimi concetti presi in esame dal greco al latino e viceversa, ma soprattutto alla necessità, da parte del vescovo di Roma, di non compromettere i buoni rapporti con l'Impero, il cui appoggio era necessario per far fronte alla minaccia dei Longobardi, ormai insediati su buona parte del territorio italiano. Nel 638 d. C., Eraclio promulga l'*Ekthesis*, un editto teologico che impone la formula di una sola volontà del Cristo senza confusione delle nature: da questo momento in poi il monoenergismo si lega al monotelismo<sup>23</sup>. Più precisamente questo nuovo

---

61-70; A. GRILLEMEIER, *Christus im Glauben der Kirche* 2/3, Freiburg 2002; M. SIMONETTI, *Le controversie cristologiche nel VI e VII secolo*, in ID., *Studi patristici VII* nr. 13, Roma pp. 85-102.

<sup>20</sup> Cfr. *Ep.* XIII in *PG* 91 546 C.

<sup>21</sup> Sofronio argomentò in modo logico, a partire dalla nozione aristotelica di natura. Da essa, nel senso di sostanza e di *entelechia*, promana l'energia, come facoltà dell'operatività. Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Parigi 1901-1927, pp. 461-510.

<sup>22</sup> Cfr. J. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood (NY) 1989, tr. franc. a cura di F. LHOEST, Paris 1993; R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, tr. it. a cura di C. NOCE, Roma 1996; M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg 2007. Ricordiamo inoltre che autori insigni per dottrina e virtù, come S. Efrem Siro, e con lui personalità come Giovanni il Grammatico o Giovanni di Scitopoli o Teodoro di Raithu, misero volentieri in luce l'unione ipostatica con la comunicazione degli idiomi e tralasciarono le distinzioni proprie del diofisismo, senza cadere nell'eresia. Fu grazie a costoro che Sergio credette di colmare lo iato esistente tra l'interpretazione ortodossa e quella ereticale di S. Cirillo di Alessandria. Cfr. H.G. BECK, *op. cit.*, pp. 376-378.

<sup>23</sup> Per l'esattezza Sergio riferì a papa Onorio I, continuatore della politica del predecessore papa Gregorio I, cosa aveva egli inteso per monoergetismo, come era stato indotto a stemperarlo e propose una dottrina cristologica che poteva essere ritenuta a tutti gli effetti ortodossa. Onorio I rifiutò il monoergetismo e dioergetismo, postulato d'emergenza dal patriarca bizantino e ritenuto estraneo alla tradizione patristica; accettò piuttosto la formula sofroniano-sergiana e soprattutto l'esistenza in Cristo di un solo soggetto operante e volente, ma trasformò l'unico agente della proposizione originaria dei patriarchi nel sintagma *una voluntas* della sua missiva. Cfr. *PL* 80, 467-494; 601-607. Onorio, dunque, volle intendere che la volontà umana di Cristo era sempre perfettamente sottomessa alla volontà divina, consustanziale al Padre, tralasciando che tale presupposto non implichi l'unità delle due volontà ma solo quella dell'oggetto della loro stessa

editto dogmatico ribadiva che Cristo non aveva mai voluto, come uomo, nulla di diverso o di separato da ciò che voleva come Dio. Poiché era necessario avere l'approvazione delle autorità ecclesiastiche e non più considerare il parere di Onorio e di Sergio, morti in quell'anno, Eraclio strappò il consenso al successore Severino con metodi persuasivi: infatti prima negò al pontefice la ratifica imperiale alla sua elezione, poi ordinò alle sue truppe di iniziare l'assedio in Laterano, con la scusa dell'appropriazione, da parte di Onorio, delle somme destinate al pagamento dei soldati. L'esarca di Ravenna Isacco, giunto a Roma per ristabilire l'ordine, fece prima cacciare Severino dal palazzo e poi lasciò la libertà alle truppe di saccheggiare il tesoro papale<sup>24</sup>. Morto il 2 agosto del 640 d.C. Severino non ebbe, forse, il tempo di condannare formalmente l'*Ektesis*, e il suo successore, il dalmata Giovanni IV, dapprima strappò la ratifica imperiale, poi ruppe definitivamente gli indugi e nel 641 d.C. condannò il monoteletismo come eresia<sup>25</sup>.

Massimo aveva trovato un insospettabile appoggio nell'esarca Giorgio<sup>26</sup>, anche egli oppositore dell'eresia monotelita, che in un estremo atto di

---

comune volizione. In altri termini dalla lettera di Onorio emerge che la volontà umana di Cristo è libera dai contrasti propri delle altre volontà umane e causate dal peccato originale: infatti il credente, a cui deve interessare l'aspetto morale e pratico dei risvolti della questione, deve preoccuparsi di come il Cristo operasse in modo unitario piuttosto di capire l'aspetto dogmatico e teorico, ossia quali e quante fossero le facoltà di cui si servisse. Cfr. P. GALTIER, *La première lettre du pape Honorius*, in «Gregorianum» 29 (1948), pp. 42-61. Per approfondire il giudizio della Chiesa negli anni successivi nei confronti dell'operato di Onorio cfr. C. von SCHÖNBORN, *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme*, Paris 1975, pp. 476-490.

<sup>24</sup> Cfr. J. D. MANSI, *op. cit.*, pp. 579 e sgg.

<sup>25</sup> Poiché Pirro, nel tentativo di mantenere in vita l'eresia almeno in Occidente, si appellò all'autorità di papa Onorio, Giovanni IV scrisse a Costantino III e dimostrò che Onorio non aveva mai sostenuto il monoteletismo, ma solo che la volontà umana di Cristo era esente dalla corruzione causata dal peccato originale (*Romani* 7,14-23), e quindi perfettamente sincronizzata con quella divina. Chiese inoltre perentoriamente che l'*Ekthesis* fosse rimosso dalle piazze di Bisanzio. Morì il 12 ottobre 642, ignorando che proprio a Roma la fase più accesa della controversia religiosa si sarebbe svolta dopo la sua morte. Cfr. S. DETONI, *Giovanni IV. Papa dalmata*, Roma 2006.

<sup>26</sup> Cfr. *Ep. I* in *PG* 91, 364-392. Questa lettera, che secondo Sherwood (cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 49) è stata scritta nel 642 d.C., è una lunga esortazione alla costanza e alla fermezza e manifesta una grande gratitudine nei confronti dell'eparca Giorgio. Si ricordi, inoltre, l'*Epistula XII* (in *PG* 91, 460-509) dedicata a Giovanni Cubicolario, in cui vengono esposti i rapporti tra Martina, nipote di Eraclio e l'eparca Giorgio: in una lettera portata dal cancelliere Teodoro, Martina, nipote e seconda moglie di Eraclio, rivela a Giorgio che due monasteri di monache aderivano all'eresia severiana. Allo stesso modo nell'*Epistula XVIII* (in *PG* 91, 584-589) Massimo espone brevemente in nome di Giorgio, riferendosi ad alcune monache di Alessandria che avevano abbandonato la fede cristiana nel 641 d.C., la natura della comunione cattolica del dogma diofisitico. Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 45-48.



insubordinazione aveva addirittura fatto perseguire i religiosi, fuggiti dall'Oriente in seguito all'invasione persiana.

L'ambiente africano risultava campo più adatto per la lotta contro il monofisismo di Eraclio: infatti la chiesa autoctona covava da tempo risentimento contro il potere imperiale, a partire da Giustiniano e Giustino II, e ora, sostenendo la battaglia contro l'*Ekthesis*, aveva l'occasione di mostrare ancora una volta la sua indipendenza nel formulare un giudizio. L'imperatore Eraclio, forse perché sfiduciato dal vanificarsi delle sue conquiste a causa dell'avanzata degli Arabi, forse per non alimentare ulteriormente il malcontento dilagante in province strategiche per la sopravvivenza dell'Impero, negli ultimi anni della sua vita non difese più il decreto, nonostante questo sia rimasto formalmente in vigore ancora a lungo sotto i suoi successori<sup>27</sup>.

La tempra intellettuale di Massimo, si distingue profondamente da quella degli altri teologi dell'epoca, spesso schematici utilizzatori della "prova patristica" e, altrettanto spesso, invischiati nella politica ecclesiastica più che nell'attività di scrittura di opere teologiche. Massimo seppe affermare la sua opposizione contro il monotelismo scegliendo di volta in volta i mezzi più adeguati. Infatti nel luglio del 645 d.C. egli discusse pubblicamente con Pirro, sostenitore monotelita, che venne confutato sulla base di considerazioni puramente teologiche che riguardavano la vita ecclesiastica<sup>28</sup>. Anche in questa circostanza la Chiesa bizantina, nonostante la sua decadenza, coglieva l'occasione di sostenere la battaglia di Massimo: infatti l'anno successivo, nel 646 d.C., il monaco si recò a Roma, fermandosi in Sicilia<sup>29</sup>, e cominciò un periodo di estrema difesa dell'ortodossia<sup>30</sup>, contrapponendosi ancora a Pirro<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup>Cfr. J. J. NORWICH, *Storia di Bisanzio*, Perrin 2002 e G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Milano 1968, pp. 80 – 95.

<sup>28</sup> Cfr. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.

<sup>29</sup> Cfr. *Op. theol. et pol. IX*, in *PG 91*, 112-132. Nell'*opusculum IV* Massimo si difende dalle accuse che aveva ricevuto da punto di vista dottrinale: infatti fu accusato di asserire tre volontà di Cristo a ciascuna delle quali corrisponde una energia per via dell'unione (cfr. *PG 91*, 56D-61D)

<sup>30</sup> Cfr. J. M. GARRIGUES, *Le sens de la primauté romaine chez S. Maxime le Confesseur*, Paris 1976, pp. 6-24.

<sup>31</sup>Il peso politico ed ecclesiastico di Massimo risulta evidente negli estratti in lingua latina, riuniti da Anastasio Bibliotecario dell'*Opusculum theol. et pol. XII* in *PG 91*, 141A-146A. Infatti si tratta di una lettera di Pietro, l'esarca della provincia africana, che chiede al monaco se si debbano ancora accordare gli onori patriarcali a Pirro, esiliato in Africa dopo il colpo di stato del 642 d.C., cfr. *Ep. XIII e XIV* in *PG 91* 509 -544.

Poiché la controversia sul monotelismo era causa di disordini interni, nel 648 d.C. l'imperatore Costante II promulgò un editto, il *Typos*, redatto da Paolo nuovo esarca di Costantinopoli, con cui vietava ai suoi sudditi di discutere ulteriormente sul monotelismo. L'imperatore chiese quindi di sottoscrivere l'editto a papa Martino I, eletto quasi obbligatoriamente al soglio pontificio il 5 luglio 649 a causa della repentina scomparsa del papa Teodoro. Il diacono Martino, nato a Todi, già apocrisiario di Teodoro a Costantinopoli, profondo conoscitore sia della controversia teologica sia delle vie della diplomazia imperiale, era convinto che non sarebbe stato riconosciuto dal potere imperiale fino a quando non avesse firmato il *Typos*, così come accadde per Severino, perciò decise di farsi consacrare senza il mandato governativo. Egli fu consapevole del suo ruolo e del minor peso del papato rispetto alla Chiesa imperiale, e non appena esplicitò il rifiuto di firmare il *Typos*, che considerava un editto rafforzativo di quello dell'*Ekthesis*, promulgato da Eraclio nel 638 d.C. a favore del monotelismo, ebbe dall'imperatore il netto rifiuto di ratificare la sua elezione. Reagì convocando un sinodo in Laterano, che si svolse in cinque sedute tra il 5 e il 31 ottobre 649<sup>32</sup> e in seguito alla quale centocinque vescovi occidentali e monaci greco-ortodossi dioteleti in esilio (tra cui numerosi greci residenti a Roma) condannarono come eretici i patriarchi monoteliti Sergio, Pirro e Paolo di Costantinopoli e Ciro di Alessandria<sup>33</sup>. Massimo partecipò attivamente al sinodo, in quanto fu costretto a

<sup>32</sup> Per comprendere la complessità dei temi, su cui si verteva il sinodo, potrebbe essere utile ricordare l'apice dei lavori, la *quinta actio*, in cui il papa Martino aveva finito di leggere una lettera inviata da Pirro al papa Giovanni, dove vi è l'ammissione che in Cristo non possono esservi due volontà promananti da un'unica persona. Il papa lesse altri estratti di parole scritte da coloro che poi furono dichiarati e riconosciuti come eretici. Le parole del papa sono chiosate da un lungo intervento di Massimo, vescovo di Aquileia. Cfr. R. RIEDINGER, *Acta conciliorum oecumenicorum. Ser. 2. Vol. 1. Synodus Lateranensis: Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berolini 1984, pp. 352 r. 11-, 354, 356, 358 rr. 1-20.

<sup>33</sup> L'intervento del papa Martino è l'ultimo del Concilio, al cui termine la *Sancta Synodus* convalida e fa porre per iscritto i venti canoni. Con la sottoscrizione finale il papa rinnova la condanna all'eresia e proclama definitivamente la dannazione dei seguenti vescovi: Ciro d'Alessandria, Sergio già vescovo di Costantinopoli e i suoi successori Pirro e Paolo. E con essi tutti gli scritti eretici ad essi afferenti, assieme all'*Ekthesis* e al *Typos*.

«Υπογραφαι τῶν θεοφιλῶν ἐπισκόπων τῆς ἁγίας συνόδου/ Μαρτῖνος χάριτι θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς τῶν Ῥωμαίων ἁγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ὀρίσας τὰ προγεγραμμένα σὺν τῇ παρουσίᾳ ἁγία συνόδῳ πρὸς βεβαίωσιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν ἁγίων πατέρων καὶ τῶν οἰκουμενικῶν πέντε συνόδων καὶ κατάκρισιν πάντων τῶν ὑπ'αὐτῶν ἀναθεμασθέντων αἰρετικῶν καὶ πάσης αὐτῶν τῆς ἀσεβοῦς αἵρέσεως καὶ τῶν νῦν ἀναθεμαφθέντων ἐπι διαστροφή τῆς πίστεως, τουτέστι Θεοδώρου τοῦ γενομένου ἐπισκόπου τῆς Φαράν, Κύρου τοῦ Ἀλεξανδρείας, Σεργίου τοῦ Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν αὐτοῦ διαδόχων Πύρρου καὶ Παύλου, καὶ πάντων αἰρετικῶν συγγραμμάτων καὶ τῆς ἀσεβοῦς Εκθέσεως καὶ τοῦ ἀσεβοῦς Τύπου τῶν ἀθεμίτως παρ'αὐτῶν

fuggire dall’Africa per non sottoscrivere l’editto: preparò la documentazione, redisse alcuni atti, ne firmò alcune decisioni. Nei tre anni seguenti, l’imperatore provò a guadagnarsi l’appoggio di papa Martino e del monaco Massimo, ma a causa della loro irremovibilità li fece arrestare e condurre a Costantinopoli. Nel 654 d.C., proprio a Costantinopoli, Martino venne processato, poi imprigionato e dopo circa tre mesi a partire da dicembre fu trasferito a Cherson dove morì il 16 settembre del 655 d.C.; Massimo, invece, venne processato e giudicato colpevole di eresia nel maggio del 655 d.C.<sup>34</sup> e fu inviato in esilio a Bizya in Tracia. Durante l’esilio egli ricevette la visita di due emissari dell’imperatore che tentarono inutilmente di convincerlo ad accettare un compromesso<sup>35</sup>, ma fu inflessibile. Venne quindi deportato prima a Salembria, poi a Perberis e nell’aprile del 658 d.C. venne ricondotto davanti a Pietro, patriarca di Costantinopoli, per un ulteriore invano tentativo di riconciliazione. Nel 662 d.C. subì un secondo processo e un sinodo monotelita lo condannò alla flagellazione e all’amputazione della lingua e della mano destra, strumenti senza i quali non avrebbe più *confessato* la sua dottrina. Deportato a Lanzica insieme ai discepoli il monaco Anastasio<sup>36</sup> e l’apocrisario Anastasio<sup>37</sup>, venne incarcerato nella fortezza di Schemaria, dove morì il 13 agosto 664 d.C.<sup>38</sup>. Solo nel 680 d.C. il VI Concilio ecumenico tenutosi a Costantinopoli riabilitò Massimo, chiamato ormai *il Confessore* riabilitandolo e canonizzando la sua dottrina sulle due volontà e sulle due energie in Cristo.

---

κηρυχθέντων (...).» cit. R. RIEDINGER, *op. cit.*, p. 390, rr. 4-12. Inoltre cfr. E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, in «Zeitschrift Fur Kirchengeschichte» 51 (1932), pp. 73-137; R. RIEDINGER, *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 1982, pp.111-121.

<sup>34</sup> Cfr. *Relatio motionis*, in PG 90, 109 C-129D.

<sup>35</sup> Cfr. *Disputatio Byziae*, in PG 90, 136 D-169C.

<sup>36</sup> Il monaco Anastasio è con Massimo già a partire dal 618 d.C. presso il monastero di Crispoli e lo accompagnò fino alla morte del suo maestro per circa trentasette anni (cfr. *Relatio motionis*, XIII, CCSG 39, p. 47.451-453). Anastasio, prima di diventare monaco, fu segretario dell’imperatore Costante, figlio della prima moglie di Eraclio (cfr. *Disputatio Byziae* XIII, CCSG 39, pp. 141.746-747).

<sup>37</sup> Anastasio fu apocrisario ovvero rappresentante del Papa Martino, e fu fedele alle posizioni dogmatiche sia del papa sia di Massimo. Accompagnò il Confessore a partire dal 648 d.C. fino alla sua morte andando con lui in esilio in quanto contestò il *Typos*. Cfr. G. JENAL, *Monaci e vescovi al tempo di Martino I (649-653)*, in *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo : atti del XXVIII convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1991*. Spoleto 1992, p. 165-186.

<sup>38</sup> Cfr. J.M. GARRIGUES, *Le martyre de Saint Maxime le Confesseur*, in «Revue Thomiste» 76 (1976), pp. 410-452.

Sherwood non conosce la vita anonima siriana redatta da un contemporaneo del monaco, riportata in auge da S. P. Brock<sup>39</sup> negli anni '70. Il più antico manoscritto della *Vita siriana*, trovato recentemente, risale all'VIII d.C. secolo o forse addirittura alla fine del VII secolo d.C.. L'opera, quasi contemporanea agli avvenimenti narrati (poco prima del VI Concilio ecumenico del 680 d.C.), fu composta da un certo Giorgio (o Gregorio) di Reš'aina, vescovo palestinese discepolo di Sofronio di ambiente monotelita e quindi fieramente avverso a Massimo. Secondo questa tradizione proveniente da un ambiente maronita, Massimo, il cui nome originario era Moschione, proveniva da umili origini: nato intorno al 579-580 d.C. in un villaggio palestinese del Golan, Hefsin, ebbe per padre un mercante samaritano di Sicar e per madre una giovane schiava di umile origine persiana di proprietà di un giudeo di Tiberiade. Il padre, a causa del suo rapporto illegittimo con la schiava persiana, fu cacciato dalla comunità e fu accolto insieme alla sua compagna da Martirio, sacerdote di Hesfin. Orfano a nove anni, Moschione fu affidato dal prete Martirio a Pantaleone, igumeno del monastero di San Caritone, in Palestina, dove ricevette oltre ad una formazione che la biografia definisce eretica, ispirata alla dottrina di Origene, anche il battesimo e il nome Massimo. Nel 614 d.C. a causa dell'invasione dei Persiani, che avevano occupato nel frattempo Gerusalemme, Massimo si sarebbe rifugiato a Cizico, nella periferia di Costantinopoli, precisamente nel convento del vescovo Eusebio, dove con l'aiuto del discepolo Anastasio strinse rapporti con la corte - 626 d.C. a causa dell'invasione degli avari, Massimo fuggì in Africa, dove si trovò ben presto al centro delle controversie prima monoergetiste poi monotelite.

---

<sup>39</sup> S. P. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor. Text, translation, commentary*, in «Analecta Bollandiana» 91, Brussels 1973, pp. 299-346. Secondo Brock l'unico manoscritto di questa *Vita Siriana*, presente nel British Museum, è diviso in due parti. La prima (ff. 1-50), che risale al VII sec. d.C., tratta della polemica del patriarca di Costantinopoli Damiano (578-607 d.C.), contro il triteismo di cui era accusato Giovanni Filopono. Damiano giunse ad identificare le proprietà costitutive delle persone della Trinità con le persone stesse e avrebbe accentuato la nozione di Dio come sostanza o natura, di cui le tre persone della Trinità partecipano così che ciascuna si possa chiamare Dio. Nella seconda parte (ff. 51-78), che è l'insieme di circa sei piccoli testi contro il diotelismo, risale al VIII sec. d.C. e solo ai ff. 72b-78b vi è la vita del monaco Massimo. Non è qui presa in considerazione una vita prima considerata anonima e successivamente ritenuta una compilazione del monaco studita Michele Exabulites, della metà del X secolo cfr. W. LACKNER, *Zu Quellen und Datierung der Maximovita*, in «Analecta Bollandiana» 85 (1985), pp. 285-316.

I documenti fondamentali per la ricostruzione degli avvenimenti della vita del monaco, oltre la *Vita Siriaca*, sono la *Disputatio Bizyae cum Theodosio*<sup>40</sup>, l'*Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrese*<sup>41</sup>, *Hypomnesticum*<sup>42</sup>, le *Narrationes de exilio sancti papae Martini*<sup>43</sup>, la *Relatio motionis*<sup>44</sup>, *Vita (graecae) Maximi*<sup>45</sup>.

Il primo studio sulla vita e sull'attività del monaco si deve a Devresse<sup>46</sup>, che ha riproposto quanto già contenuto nell'edizione francese del 1675 di Combefis<sup>47</sup>, arricchito dei codici *Vat. Gr. 511 e 453, Coisl. Gr. 307, Pal. Gr. 245, Paris B. N. 1453, Mosq. Bibl. Syn. 391* ma è possibile tracciare un filo conduttore per gli studi sulla vita del monaco Massimo che hanno determinato orientamenti diversi a seconda del periodo storico in cui si sono svolti<sup>48</sup>:

- negli anni 1910-1930 si ricordano i contributi di A. Chapman<sup>49</sup>, S. L. Epifanovič<sup>50</sup>, M. Garbas<sup>51</sup> e V. Grumel<sup>52</sup>, concentrati tutti su una prima

---

<sup>40</sup> Edita in P. ALLEN e B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford 2002, pp.76-119.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 132-147. Il primo ad occuparsi di questo documento fu R. Devresse che ha ricostruito il testo greco, contenuto nell'unico manoscritto *Vatic. gr. 1912*, e ha colmato le lacune con il testo latino di Anastasio Bibliotecario (IX secolo d.C.). cfr. R. DEVRESSE, *La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit*, in «Analecta Bollandiana» 73 (1955), pp. 5-16.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 148-171.

<sup>43</sup> Cfr. B. NEIL, *Seventh-century popes and martyrs: the political hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout 2006, pp. 166-233.

<sup>44</sup> Cfr. P. ALLEN e B. NEIL, *op. cit.*, pp. 48-74.

<sup>45</sup> Cfr. P. ALLEN e B. NEIL, *The Life of Maximus the Confessor - Recension 3*, Strathfield: St. Pauls 2003.

<sup>46</sup> Cfr. R. DEVRESSE, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, in «Analecta Bollandiana» 46 (1928), pp. 5-49.

<sup>47</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika, Kiev 1917*. L'autore ha concepito questa monografia come un supplemento dell'edizione del Migne e da qui in poi abbreviata S. L. EPIFANOVIČ (1917).

<sup>48</sup> Per una ricostruzione bibliografica fino al 1980 di tutti gli studi su Massimo il Confessore, ricordiamo M. L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987.

<sup>49</sup> Cfr. J. CHAPMAN, s. v. *Maximus of Constantinople, Saint* e s.v. *Monothelitism and Monothelites*, in «The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church», New York 1913, pp. 78-81 e 502-508.

<sup>50</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev 1917. L'autore ha concepito questa monografia come un supplemento dell'edizione del Migne e da qui in poi abbreviata S. L. EPIFANOVIČ (1917).

<sup>51</sup> Cfr. M. GARBAS, *Des heiligen Maximus Confessor Buch vom geistlichen Leben*, Breslau 1925.

ricostruzione della vita del monaco e sul suo coinvolgimento nella controversia monotelita;

- negli anni 1930-1950 si ricordano gli sudi di F. Cayré<sup>53</sup>, di E. Caspar<sup>54</sup>, di P. Peeters<sup>55</sup>, di R. Devresse<sup>56</sup>, di J. Starr<sup>57</sup> ma il più approfondito è stata la raccolta della *Biblioteca hagiografica latina antiquae et mediae aetatis*<sup>58</sup> edita nel 1949. Successivamente gli studi sulla vita non di meno importanza furono quelli di U. Manucci<sup>59</sup>, di G. Rochefort<sup>60</sup>, di P. Sherwood<sup>61</sup>, di C. Astruc<sup>62</sup>, di F. X. Seppelt<sup>63</sup>, di A. Ceresa-Gastaldo<sup>64</sup>, di F. Halkin<sup>65</sup>, di G. Mahieu<sup>66</sup>, di K. Fritz<sup>67</sup> e di F. P.

---

<sup>52</sup> Cfr. V. GRUMEL, *Notes d'histoire et de cronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, in «Échos d'Orient» 26, Paris 1927, pp. 24-32 e cfr. V. GRUMEL, s. v. *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1928, coll. 448-459.

<sup>53</sup> Cfr. F. CAYRÉ, *Précis de patrologie histoire et doctrine des pères et docteurs de l'Église*, vol. II, Paris-Tournai-Rome 1930.

<sup>54</sup> Cfr. E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 51, Berlin 1932, pp. 75-137 e cfr. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, zweiter Band, *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933.

<sup>55</sup> Cfr. P. PEETERS, *Une vie grecque du Pape S. Martin I*, in «Analecta Bollandiana» 51, Brussels 1933, pp. 225-262.

<sup>56</sup> Cfr. R. DEVRESSE, *Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme*, in «Analecta Bollandiana» 53, Brussels 1935, pp. 49-80, cfr. ID., *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, in «Revue des sciences religieuses» 17, pp. p.25-35; cfr. ID., *Le lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit*, in «Analecta Bollandiana» 73, Brussels 1955, pp. 5-16.

<sup>57</sup> Cfr. J. STARR, *St. Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632*, in «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 16, Athenes 1940, pp. 192-196.

<sup>58</sup> Cfr. *Biblioteca hagiografica latina antiquae et mediae aetatis ediderunt Socii Bollandiani*, tomus alter, Bruxelles 1949, pp. 853-854.

<sup>59</sup> Cfr. U. MANUCCI, *Istituzioni di Patrologia. Epoca post-niceana*, Roma 1950, pp. 296-304.

<sup>60</sup> Cfr. G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI siècle: le «Parisinus Suppl. Gr.» 690*, in «Scriptorium» 4, Belgium 1950, pp. 3-17.

<sup>61</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *Notes on Maximus the Confessor*, in «The American Benedictine Review» 1, North Dakota 1950, pp. 347-356.

<sup>62</sup> Cfr. C. ASTRUC, *Miscellanea graeca dans un recueil provenant de Charles de Monchal (Paris. B. N. Lat. 3282)*, in «Scriptorium» 8, Belgio 1954, pp. 293-296. Questo articolo è la descrizione di quarantasette fogli del manoscritto *Paris. B. N. Lat. 3282* in cui vi sono contenuti testi greci in parte inediti di Isidoro di Peluso, Favorino d'Arles, Fozio, Sofronio di Gerusalemme, Leone il Saggio, Gregorio Magno, Massimo il Confessore, Pseudo-Nilo, S. Nilo, Gregorio di Nazianzo. Importante per la ricostruzione del contesto in cui il monaco Massimo era inserito.

<sup>63</sup> Cfr. F.X. SEPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, Band II, *Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter, von Gregor dem Grossen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, München 1955. Il II capitolo di questa monografia descrive le vicende del Papato durante la controversia monoteletica, occupandosi, in particolare di Onorio, dell'*Ektesis*, del *Typos*, del Sinodo Lateranense del 649 d.C., di Martino I e di Massimo il Confessore; inoltre vengono approfonditi gli aspetti teologici connessi alla controversia delle volontà di Cristo.

<sup>64</sup> Cfr. A. CERESA-GASTALDO, *Appunti dalla biografia di S. Massimo Confessore*, in «La Scuola Cattolica» 84 (1956), pp. 145-151.

Harton<sup>68</sup>, che si occuparono il coinvolgimento del monaco alla controversia monotelica e i rapporti con l'impero;

- negli anni 1950-1980 gli studi sulla biografia del monaco bizantino non fu molto approfondita<sup>69</sup>, ma spiccano gli studi mirati di J. D. Mansi<sup>70</sup>, di H. Rahner<sup>71</sup>, di A. Ceresa-Gastaldo<sup>72</sup>, di H. von Schubert<sup>73</sup> di V. Grumel<sup>74</sup>, di G. Ostrogorsky<sup>75</sup> di C. Vona<sup>76</sup>, di P. Verghese<sup>77</sup>, W. Lackner<sup>78</sup>, di Y. Duval<sup>79</sup>, di C.

---

<sup>65</sup> Cfr. F. HALKIN, *Bibliotheca hagiografica graeca*, Bruxelles 1957, pp. 105-107. In queste pagine vengono presentati i testi riguardanti la biografia del Confessore, con le relative edizioni, fonti con *incipit* e *desinit*.

<sup>66</sup> Cfr. G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des œuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957. Questa monografia, rimasta inedita, sente l'esigenza di dover dare forza alle ricerche filologiche sul Confessore, parzialmente iniziate agli inizi del 1940. Per una recensione completa del testo cfr. M. L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, pp. 224-225.

<sup>67</sup> Cfr. K. FRITZ, s. v. *Maximus Confessor*, in *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, Göttingen 1958, col. 1275.

<sup>68</sup> Cfr. F. P. HARTON, *Saint Maximus the Confessor*, in «Church Quarterly Review» 159 (1958), pp. 204-210.

<sup>69</sup> Ricordiamo a tal proposito la voce divulgativa sulla vita e le opere del Confessore, cfr. H. G. BECK, s. v. *Maximus Confessor*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 1960, coll. 814.

<sup>70</sup> Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. X - XI, Graz 1960. In questi due volumi vengono raccolti numerosi documenti riguardanti il monaco Massimo e la controversia cristologica in cui fu coinvolto.

<sup>71</sup> Cfr. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961, cui traduzione italiana è ID., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, a cura di M. Montani e G. Regoliosi, Milano 1970.

<sup>72</sup> Cfr. A. CERESA-GASTALDO, *Nel XIII centenario della morte di San Massimo il Confessore*, in «Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata» N. S. 16 (1962), pp. 3-8. L'autore presenta con sintesi acuta le maggiori vicende del monaco e del suo coinvolgimento nelle controversie teologiche del suo tempo.

<sup>73</sup> Cfr. H. VON SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Darmstadt 1962. In questo contributo vengono presentati in modo approfondito il motivo della contesa, la fase monenergistica e quella monoteletica fino al 648 d.C., la fase monoteletica e il Sesto Concilio Ecumenico.

<sup>74</sup> Cfr. V. GRUMEL, *Un Centenario. San Massimo Confessore (662-1962)*, in «Unitas» 18 (1963), pp. 1-23 e cfr. *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les Actes des Patriarches*, fasc. I, *Les Regestes de 381 à 751*, par Id., Paris 1971.

<sup>75</sup> Cfr. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963. Questa monografia ha l'obiettivo di trattare gli avvenimenti che hanno coinvolto il Monaco, fornendo una ricca serie di documenti.

<sup>76</sup> Cfr. C. VONA, s. v. *Massimo il Confessore, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vo. IX, Roma 1967, coll. 41-47. Viene esposta in modo dettagliato la biografia di Massimo, difensore dell'ortodossia con la parola, gli scritti e la vita.

<sup>77</sup> Cfr. P. VERGHESE, *The Monothelete Controversy. A Historical Survey*, in «The Greek Orthodox Theological Review» 13, Brookline 1968, pp. 196-211. In questo contributo viene esplicitati i seguenti temi: la definizione del termine monotelismo, descrizione del monergetismo, presentazione del Patto di Unione di Ciro d'Alessandria, spiegazione dell'*Ekthesis* di Eraclio e del

von Schönborn<sup>80</sup>, di C. N. Tsirpanlis<sup>81</sup>, di F. X. Murphy<sup>82</sup>, di J. M. Garrigues<sup>83</sup>, di R. Riedinger<sup>84</sup>. Ricordiamo, infine, gli studi e i contributi pubblicati negli anni '80 di R. B. Bracke<sup>85</sup>, di I. H. Dalmais<sup>86</sup>.

---

*Typos* di Costante, l'intervento del Confessore nella controversia della condanna del monotelismo nel Terzo Concilio di Costantinopoli.

<sup>78</sup> Cfr. W. LACKNER, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner*, Graz 1962, in cui abbiamo una prima indagine sulla formazione filosofica del Monaco. Secondo quanto afferma l'autore, il monaco ha frequentato gli istituti superiori a Costantinopoli e ha probabilmente conosciuto l'Isagoge di Porfirio, l'Organon, la Fisica, il De caelo, il De anima e l'Etica Nicomachea di Aristotele; cfr. ID., *Zu Quellen und Datierung der Maximusvita* (BHG 1234), in «Analecta Bollandiana» 85 (1967), pp. 285-316. Lackner si occupa in questo contributo del problema delle fonti e della datazione della Vita di Massimo, indicando come autore di questo contributo biografico, Studita Michele Exabulites. Infine cfr. ID., *Der Amtstitel Maximus des Bekenner*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 20 (1971), pp. 63-65. In questo contributo l'autore dimostra dall'analisi delle fonti bibliografiche che il Monaco nel monastero di Crispoli ricopriva il ruolo di capo della cancelleria imperial.

<sup>79</sup> Cfr. Y. DUVAL, *Le patrice Pierre, exarque d'Afrique?*, in «Antiquités Africaines» 5 (1971), pp. 209-214. L'autore a partire da varie testimonianze cerca di determinare che Pietro, lo "stratega" di Numidia, fosse in realtà duca della Numidia e non esarca dell'Africa nel 633 d.C..

<sup>80</sup> Cfr. C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972. Questo saggio è dedicato alla storia del monachesimo e in particolar modo alla vita e alle opere di Sofronio di Gerusalemme, ma è rilevante per la nostra ricerca il ruolo da maestro che Sofronio ha avuto per Massimo il Confessore e cfr. ID., *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VII siècle)*, in «Istina» 20 (1975), pp. 476-490.

<sup>81</sup> Cfr. C. N. TSIRPANLIS, *Acta S. Maximi*, in *Θεολογία* 43 (1972), pp. 106-124. Questo articolo ha l'obiettivo di ricostruire dati ed informazioni sparsi nelle varie fonti ed edizioni, così da fornire al lettore il *background* storico-culturale, legale-linguistico.

<sup>82</sup> Cfr. F. X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Costantinople II et Costantinople III*, in *Histoire des Conciles Oecuméniques* 3, Paris 1974. Questa monografia consta di tre parti: la prima tratta della cristologia dei primi secoli a partire dalla rivolta monofisita alla reazione cattolica del Concilio di Costantinopoli II; la seconda presenta le condizioni della Chiesa e dell'Impero nel periodo del *Patto d'Unione* allo Concilio Costantinopolitano III. Per la nostra indagine sono fondamentali il secondo capitolo sul *Patto d'unione* allo *Psephos* (pp. 147-162), il terzo sull'*Ekthesis* al *Typos* (pp. 163-173).

<sup>83</sup> Cfr. J. M. GARRIGUES, *Le martyre de saint Maxime le Confesseur*, in «Revue Thomiste» 26, Toulouse 1976, pp. 410-452. È il secondo studio più importante oltre quello condotto da P. Sherwood: infatti con *acribeia* filologica, Garrigues ricostruisce gli avvenimenti fondamentali della vita del Confessore a partire dalla data in cui abbandona l'Africa del Nord per Roma (645 d.C.) fino al processo di Costantinopoli (654 d.C.). Da non dimenticare l'articolo in cui Garrigues si occupa di ripercorrere le fasi della lotta di Massimo e Martino I contro il monotelismo cfr. ID., *Les sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, in «Istina» 21 (1976), pp. 6-24.

<sup>84</sup> Cfr. R. RIEDINGER, *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649*, in «Byzantinische Zeitschrift» 69, München 1976, pp. 17-38. L'autore afferma l'importanza dell'edizione critica del testo del Sinodo Lateranense del 649 e del Sesto Concilio Ecumenico del 680-681 d.C. oltre che dell'analisi ragionata e del confronto critico fra il testo greco e quello latino degli Atti del Sinodo; presenta le fonti dell'*Ekthesis* di Eraclio. Gli argomenti vengono approfonditi nell'articolo ID., *Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 25 (1976), pp. 57-61. Poco più tardi l'autore si occupa della questione della traduzione latina degli Atti greci del Sinodo Lateranense del 649 d.C., cfr. ID., *Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter*, in «Annuaire historiae Conciliorum» 9 (1977), pp. 253-301 e cfr. ID., *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, in AA.



Gli studi sulla biografia del santo monaco, a partire dal 1990, hanno tentato di determinare una ricostruzione scientificamente molto accurata, diversificando la ricerca secondo due aree tematiche:

- riguardo la ricostruzione del *background* storico-politico del tempo in cui il Confessore è vissuto, ricordiamo alcuni degli studi più significativi a partire dal 1990 fino al 2015: contributi di A. Alexakis<sup>87</sup>, di J. F. Haldon<sup>88</sup>, di W. Brandes<sup>89</sup>, R. J. Lilie<sup>90</sup>, F. Winkelmann<sup>91</sup>, il lavoro di G. J. Reinink e B. H. Stolte<sup>92</sup>, di W. E. Kaegi<sup>93</sup>, di B. Neil<sup>94</sup>, di D. J. Sahas<sup>95</sup>, di A. J. Ekonomou<sup>96</sup>, di C. Hovorun<sup>97</sup> e di P. Booth<sup>98</sup>. Ognuna di queste ricerche indaga il VII secolo in tutte le sue sfaccettature, religiose, politiche e storiche;

---

VV., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 111-121.

<sup>85</sup> Cfr. R. B. BRACKE, *Ad SanctiMaximi vitam. Studie van de biographische documenten en de levensberijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662)*, Leuven 1980 (dissertazione), criticato successivamente dagli studiosi P. Allen, van Dieten e da Sansterre.

<sup>86</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsiderée?*, in *Studia Patristica*, XVII (1982), pp. 26-30. In questo contributo l'autore propone di ritenere più attendibile le notizie riportate dalla *Vita Siriaca* piuttosto che le opere angiografiche tardive.

<sup>87</sup> Cfr. A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus 1115 and Its Archetype*, Washington 1996.

<sup>88</sup> Cfr. J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: the transformation of a culture*, Cambridge 1997.

<sup>89</sup> Cfr. W. BRANDES, "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximus Homologes in L. BURGMANN (ed.), *Fontes minores 10, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte*, Frankfurt 1998, pp. 141-221.

<sup>90</sup> Cfr. J. LILIE, *Prosopografie der mittel-byzantinischen Zeit, Erste Abteilung (651-867)*, Berlin 1999.

<sup>91</sup> Cfr. F. WINKELMANN, *Der monenergistisch-monotheletische Strei*, in «Berliner Byzantinische Studien» 6, Frankfurt 2001.

<sup>92</sup> Cfr. G. J. REININK and B. H. STOLTE, *The Reign of Heraclius (610-641), Crisis and confrontation*, Leuven 2002.

<sup>93</sup> Cfr. W. E. KAEGI, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003 e cfr. ID., *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010.

<sup>94</sup> Cfr. B. NEIL, *Seventh-Century Popes and Martyrs: the political historiography of Anastasius Bibliothecarius*, in «Studia Antiqua Australiensia» 2 (2006).

<sup>95</sup> Cfr. D. J. SAHAS, *The Demonizing Force of the Arab conquests: the case of Maximus (ca 580-662) as a Political "Confessor"*, in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 53 (2003), pp. 97-196.

<sup>96</sup> Cfr. A. J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias ad. 590-752*, Lanham 2007.

<sup>97</sup> Cfr. C. HOVORUN, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, in «The Medieval Mediterranean» 77 (2008).

<sup>98</sup> Cfr. P. BOOTH, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the Late Antiquity*, Berkeley 2013.

- riguardo la biografia, ricordiamo i contributi di P. van Deun<sup>99</sup>, di J. C. Larchet<sup>100</sup>, di B. Roosen<sup>101</sup> e di L. Khoperia<sup>102</sup>, che si sono concentrati ad esaminare i rapporti di Massimo con la corte imperiale, l'esilio e il suo martirio.

Il contributo più importante è di Pauline Allen, professoressa e direttrice del centro di studi paleocristiani presso l'Università cattolica australiana e ricercatrice onoraria presso l'Università di Pretoria e il Sydney College of Divinity, che ha fornito già a partire dal 1985 uno *status quaestionis* di studi, riguardanti diversi documenti biografici del Confessore, pubblicati prima del 1980<sup>103</sup>. Successivamente, nel 2002, la studiosa fornisce la ricostruzione della testimonianza latina di Anastasio Bibliotecario sugli avvenimenti della vita del monaco<sup>104</sup> fino a fornire nel 2015 un *tentative timeline* della vita del Confessore<sup>105</sup>:

---

<sup>99</sup> Cfr. P. VAN DEUN, *Maxime le Confesseur: État de la question et bibliographie exhaustive*, in «Sacrus Erudiri» 38 (1999), pp. 485-573 e cfr. ID., *Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)*, in «Sacrus Erudiri» 48 (2009), pp. 245-310.

<sup>100</sup> Cfr. J. C. LARCHET, *Le Martyre, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciplines, Anastase le moine et Anastase l'apocrisaire: Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques récentes*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 108, Leuven 2013, pp. 65-97.

<sup>101</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a hagiographic Dossier*, in «Byzantion» 80, Leuven 2010, pp. 408-461.

<sup>102</sup> Cfr. L. KHOPERIA, *Maximus the Confessor Life and Works in the Georgian Tradition*, in T. MEGALOBILSHVILI and ID., *Maximus and Georgia*, in «Iberica Caucasia» 3 (2009), pp. 25-48. In questo contributo la studiosa ricostruisce le fonti georgiane della vita e delle opere di Massimo il Confessore. Il monaco fu conosciuto in Georgia grazie a Eutimio l'Atonita, monaco georgiano dell'XI secolo che fu promotore e il costruttore della Lavra di Iviron di cui più tardi divenne il superiore e fu riconosciuto come uno dei più fini teologi d'oriente del suo tempo in quanto profondo conoscitore e traduttore della maggior parte delle opere dei padri bizantini tra cui quelle di Massimo il Confessore. L'autrice ripropone gli stessi risultati nel contributo ID., *The Georgian tradition on Maximus the Confessor*, in *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 439-459.

<sup>103</sup> Cfr. P. ALLEN, *Blue-Print for the Edition of Documenta ad vitam Maximi Confessoris spectantia*, in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth Birthday*, Leuven 1985, pp. 11-21. Successivamente l'autrice ha pubblicato insieme a B. NEIL *The Life of Maximus the Confessor – Recension 3*, *Early Christian Studies* 6, Sydney 2003.

<sup>104</sup> Cfr. P. ALLEN, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, introd. and trans. Id. & B. Neil, Oxford 2002.

<sup>105</sup> Cfr. P. ALLEN, *Life and Times of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 3-20.

579/580 d.C.	Massimo nasce a Costantinopoli
610 d.C.	si trasferisce e diventa monaco a Palaia Lavra, secondo la Vita Siriaca <sup>106</sup>
617/618 d.C.	il monaco Massimo conosce Anastasio l'Africano, che diventerà suo discepolo e compagno per tutto il resto della vita
dopo il 626 d.C. e prima del 630 d.C.	Gli avari-clavi hanno invaso Costantinopoli e Massimo con la sua comunità monastica si trasferisce dall'Asia minore nell'Africa del Nord, dove conosce Sofronio ad Eukratas
632 d.C.	in Africa il monaco riceve il battesimo
633/634 d.C.	il monaco si trasferisce a Cartagine e poco più tardi del 634 d.C. diventa discepolo in Palestina di Sofronio
Prima del 636 d.C.	condanna della dottrina del Concilio di Cipro
640 d.C.	Massimo si esprime contro il monotelismo e il monoergetismo
641 d.C.	il monaco ritorna in Africa

<sup>106</sup> Cfr. S. P. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor. Text, translation, commentary*, in «Analecta Bollandiana» 91, Brussels 1973, ved. nota num. 37.

luglio 645 d.C.	Massimo disputa a Cartagine contro il patriarca di Costantinopoli, Pirro
646 d.C.	Il monaco si reca a Roma e collabora con Papa Martino
ottobre 649 d. C.	partecipò al Sinodo Lateranense
653 d.C.	Papa Martino viene arrestato a Roma ed esiliato l'anno successivo per poi morire il 16 settembre del 655 d.C.. Massimo viene arrestato insieme al papa
655 d.C.	Massimo e il monaco Anastasio vengono processati e condotti poi a Bizya in esilio
agosto 656 d.C.	a Bizya avviene la disputa con Teodosio, vescovo di Cesarea Bitinia, contro le eresie dominanti
662 d.C.	Massimo e i suoi discepoli subiscono un secondo processo a Costantinopoli, il cui risultato fu l'esilio sia di Massimo sia dei suoi due discepoli Anastasio
13 agosto 662 d.C.	Massimo muore nella fortezza di Schemaris

La ricostruzione di P. Allen non si distanzia molto da quella di P. Sherwood, quanto piuttosto un cambiamento di prospettiva. Infatti lo studioso Sherwood sentiva l'esigenza di dover ricostruire la vita del monaco per porre fine ancora a studi frammentari e poco scientifici, ma ha condotto la sua ricerca su fonti di area

greca di cui solo alcune erano state ricostruite filologicamente. P. Allen, invece, grazie alla distanza cronologica e agli studi scientifici sempre più approfonditi, arricchisce la sua ricostruzione della vita del monaco Massimo aggiungendo i risultati della *Vita Siriaca*, scoperta da S. P. Brock, e occupandosi più approfonditamente dell'esilio e sui documenti dei processi che il Confessore ha dovuto subire.

Tutti gli studi descrivono un uomo che ha vissuto coerentemente anche a scapito della sua stessa vita. E la testimonianza del processo non lascia alcuna perplessità riguardo la ferezza con cui *confessa* la sua fede:

E dopo che gli erano state rivolte molte altre domande, (Massimo) aveva risposto come Dio aveva gli aveva suggerito, è condotto fuori dall'aula di tribunale ed essi accompagnano il vecchio e il custode Troilo si rivolge a lui: «Dimmi, padre, guardami, dimmi la verità e il maestro avrà pietà di te; perché se andiamo attraverso un'inchiesta conforme alla legge e se anche una sola delle accuse contro di te è vera, la legge si prenderà la tua vita.»

E inizia a dire: «Ho già detto, e lo ripeto di nuovo che, se di una sola cosa si dice che sia vero, Satana è anche Dio. Ma se non è Dio, ma un ribelle, anche le accuse mosse contro di me sono false e senza fondamento. Eppure se ordinerete di fare qualcosa, così sia. Poiché io adoro Dio, non commetto ingiustizia.»

E gli chiede: «Non hai forse anatematizzato il *Typos*?»

Risponde: «Spesso ho detto che ho anatematizzato.»

Gli richiede: «Tu hai anatematizzato il *Typos*, hai anatematizzato l'imperatore.»

Il servo di Dio risponde: «Io non ho anatematizzato l'imperatore, ma un documento estraneo alla fede cristiana.»

E gli dice: «Dove è stato anatematizzato?»

«Durante il sinodo di Roma», risponde, «nella Chiesa del Salvatore e in quella della Madre di Dio.»

Poi l'eparca gli disse: «Sei in comunione con la Chiesa del popolo in questa città, non è vero?»

Risponde e ribadisce: «No non lo sono.»

Gli ripete: «Perché?»

Risponde: «Perché rigetta i sinodi.»

E ripete: «Se ha rifiutato i sinodi, come è possibile che essi sono indicati nei dittici?»

E ribatte: «Quale è l'utilità dei nomi, se sono stati respinti i dogmi?»

«E puoi», dice, «provare questo?»

E risponde: «Se ottenessi il permesso e mi deste il comando, sarà molto facile per questo da dimostrare.»

E quando tutti avevano smesso di parlare il sacellario gli ha detto: «Perché ami i Romani e odi i greci?»

Il servo di Dio, rispondendo, dice: «Abbiamo un comandamento di non odiare nessuno. Io amo i romani perché condividiamo la stessa fede, mentre io amo i greci perché condividiamo la stessa lingua.»

E di nuovo il sacellario gli dice: «Dimmi quanti anni hai?»

Risponde: «Settantacinque.»

E continua: «Quanti anni ha il tuo discepolo che è con te?»

Egli risponde: «Trentacinque.»

Allora uno chierici gridò: «Dio ti ha dato quanto hai procurato al benedetto Pirro.»

A costui non rispose assolutamente nulla<sup>107</sup>.

Sembra che Massimo, approfittando d'una campagna dell'imperatore Costante in Armenia, sia ritornato a Costantinopoli nel 651 o 652 d.C. per tentare di convincere personalmente un certo numero di personalità della capitale, tra cui il patriarca Paolo, ad abbandonare l'eresia del monotelitismo. Dopo essere stato

---

<sup>107</sup> RM XI in PG 90,126 A-128C. Cfr. P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 68-70:

«Καὶ πολλὰ ἄλλα ἐρωτηθεῖς, καὶ ἀποκριθεῖς καθὼς ὁ Θεὸς ἐχορήγησεν αὐτῷ, ἐξάγεται τοῦ σεκρέτου, καὶ εἰσάγουσιν τὸν γέροντα, καὶ λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος Τρωῖλος· «Εἰπέ, ἀββᾶ, βλέπε εἰπέ τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἐλεεῖ σε ὁ δεσπότης· ἐπεὶ ἐὰν διὰ τῆς νομίμου ζητήσεως ἔλθωμεν, καὶ εὕρη κἂν ἐν τῶν κατηγορηθέντων σου ἀληθές, ὁ νόμος φονεύει σε».

Καὶ εἶπεν· «Καὶ ἤδη εἶπον καὶ πάλιν λέγω ὅτι, ἐὰν ἐν μόνον λέγεται εἶναι ἀληθές, καὶ ὁ Σατανᾶς Θεὸς ἐστίν. Εἰ δὲ οὐκ ἐστὶ Θεός, ἀλλὰ ἀποστάτης, καὶ τὰ κατηγορηθέντα μου ψευδῆ καὶ ἀνυπόστατα. Πλὴν εἰ τι κελεύετε ποιῆσαι, ποιήσατε. Θεὸν σέβων, οὐκ ἀδικοῦμαι.»

Καὶ λέγει αὐτῷ· «Οὐκ ἀνεθεμάτισας τὸν Τύπον;»

Ἀπεκρίθη· «Πολλάκις εἶπον ὅτι ἀνεθεμάτισα.»

Λέγει αὐτῷ· «Τὸν Τύπον ἀνεθεμάτισας, τὸν βασιλέα ἀνεθεμάτισας.»

Ἀπεκρίθη ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος· «Ἐγὼ βασιλέα οὐκ ἀνεθεμάτισα, ἀλλὰ χάριτην ἀλλότριον τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως.»

Καὶ λέγει αὐτῷ· «Ποῦ ἀνεθεματίστη;»

«Ὑπὸ τῆς συνόδου Ῥώμης», ἀπεκρίθη, «εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Σωτῆρος καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον.»

Τότε λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἐπαρχος· «Κοινωνεῖς τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν ᾧδε, ἢ οὐ κοινωνεῖς;»

Ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν· «Οὐ κοινωνῶ.»

Λέγει αὐτῷ· «Δία τί;»

Ἀπεκρίθη· «Ὅτι ἐξω ἔβαλεν τὰς συνόδους.»

Καὶ εἶπεν· «Ἐὰν ἐξω ἔβαλεν τὰς συνόδους, πῶς εἰς τὰ δίπτυχα ἀναφέρονται;»

Καὶ λέγει· «Καὶ τίς ὄνησις ὀνομάτων, τῶν δογμάτων ἐκβεβλημένων;»

«Καὶ δύνασαι», ἔφη, «τοῦτο δεῖξαι;»

Καὶ εἶπεν· «Ἐὰν λάβω ἄδειαν, καὶ κελεύετε, δειχθῆναι ἔχει τοῦτο πάνυ εὐχερῶς.»

Καὶ σιωπησάντων πάντων λέγει αὐτῷ ὁ σακελλάριος· «Δία τί ἀγαπᾶς τοὺς Ῥωμαίους ὡς ὁμοπίστους, τοὺς δὲ Γραικοὺς ὡς ὁμογλώσσους.»

Καὶ πάλιν λέγει αὐτῷ ὁ σακελλάριος· «Πόσων ἐτῶν λέγεις σεαυτὸν;»

Ἀπεκρίθη· «οε΄.»

Καὶ λέγει αὐτῷ· «Πόσους χρόνους ἔχει μετὰ σοῦ ὁ μαθητὴς σου;»

Ἀπεκρίθη· «λζ΄.»

Τότε ἀνέκραξεν εἰς κληρικός· «Ἀπέδωκέ σοι ὁ Θεὸς ὅσα ἐποίησας τῷ μακαρίῳ Πύρρῳ.»

Πρὸς ὃν οὐδὲν ἀπεκρίθη ὄλως.»

sistemato nel palazzo di Placidia, residenza degli apocrisari romani<sup>108</sup>, il monaco avrebbe beneficiato del sostegno di parecchi amici rimasti nella capitale, ma tuttavia l'imperatore, tornato a Costantinopoli, si sarebbe turbato per l'attività di Massimo tanto da riunire un sinodo, che l'avrebbe condannato per nestorianesimo, e da farlo rinchiudere in un monastero femminile<sup>109</sup>. L'imperatore decise di vincere definitivamente ogni resistenza al *Typos*, fece arrestare papa Martino a Roma il 17 giugno 653 dal suo esarca di Ravenna e probabilmente allo stesso momento fece arrestare Massimo. Il monaco fu messo in prigione prima d'essere giudicato nel palazzo imperiale nel 655 d.C.<sup>110</sup>, davanti al senato e ai patriarchi Pietro di Costantinopoli e Macedonio d'Antiochia. Costante, in altri termini, sperò di piegare o di convertire il monaco, centro della resistenza e sostenitore dell'opposizione: Costante pensò che se il monaco fosse dalla sua parte la controversia si sarebbe sopita. Massimo, fedele all'ortodossia irriducibilmente, non fu piegato dalle blandizie e dalle minacce e non accettò l'abiura solenne. Di fronte a tutti, solo, egli riaffermò la sua lealtà alla dottrina dei padri e fu condotto in esilio in questo modo:

Questo è stato ciò che è stato fatto e detto, per quanto può essere ricordato. E il processo contro di loro si è concluso in questo modo, quando il santo vecchio è stato spostato dall'aula in prigione. E il giorno successivo, che era Domenica, i funzionari ecclesiastici tennero un consiglio e convinsero l'imperatore a condannarli a questo esilio crudele e disumano, separandoli uno dall'altro, il vecchio santo a Bizya, in una fortezza in Tracia, i suoi discepoli a Perberis, che è il più lontano avamposto dell'impero romano, senza viveri, senza vestiti, senza nutrimento, privati di tutte le risorse per vivere. Non erano vicino al mare, così che non avessero visite da coloro che avessero avuto pietà di loro. E quindi sono, senza vestiti e senza nutrimento, avendo solo la speranza in Dio<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Cfr. S. P. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor. Text, translation, commentary*, in «Analecta Bollandiana» 91, Brussels 1973, pp. 319 e 329.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 330 e 339.

<sup>110</sup> Cfr. B. NEIL, *The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating the Provenance*, in «Byzantion» 68 (1998), p. 94; cfr. P. ALLEN E B. NEIL, *Scripta saeculi VII Vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita ediderunt*, CCSG 39, Turnhout e Louven, 1999, p. XV; e cfr. ID., *Maximus the Confessor and his Companions – Documents from Exile*, Oxford 2003, p. 35.

<sup>111</sup> RM XIII in PG 90,130 A. Cfr. P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companios: Documents from Exile*, Oxford 2002, p. 72:

«Ταῦτα ὅσα ἡ μνήμη κατέχει τὰ κεκινημένα καὶ λελαλημένα· καὶ εἰς τοιοῦτον τὰ κατ'αὐτοῦς κατέληξε τέλος, ἀπολυθέντος καὶ τοῦ ἁγίου γέροντος ἐν τῇ φρουρᾷ ἀπὸ τοῦ σεκρέτου. Καὶ τῇ

Massimo così con il martirio e la morte, santificava la sua vita con il mirabile esempio di fede eroica, entrando nella legione dei vincitori martirizzati.

Venti anni non erano ancora passati dalla morte di Massimo e fu istituito il sesto concilio ecumenico (che durò dal 7 dicembre 680 d.C. al 16 settembre 681 d.C.), tenuto a Costantinopoli dall'imperatore Costantino Pogonato, in cui si condannò definitivamente l'eresia monotelita, consacrando la gloria del monaco *confessore*.

---

ἐπαύριον, ἥτις ἦν Κυριακή, συμβούλιον ποιήσαντες οἱ τῆς ἐκκλησίας, ἐπεισαν τὸν βασιλέα, ταύτην αὐτοῦ κατακρῖναι τὴν πικρὰν καὶ ἀπάνθρωπον ἐξορίαν, διηρημένους ἀλλήλων· τὸν μὲν ἅγιον γέροντα εἰς Βιζύην κάστρον τῆς Θράκης· τὸν δὲ μαθητὴν αὐτοῦ εἰς Πέρβεριν, ὃ οὐκ ἔχει ἐξώτερον βῆμα ποδῶς ἢ Ῥωμαίων βασιλεία· ἀπονοήτους, γυμνοὺς, ἀτρόφους, πάσης τῆς πρὸς τὸ ζῆν ἀφορμῆς ἐστερημένους· μὴ ἐγγίζοντας θαλάσση, ἵνα μὴ ἔχωσιν ἐκ τῶν ἐλεημόνων ἐπίσκεψιν. Καὶ οὕτως εἰσὶ γυμνοὶ καὶ ἄτροφοι, μόνην ἔχοντες τὴν ἐλπίδα τοῦ Θεοῦ·».



## 2. Opere

Come ben noto, il termine latino *corpus* nella nomenclatura bibliografica è usato per indicare la riunione di più opere, raccolte e pubblicate con lo scopo di fornire una serie ordinata e completa degli scritti di uno o più autori o intorno a determinate materie. Caratteristiche essenziali delle edizioni in un *corpus* sono: gli intendimenti critici e l'apparato erudito con cui vengono raccolte e pubblicate le opere; i rapporti di continuità razionale nella successione dei singoli volumi; i particolari criteri editoriali seguiti uniformemente per l'intera pubblicazione<sup>112</sup>.

Secondo la precedente definizione è possibile parlare di un *corpus* delle opere di Massimo il Confessore, se si fa riferimento all'edizione del 1675 di R. P. F. Combefis<sup>113</sup>, come una raccolta generale delle opere attribuite al monaco, ripubblicate nei tomi novantesimo e novantunesimo della *Patrologia graeca* di J. P. Migne<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Cfr. R. PENSATO, *Manuale di bibliografia: redazione e uso dei repertori bibliografici*, Milano 2007.

<sup>113</sup> Cfr. R. P. F. COMBEFIS, *S. Maximi Confessoris graecorum theologi eximiique philosophi Operum tomus primus (secundus) ex probantissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc. eruta, nova versione subacta, notisque illustrate, opera et studio*, Parisiis 1675. Questa edizione non può essere ritenuta una vera e propria edizione critica secondo il rigore attuale del termine, visto che l'editore sceglie con criteri arbitrari i manoscritti, fornisce scarse indicazioni ma come scrive Maria Luisa Gatti, in *op. cit.*, p. 137, «Prima di rimproverare ad un gigante di aver trascurato i dettagli, occorre inchinarsi davanti al valore della sua opera; dato che Combefis avevo accesso, direttamente o indirettamente, alle migliori biblioteche, pochi libri importanti gli sono sfuggiti. In ogni caso un caso è certo: grazie a Combefis, da circa tre secoli, abbiamo a disposizione i testi del Confessore». Lo studio di B. Janssens specifica in che modo Combefis abbia organizzato le opere del Confessore cfr. B. JANSSENS, *François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works*, in «Analacta Bollandiana» 119 (2001), pp. 357-362.

<sup>114</sup> Cfr. S. P. N. *Maximi Confessoris Opera omnia, ex probantissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc., eruta, latine translata, notisque illustrata, cura et studio F. Combefis, accedit S. Maximis liber De variis difficilibus locis SS. Patrum Dionysii et Gregorii, quem ex codice Gudianodescripsit, et in latinum sermonem interpretatus, post J. Scoti et Th Gale tentamina, primus integrum edidit F. Öhler, accurante et denuo recognoscente J. P. Migne, Tomus primus (Tomus secundus, cui accessere Thalassi Abbatis et Theodori Raithuensis opuscula quae supersunt)*, («Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum»), Series graeca prior 90 [91], Tournholt 1965. Punto di riferimento per la citazione degli scritti del Confessore, questa edizione riprende quasi completamente l'edizione di Combefis: infatti nelle coll. 67-222 vengono presentati numerosi documenti sulla biografia del monaco, seguiti dalle *Notae* relative alle coll. 221-240. Infine da ricordare che nel tomo centoventinovesimo della *Patrologia latina* vengono presentati alcune opere tradotte nella traduzione di Anastasio Biobliotecario (coll. 567-690).

Le opere del monaco, benché ci sono state tramandate insieme senza stabilire l'autenticità o l'inautenticità, costituiscono piuttosto che un *corpus* reale, un *corpus* ideale ricco di molteplici aspetti, ben rappresentati dai diversi generi letterari. Per questo presentiamo una schematizzazione delle opere considerate autentiche per consentire al lettore una comprensione immediata del *mare magnum* degli studi che hanno permesso oggi una ricostruzione per lo più accurata<sup>115</sup>. La metodologia utilizzata cerca di soddisfare due livelli:

- ***I livello: periodo di composizione:***

Secondo gli studiosi la vita di Massimo può essere divisa in tre periodi: I periodo dal 624-630 d.C., in cui diventa monaco nel monastero di S. Giorgio a Cizico e a causa dell'avanzata dei persiani è costretto a peregrinare per l'Asia fino a stabilirsi in Africa; II periodo dal 630 al 645 d.C., in cui Massimo assume un ruolo fondamentale come difensore dell'ortodossia<sup>116</sup>, stringendo rapporti sia con il potere imperiale e affiancando quello papale; III periodo dal 645 al 662 d.C., in cui Massimo viene processato e arrestato, ottenendo poi l'appellativo di *confessore*. Esclusi quei rari casi in cui è stato possibile fornire con certezza la data di composizione, si procede all'identificazione dei periodi di composizione principalmente tramite due canali: gli studi critici e i richiami presenti nelle opere stesse;

- ***II livello: opere***

Il dibattito culturale riguardo l'attività letteraria del monaco è alimentato dal fatto che il suo pensiero è affidato a scritti di difficile interpretazione, il cui valore non è stato immediatamente e universalmente recepito. La difficoltà deriva innanzitutto dallo stile dell'autore, intessuto di immagini e simboli che si condensano in una forma di scrittura per alcuni versi più consona alla preghiera che alla filosofia, e che si prestano a contrastanti letture. In realtà, è uno stile coerente con il progetto del monaco di determinare la corretta ortodossia, anche attraverso una modalità espressiva volutamente criptica e sintetica. Ciò non significa, peraltro, che l'argomentazione e la spiegazione razionale siano assenti

---

<sup>115</sup> Per conoscere gli scritti del Confessore considerate non autentiche o dubbie si rimanda alla ricostruzione di Maria Luisa Gatti. Cfr. M. GATTI, *op. cit.*, pp. 87-97.

<sup>116</sup> Ricordiamo che il *Patto di unione* è del 633 d.C, lo *Psephos* del 634 d.C. e l'*Ekthesis* del 638 d.C.

dalla sua vasta produzione. Infatti il monaco Massimo sceglie di esprimersi attraverso diversi generi letterari, prediligendo l'immediatezza diretta e tagliente propria dell'*aforisma*, efficace per la memorizzazione dei precetti religiosi da parte degli altri monaci; la completezza delle *responsiones*, in cui ogni richiesta dell'interlocutore viene soddisfatta da argomentazioni filosofiche e teologiche o l'accurata scrittura epistolare che mira ad esporre non solo dati biografici ma vere e proprie testimonianze di un animo pulsante. In altri termini il rischio in cui si può incorrere è quello di ritenere l'autore Massimo come un'entità autosufficiente o causa della sua scrittura, piuttosto che un soggetto scrivente che a volte si identifica con l'io del discorso. Per l'interpretazione del pensiero filosofico del monaco, dunque, considerare il rapporto fra scrittore e scrittura è fondamentale: perderlo di vista mirando soltanto alla comprensione ed esposizione del contenuto, badare solo a *che cosa* è detto e non anche a *come* è detto, può far conseguire un vero e proprio fraintendimento del contenuto stesso e l'impossibilità di caratterizzare l'orientamento filosofico che si esprime puntualmente nel testo.

Dati questi presupposti, non c'è da meravigliarsi se l'interpretazione di molti scritti del monaco è stata un compito assai arduo per gli studiosi, vista la difficoltà annessa di stabilire le *opere autentiche* da quelle *inautentiche*. Si presenta in questo luogo i risultati delle ricerche, specificando delle opere del monaco gli studi più recenti, le edizioni critiche e le traduzioni moderne, in modo da fornire un'accurata ricostruzione scientifica<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Per la ricostruzione scientifica delle opere del monaco si ha come riferimento essenziale per tutti gli studi cfr. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952, da qui in poi abbreviata in P. SHERWOOD (1952); M. L. Gatti, *Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987. Per gli studi successivi sono risultati fondamentali i seguenti studi: P. VAN DEUN, *Maxime le Confesseur: état de la question et bibliographie exhaustive*, in «*Sacris erudiri*» vol. 38, 1998/1999, pp. 485-573 e ID., *Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)*, in «*Sacris erudiri*» vol. 48, 2009, pp. 97-167; L. KHOPERIA, *The old Georgian translations of Saint Maximus the Confessor's works*, in «*Annual of medieval studies at Central European University Budapest*» vol. 6, 2000, pp. 225-231; B. JANSSENS, *About some works by Maximus the Confessors in Manuscripts Florentinus, Bibl. Med. Laur., Plut. VII 35 and Sinaiticus gr. 398*, in «*Codices manuscripti*» 44/45, 2003, pp. 13-28; B. MARKESINIS, *Les extraits de S. Maxime le Confesseur transmis par le Parisinus gr. 854 (13e s.)*, in «*Orientalia Lovaniensia periodica*» vol. 31, 2005, pp. 109-117; M. JANKOWIAK AND P. BOOTH: *An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen and B. Neil, Oxford 2015, pp. 19-83, da qui in poi citata M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015).

Per ragioni di scientificità e completezza è necessario far un breve accenno ai vari frammenti e aggiunte che compaiono sotto il nome di Massimo il Confessore in diversi codici e raccolte, le cui principali raccolte sono state così raggruppate da Geerard: *Addimenta e variis codicibus*; *Fragmenta in catenis*; *Fragmenta in cod. Vat. Gr. 1809* e *Fragmenta in «Doctrina Patrum»*.

Gli *Addimenta e variis codicibus* sono stati raccolti da Epifanovič nel 1917<sup>118</sup> e completano la vita del monaco e le opere a lui attribuite, invece i *Fragmenta in catenis* presentati da Geerard sono dodici frammenti e scolii tratti da Catene riguardo *excerpta* di opere del monaco<sup>119</sup>. I *Fragmenta in cod. Vat. Gr. 1809*, pubblicati da Gitlbauer nel 1878<sup>120</sup>, sono una raccolta dei frammenti tratti dagli scritti del monaco che Geerard ha ordinato in quattro gruppi: a) *Epistula ad ignotum*; b) *Fragmentum*; c) *Capita ascetica IV*; d) *Capita ascetica VII*. Infine i *Fragmenta in «Doctrina Patrum»*, curati da Diekamp<sup>121</sup>, sono novecentosettantasette citazioni di cui quattro vengono riconosciute proprie delle *Epistulae XII, XIII, XV* del monaco. In questo lavoro i frammenti verranno presi in considerazione per quanto riguarda la ricostruzione dell'autenticità delle opere del monaco analizzate di volta in volta.

---

<sup>118</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev 1917. Per un'accurata esposizione dei contenuti cfr. M. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, pp. 98-105 e pp. 159-162. Il testo di Epifanovič è stato completato dalla ricerca di Roosen nel 2001. Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001.

<sup>119</sup> Cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio M. Geerard, Thurnhout 1979, p. 448. Per un elenco analitico cfr. M. GATTI, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>120</sup> Cfr. Cfr. M. GITLBAUER, *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus Graecus 1809*, in «Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe» 28 (1878) la cui recensione è presente nel testo M. GATTI, *op. cit.*, p. 145.

<sup>121</sup> Cfr. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. Diekamp, Münster in Westfalen 1907. Per un elenco dettagliato dei frammenti cfr. M. GATTI, *op. cit.*, pp. 108-109.

## 2.1 Opere autentiche

I periodo (624 – 630 d.C.):

Dopo aver conosciuto nel 617/618 d.C. il monaco Anastasio l'Africano, suo discepolo e compagno di vita, tra il 624 d.C. e il 626 d.C. Massimo vive nel monastero di S. Giorgio a Cizico (attuale Erdeck), dove stringe rapporti con Sofronio. Nella tranquillità del monastero scrive le sue prime opere, e in seguito, a causa delle invasioni degli arabi, è costretto a ritornare in Africa centrale.

### *Capita de Caritate*

(626 d.C.)

È l'insieme di quattro centurie, ognuna di cento aforismi-sentenze sulla carità, secondo il modello usato da Evagrio Pontico, che non viene mai nominato esplicitamente dal monaco Massimo<sup>122</sup>. L'autore afferma nel *Prologo*, indirizzato ad Elpidio, destinatario anche del *Liber asceticus*, che questo discorso sull'amore, diviso in questo modo, raccoglie le dottrine fondamentali già presenti nei Santi Padri su tale tematica. Nel corso della successione degli aforismi, scritti in modo sintetico per consentire agli altri monaci la memorizzazione, vengono esaminati il peccato, le passioni, la virtù, la purificazione, la preghiera e vengono delineate le tappe della vita spirituale e della lotta ascetica. Non mancano accenni di tematiche di carattere teologico-metafisico quali la creazione, la positività degli enti creati, il male, la teologia apofatica e catafatica, la Trinità. Riguardo la collocazione di questa opera per quanto riguarda la data di composizione gli studiosi sono divisi: Sherwood<sup>123</sup>, concordando con von Balthasar<sup>124</sup>, preferisce collocarla nel primo periodo di attività del monaco a differenza di altri studiosi come Jankowiak e Booth<sup>125</sup> che preferiscono considerarla un'opera scritta dopo il 633 d.C. La teoria di Sherwood ci appare più plausibile in quanto le tematiche trattate in uno stato embrionale vengono riprese e approfondite nelle opere più mature.

**Edizioni:** Migne<sup>126</sup>, Geerard<sup>127</sup>; Aldo Ceresa-Gastaldo<sup>128</sup>;

---

<sup>122</sup> I numeri 100 e 4 sono molto significati: infatti il numero 100 richiama il numero "sacro" che si riferisce a Dio per mezzo della monade in quanto le decine e le centinaia hanno un'analogia con le unità corrispondenti; invece il numero 4 richiama, secondo Pegon, il numero dei Vangeli, fondati sulla legge dell'amore. Cfr. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, a cura di J. Pegon Paris 1945, p. 35.

<sup>123</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 26 num. 10.

<sup>124</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Herder 1941, p. 115.

<sup>125</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 28.

<sup>126</sup> Cfr. *PG* 90, 960-1073.

<sup>127</sup> Cfr. *CPG* 7693.

<sup>128</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*. Editi criticamente con introduzione, versione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.

**Studi:** Viller<sup>129</sup>; Sherwood<sup>130</sup>; Ceresa-Gastaldo<sup>131</sup>; Mahieu<sup>132</sup>; von Balthasar<sup>133</sup>; Dalmais<sup>134</sup>; Boronkai<sup>135</sup>; Thomson<sup>136</sup>; Vaniucci<sup>137</sup>; Artioli-Lovato<sup>138</sup>; Papanikolaou<sup>139</sup>; Wessels<sup>140</sup>.

**Traduzioni moderne:** Murawski<sup>141</sup>; Sherwood<sup>142</sup>; Pegon<sup>143</sup>.

---

<sup>129</sup> Cfr. M. VILLER, *Aux sources de la spiritualità de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930), pp. 156-184; pp. 239-268 e cfr. ID., *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930.

<sup>130</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

<sup>131</sup> Cfr. A. CESERA-GASTALDO, *Il Codice Vaticano Palatino Gr. 49 (fine IX secolo) contenente i «Capitoli sulla carità» di S. Massimo il Confessore*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, pp. 403-414; cfr. ID., *Die Überlieferung der Κεφάλαια περί αγάπης von Maximus Confessor auf Grund einiger alten Athoshandschriften*, in «Orientalia Christiana Periodica» 23 (1957), pp. 145-158 e cfr. ID., *Nuove ricerche sulla tradizione manoscritta dei Κεφάλαια περί αγάπης di S. Massimo il Confessore*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-kongresses München 1958*, München 1960, pp. 72-77.

<sup>132</sup> Cfr. G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957. Questo testo è rimasto inedito ed è ritenuto molto prezioso per le ricerche sul Confessore, per la sua recensione cfr. M. GATTI, *op. cit.*, p. 224.

<sup>133</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961.

<sup>134</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *L'heritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*, in AA. VV., *Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church Oxford 1963, Part II*, Belin 1966, pp. 356-362.

<sup>135</sup> Cfr. I. BORONKAI, *Übersetzungsfehler in Cerbanus'lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor*, in «Philologus» 115, 1971, pp. 32-45; ID., *Sprachliche Calques in einer lateinischen Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert (Cerbanus: Liber Hecatonadum De Caritate Maximi philosophi et monachi)*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 23, 1974, pp. 233-238 e cfr. ID., *Die Maximus-Übersetzung des Cerbanus (Lehren aus einer münchener Handschrift)*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 24 (1976), pp. 307-333.

<sup>136</sup> Cfr. F. J. THOMSON, *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture*, in «Slavica Gardensia» 5 (1978), pp. 107-139. Per lo studio dei *Cap. de car.* Cfr. *Ibidem*, pp. 112-113 e p. 132.

<sup>137</sup> Cfr. G. VANIUCCI, *Philokalia I. Testi di Ascetica e Mistica della Chiesa Orientale*, Firenze 1978. Viene presentata la traduzione di alcuni passi scelti dei *Cap. de car.* e dei *Cap. theol. et oec.* a partire da pp. 119 fino a pp. 145.

<sup>138</sup> Cfr. a cura di M. B. Artioli e F. M. Lovato, *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto*, Torino 1983.

<sup>139</sup> Cfr. A. PAPANIKOLAOU, *Learning How to Love: Saint Maximus on Virtue, in Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*. Belgrade 2013, pp. 239-250.

<sup>140</sup> Cfr. S. WELLES, *The Theology of Agape in Maximus the Confessor*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 55, 2011, pp. 319-342.

<sup>141</sup> Cfr. F. MURAWSKI, *Führer zu Gott. Eine Auswahl aus griechischen Kirchenschriftstellern in freier Übersetzung*, Mainz 1926, pp. 11-37.

<sup>142</sup> Cfr. A cura di P. Sherwood, ST. MAXIMUS THE CONFESSOR, *The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*, London 1955.

<sup>143</sup> Cfr. J. PEGON, *Centuries sur la charité*, Paris 2006.

*Expositio in Psalmum LIX*

(626 d.C.)

Breve opera di carattere esegetica in cui viene interpretato il *Salmo 59*, secondo il metodo allegorico, trattando con maggior attenzione i versetti del testo riguardo la virtù, l'ascesi, la vita cristiana e la Chiesa, con numerose allusioni alla simbologia numerica. La lettura allegorica, che Massimo ritiene superiore all'interpretazione letterale, come l'anima è preminente rispetto al corpo, non è ben riuscita in quanto manca un disegno unitario dell'esegesi.

**Edizioni:** Migne<sup>144</sup>; Geerard<sup>145</sup>; Van Deun<sup>146</sup>.

**Studi:** Cantarella<sup>147</sup>; Sherwood<sup>148</sup>; Sakvarelidze<sup>149</sup>.

**Traduzioni moderne:** Cantarella<sup>150</sup>.

*Ambiguorum liber*

Questa opera, ritenuta dagli studiosi la più famosa e la più speculativa in ambito filosofico, comprende *Ambigua ad Iohannem*, *Ambigua ad Thomam*, *Epistula secunda ad Thomam*. Gli *Ambigua ad Iohannem* risultano anteriori agli *Ambigua ad Thomam* e dall'epistola dedicatoria si ricava che il vescovo Giovanni di Cizico aveva chiesto a Massimo di mettere per iscritto ciò di cui avevano discusso insieme riguardo a passi, ritenuti difficili, di Gregorio di Nazianzo. Questa opera offre, in primo luogo, un dettagliato panorama diacronico delle edizioni degli *Ambigua*: quella di F. Combefis, erudito seicentesco, che non fu data alle stampe a causa della scomparsa dello studioso ed è oggi conservata nel ms. Paris, Archives Nationales, M. 834 (2292); quella di T. Gale, relativa a una sezione del testo e allocata in appendice alla sua pubblicazione del *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena (Oxford 1681); quella di F. Oehler (1857), la prima integrale (e tuttavia rappresentativa solo di una parte della tradizione), subito dopo (1860) confluita nell'opera del Migne (PG 91). Il meticoloso esame, in parallelo, di quest'ultima, del ms. di Combefis e della traduzione latina degli *Ambigua* svolta dall'Eriugena riporta in luce che il testo stabilito da Combefis risulta più ampio e completo rispetto all'edizione leggibile nella *Patrologia* (dalla quale diverge anche per un buon numero di lezioni esatte, puntualmente segnalate); e che lo studioso seicentesco esercitò la sua attività filologica sugli *Ambigua* anche

---

<sup>144</sup> Cfr. PG 90, 856-872;

<sup>145</sup> Cfr. CPG 7690.

<sup>146</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula esegetica duo*, ed. P. Van Deun, Turnhout 1990.

<sup>147</sup> Cfr. S. MASSIMO IL CONFESSORE, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1931, pp. 5-24.

<sup>148</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952).

<sup>149</sup> Cfr. N. SAKVARELIDZE, *Understanding Some Terms in Maximus the Confessor's Expositio Orationis Dominicae and its Gelati Translation*, in *Maximus the Confessor and Georgia*, London 2009, pp. 59-72.

<sup>150</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *op. cit.*, a cura di R. Cantarella, pp. 1-25.

avvalendosi della versione eriugeniana (letta nell'attuale ms. Paris, Bibl. de l'Arsenal, 237), che spesso veniva ritradotta in greco<sup>151</sup>.

### *Ambigua ad Iohannem*

(628-630 d.C.)

È compito di Massimo, che si dichiara umilmente incapace ed indegno, tentare di spiegare le brevi affermazioni di questo grande maestro Gregorio di Nazianzo. I temi prevalenti negli *Ambigua ad Iohannem* sono: 1) la *diabasis* dal mondo sensibile e temporale all'eterno e del ruolo centrale dell'Incarnazione di Cristo nel raggiungimento della partecipazione da parte dell'uomo della Trinità; 2) il problema della Trinità e della cristologia; 3) questioni antropologiche; 4) la teologia apofatica e catafatica; 5) la confutazione dell'Origenismo; 6) questioni di carattere esegetico.

### *Ambigua ad Thomam*

(630-634 d.C.)

Gli *Ambigua ad Thomam* molto più brevi rispetto ai primi e composti successivamente, sono una risposta a Tommaso di cinque passi oscuri di Gregorio di Nazianzo e uno di Dionigi Areopagita. Mentre le prime due questioni riguardano Dio stesso come Monade e come Triade, le altre hanno come tema principale le *energheiai* di Cristo, invece nell'ultimo capitolo, che tratta la quarta lettera di Dionigi Areopagita, spiega in quale senso Dio è uomo: Cristo è uomo non solo perché è causa degli uomini, ma anche perché è divenuto veramente uomo in modo miracoloso producendo nel mondo un'attività teandrica. In altri termini mentre per Dionigi il problema non era quello di precisare il rapporto tra due operazioni, ma di spiegare ai pagani come in Cristo, nel suo agire, si manifestino, strettamente congiunte, l'azione umana e quella divina, in Massimo, invece, si trova una riflessione molto ampia sul rapporto fra sostanza, potenza e operazione. Se Cristo è veramente uomo e Dio, deve agire divinamente e umanamente, perché la natura divina si manifesta nell'operazione: come prova di questa duplicità di operazioni Massimo presenta i miracoli e la Passione di Cristo.

---

<sup>151</sup> Cfr. C. MORESCHINI, *L'edizione inedita degli Ambigua ad Iohannem di Massimo il Confessore ad opera di Francesco Combefis*, in «*Editiones principes delle opere dei Padri Greci e Latini. Atti del Convegno di studi della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL)*, Firenze, 24-25 ottobre 2003», Firenze 2006, pp. 163-177.



*Epistula secunda ad Thomam*

(635/636 d.C.)

L'*Epistula secunda ad Thomam* è costituita da un'introduzione, tre aporie ed una conclusione. In risposta a Tommaso, ormai totalmente convinto precedentemente, che gli aveva chiesto ulteriori chiarimenti, Massimo riprende la prima, la terza e la quarta aporia ivi trattate. Dopo un'introduzione, che contiene attestazioni di stima nei confronti dell'interlocutore, a partire dal capitolo quarto Massimo affronta la prima aporia trattando della monade e della diade. A partire dall'ottavo capitolo viene ripresa a proposito dell'unione ipostatica delle due nature nel Verbo, la terza aporia riguardante Gregorio, con correzioni di errori di Severo e di Apollinare.

**Edizioni:** Migne<sup>152</sup>, Geerard<sup>153</sup>; Jeauneau<sup>154</sup>; Janssens<sup>155</sup>.

**Studi:** Gitlbauer<sup>156</sup>, Dräseke<sup>157</sup>; Sajdak<sup>158</sup>; Cappuyns<sup>159</sup>; Sherwood<sup>160</sup>; Candal<sup>161</sup>; von Ivánka<sup>162</sup>; Canart<sup>163</sup>; Riou<sup>164</sup>; Jeauneau<sup>165</sup>; Janssens<sup>166</sup>; Moreschini<sup>167</sup>;

---

<sup>152</sup> Cfr. PG 91, 1061-1417 per gli *Ambigua ad Ioannem*; PG 91, 1032-1060 per gli *Ambigua ad Thomam*.

<sup>153</sup> Cfr. CPG 7705.2 per gli *Ambigua ad Ioannem*; CCSG 48, 1-34 per gli *Ambigua ad Thomam* e cfr. CPG 7700 per *Epistula secunda ad Thomam*.

<sup>154</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scoti Eriugena latinam interpretationem*, ed. a cura di E. Jeauneau, CCSG-PB 18, Turnhout 1988.

<sup>155</sup> Cfr. ID., *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. a cura di B. Janssens, CCSG-PB 48, Turnhout 2002.

<sup>156</sup> Cfr. M. GITLBAUER, *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus Graecus 1809*, in «Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe» 28 (1878), pp. 1-110.

<sup>157</sup> Cfr. J. DRÄSEKE, *Maximus Confessor und Johannes Scotus Eriugena*, in «Theologische Studien und Kritiken» 84 (1911), pp. 20-60 e pp. 204-229.

<sup>158</sup> Cfr. J. SAJDAK, *Meletemata Patristica, I, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni, Scripsit J. Sajdak, Pars Prima, De codicibus scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni accedit Appendix de pseudo-gregorianis et Gregorii encomiis*, Cracovia 1914 e cfr. ID., *Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung*, in «Byzantinische Zeitschrift» 30 (1929-1930), pp. 268-274.

<sup>159</sup> Cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovain-Paris 1933; cfr. ID., *La «Versio Ambiguorum Maximi» de Jean Scot Érigène*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 30 (1963), pp. 324-329; cfr. ID., *Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime e Jean Scot Érigène et les «Scholiae» de Maxime le Confesseur*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 31 (1964), pp. 320-324 e pp. 122-124.

<sup>160</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955.

<sup>161</sup> Cfr. M. CANDAL, *La gracia increada del «Liber Ambiguorum» de San Máximo*, in «Orientalia Christiana Periodica» 27 (1961), pp. 131-149.

<sup>162</sup> Cfr. E. VON IVÁNKA, *Maximos der Bekenner. All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961.

<sup>163</sup> Cfr. P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur*, in «Byzantion» 34 (1964), pp. 415-445.

<sup>164</sup> Cfr. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973

<sup>165</sup> Cfr. É. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des «Ambigua» de Maxime le Confesseur. Thomas Gale (1636-1702) et le «Codex Remensis»*, in Aa. Vv., *Jean Scot Érigène et l'histoire de*

Harrington<sup>168</sup>; Benevich<sup>169</sup> Guiu<sup>170</sup>; Lauritzen<sup>171</sup>; Mueller-Jourdan<sup>172</sup>;  
Crawford<sup>173</sup>; Cooper<sup>174</sup>; Lollar<sup>175</sup>; Parsenions<sup>176</sup>;

**Traduzioni moderne:** von Ivánka<sup>177</sup>; Moreschini<sup>178</sup>;  
Lollar<sup>179</sup>; Costans<sup>180</sup>.

---

*la philosophie, Laon, 7-12 juillet 1975, Paris 1977, pp. 135-144; cfr. ID., Quisquiliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 45 (1978) pp. 79-128.*

<sup>166</sup> Cfr. B. JANSSENS, *Does the combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessors himself?*, in «Sacris erudiri» 42 (2003), pp. 282-286.

<sup>167</sup> Cfr. C. MORESCHINI, *L'edizione inedita degli Ambigua ad Iohannem di Massimo il Confessore ad opera di Francesco Combefis*, in «Editiones principes" delle opere dei Padri Greci e Latini. Atti del Convegno di studi della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Certosa del Galluzzo, Firenze, 24-25 ottobre 2003», Firenze 2006, pp. 163-177.

<sup>168</sup> Cfr. L. M. HARRINGTON, *Creation and natural contemplation in Maximus the Confessor's Ambiguum 10:19*, in Aa. Vv., *Divine creation in ancient, medieval, and early modern thought: essays presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*, Leiden 2007, pp. 191-212.

<sup>169</sup> Cfr. I. G. BENEVICH, *Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism. Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 104, 2009, pp. 5-15.

<sup>170</sup> Cfr. A. GUIU, *Christology and Philosophical Culture in Maximus the Confessor's Ambiguum 41*, in «Studia Patristica Vol. XLVIII: Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007. From the Fifth Century: Greek Writers, Latin Writer, Nachleben» Louvain 2010, pp. 111-116.

<sup>171</sup> Cfr. F. LAURITZEN, *Pagan Energies in Maximus the Confessor: the Influence of Proclus on ad Thomam 5*, in «Greek, Roman and Byzantine studies» 52, 2012, pp. 226-239.

<sup>172</sup> Cfr. P. MUELLER-JOURDAN, *Where and When as Metaphysical Prerequisites for Creation in Ambiguum 10*, in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18-21, 2012. Belgrade 2013, pp. 287-296.

<sup>173</sup> Cfr. K. C. CRAWFORD, *"Receptive Potency" in Ambigua ad Iohannem 20 of St. Maximus the Confessor*, in «Studia patristica» 68, 2013, pp. 313-324.

<sup>174</sup> Cfr. A. G. COPPER, *Maximus the Confessor's Letters to Thomas. A Review of the Most Recent Critical Text and English Translation*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 108, 2013, pp. 45-64.

<sup>175</sup> Cfr. J. LOLLAR, *To see into life of things: the contemplation of nature in Maximus the Confessor and his predecessors*, Turnhout 2013.

<sup>176</sup> Cfr. G. PARSENIIONS, *John the Evangelist as John the Forerunner? First Thoughts on the Use of Scripture in Ambiguum 21*, in *Ibidem*, pp. 261-270.

<sup>177</sup> Cfr. E. VON IVÁNKA, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus*, in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft» 8 (1958), pp. 23-49. In appendice l'autrice traduce cinque passi degli *Ambigua* :1) PG 91, 1216 A -1221 B; 2) PG 91, 1304 D- 1313 B; 3) PG 91, 1357 D- 1361 A; 4) PG 91, 1361 A – 1365 C; 5) PG 91, 1316 B – 1320 A.

<sup>178</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003.

<sup>179</sup> Cfr. MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas. Introduction, translation and notes*, a cura di J. Lollar, Turnhout 2010.

<sup>180</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol I – II, ed. and transl. N. Costans, Harvard 2014.

## II periodo (630-645 d.C.)

A partire dal 630 d.C. il monaco è in Africa, poi a Cartagine e dopo il 634 d.C. diventa discepolo di Sofronio in Palestina. Esprime pubblicamente la sua avversione verso il monoergetismo e il monotelismo nel 640 d.C. e poco dopo il 641 d.C. ritorna in Africa. Nel 645 d.C. disputa pubblicamente a Cartagine con Pirro, patriarca deposto di Costantinopoli a Roma.

### *Capita theologica et oeconomica*

(630-634 d. C.)

Questa raccolta di duecento pensieri è stata considerata da von Balthasar l'opera più profonda del monaco da noi posseduta e testimonianza di una "crisi origeniana" ai tempi della sua permanenza ad Alessandria<sup>181</sup>. Nel Codice 194, riprodotto anche da Migne<sup>182</sup>, Fozio riteneva che quest'opera fosse vicina nel genere letterario ai *Capita de caritate*, nei contenuti alle *Quaestiones ad Thalassium*<sup>183</sup>: infatti il genere apoftegmatico degli aforismi consente al monaco di variare e alternare gli argomenti che riguardano la teologia e l'incarnazione del figlio di Dio. Vengono ricordate dagli studiosi con la denominazione attribuita da von Balthasar *Capita gnostica*, titolo improprio che coincide con una raccolta dubbia pubblicata da Epifanovič, nel 1917 in base ad un codice di Mosca<sup>184</sup>. Gli argomenti sono diversi: infatti nella prima centuria il monaco tratta della natura divina e delle sue allegorie, invece la seconda centuria tratta dell'incarnazione del Verbo.

**Edizioni critiche:** Migne<sup>185</sup>; Geerard<sup>186</sup>;

**Studi:** Epifanovič<sup>187</sup>; Skutella<sup>188</sup>; von Balthasar<sup>189</sup>; Sherwood<sup>190</sup>; Dalmais<sup>191</sup>; Riou<sup>192</sup>; Declerck<sup>193</sup>.

---

<sup>181</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Komische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961, p. 486. L'interpretazione di von Balthasar, volta a riabilitare la figura del monaco considerato un mero compilatore, riguardo i *Capita theologica et oeconomica* tende a sottolineare quanto l'origenismo abbia determinato una lettura mitigata dell'*apokatastasis*. Concorda con il teologo moderno altri studiosi come Michaud, Gaith. Cfr. M. MICHAUD, *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase*, in «Revue Internationale de Theologie» 10 (1902), pp. 257-272 e cfr. V. GRUMEL, s. v. *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique, leurs preuves et leur histoire, commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, commencé sous la direction de É. Amann, tome X, partie I, Paris 1928, coll. 448-459.

<sup>182</sup> Cfr. PG 90, 1081.

<sup>183</sup> Cfr. PHOTIUS, *Bibliothèque. Tome III («Codices» 186-222)*, texte établi ed traduit per R. Henry, Paris 1962, pp. 74-89.

<sup>184</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp.33-56.

<sup>185</sup> Cfr. PG 90,1084-1173.

<sup>186</sup> Cfr. CPG 7694.

<sup>187</sup> Cfr. Nota 213.

**Traduzioni moderne:** Ceresa-Gastaldo<sup>194</sup>; von Balthasar<sup>195</sup>; Artioli-Lovato<sup>196</sup>.

*Quaestiones ad Thalassium*

(633/634 d.C.)

È uno dei capolavori del Confessore che appartiene al genere delle *quaestiones et responsiones*. Talassio Libico invia al monaco una serie di *quaestiones* su passi riguardanti la Scrittura a cui il monaco risponde. Benché Massimo aveva

---

<sup>188</sup> Cfr. F. SKUTELLA, *Ein Handschriften zu Maximus Confessor*, in «Byzantinische Zeitschrift» 28 (1928), p. 67. È un lavoro sul codice *Vallicellanus lat. D 43*, ff. 88-89 riporta solo un frammento della II *Centuria* dei *Cap. theol. et oec.*. Pur essendo uno studio di un frammento viene qui ricordato come inizio di una ricerca filologica del testo.

<sup>189</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau 1941. Il teologo moderno si occupa di determinare l'autenticità dei *Cap. theol. et oec.*, di rintracciare le fonti e i temi oltre di ricostruirne la data di composizione. I duecento pensieri vengono divisi in tre gruppi: *Origenistische Motive*, *Evagrianische Motive* e *Die Gegenmotive* in cui si esaminano i motivi origeniani ed evagriani nelle prime due parti, nell'ultima parte Balthasar esplicita la ripresa dei concetti tratti da Dionigi Areopagita da parte del Confessore e la sintesi che il monaco fa dei motivi origeniani ed evagriani. Balthasar divide le *Centurie* secondo gli argomenti in questo modo:

*I centuria:* capp. 1-10, Trascendenza di Dio e contingenza degli esseri;

capp. 11-29, il bene e i suoi opposti;

capp. 30-34, raffigurazioni allegoriche della perfezione;

capp. 35-70, la mistica allegoria del sabato;

capp. 71-100, realtà ed allegorie della salvezza.

*II centuria:* capp. 1-19, le varie tappe della perfezione;

capp. 20-25, il processo di divinizzazione;

capp. 26-47, il significato mistico dell'incarnazione e della risurrezione;

capp. 48-55, motivi allegorici dell'Antico Testamento;

capp. 56-100, i molteplici aspetti della Parola di Dio.

<sup>190</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 35 num. 37 e cfr. ID., *Maximus and Origenism.* Ἀρχὴ καὶ τέλος, in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress. München 1958*, München 1958, pp. 1-27. In questo articolo Sherwood esamina il rapporto fra Massimo e l'Origenismo, chiarendo sin da subito (pp. 1-4) le diverse accezioni con cui viene utilizzato il termine "origenismo" in modo da argomentare le divergenze tra lui e von Balthasar.

<sup>191</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*, in *Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1963*, Part II, *Patres Apostolici, Historica, Liturgica, Ascetica et Monastica*, Edited by F. L. Cross, Berlin 1966, pp. 356-362. In questo contributo l'autore esplicita che la dottrina origenista contenuta nelle *Cinque Centurie gnostiche* di Evagrio sia stata confutata da Massimo in questa opera prendendone completamente le distanze.

<sup>192</sup> Cfr. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

<sup>193</sup> Cfr. J. H. DECLERCK, *Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis*, in «Byzantion» 55 (1985), pp. 91-117.

<sup>194</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Il Dio-Uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, introduzione, traduzione e note di A. Ceresa-Gastaldo, Milano 1980.

<sup>195</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961. Nella seconda parte del volume *Texte und Studien*, il teologo moderno ripropone la traduzione del 1941 dei *Cap. theol. et oec.* (cfr. nota 218) con variazioni di carattere interpretativo ed elimina le considerazioni di carattere cronologico.

<sup>196</sup> Cfr. *La Filocalia*, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto, introduzione e note di M. B. Artioli e F. M. Lovato, volume II, Torino 1983, pp. 300-312.

promesso nel *Prologo* di presentare per ciascuna domanda una *responsio* concisa, tale promessa è stata mantenuta solo nelle prime *quaestiones*. Infatti le spiegazioni di Massimo non si attengono alle spiegazioni letterali dei versetti, né a spiegazioni solo allegoriche, vanno molto lontano dal testo che finisce per essere solo un pretesto di lettura filosofica di un percorso ascetico. Scritte molto probabilmente dopo gli *Ambigua* ma il *terminus ante quem* è forse l'assenza della discussione riguardo le operazioni di Cristo.

**Edizioni:** Migne<sup>197</sup>; Geerard<sup>198</sup>; Laga-Steel<sup>199</sup>.

**Studi:** Bardy<sup>200</sup>; Hausherr<sup>201</sup>; Sherwood<sup>202</sup>; von Balthasar<sup>203</sup>; Meyvaert<sup>204</sup>; Duval<sup>205</sup>; Croce<sup>206</sup>; Schamp<sup>207</sup>; Laga<sup>208</sup>; Blowers<sup>209</sup>; Laga<sup>210</sup>; Blowers-Wilken<sup>211</sup>; Wallace<sup>212</sup>.

---

<sup>197</sup> Cfr. *PG* 90, 244-785.

<sup>198</sup> Cfr. *CPG* 7688.

<sup>199</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga e C. Steel, I vol. Turnhout 1980 e II vol. Turnhout 1990.

<sup>200</sup> Cfr. G. BARDY, *La Littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte (Suite et fin)*, in «Revue biblique» 42 (1933), pp. 328-352.

<sup>201</sup> Cfr. I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952.

<sup>202</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952) e ID., *Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the «Quaestiones ad Thalassium»*, in «Orientalia Christiana Periodica» 24 (1958), pp. 202-207

<sup>203</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Komische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsielsielden 1961.

<sup>204</sup> Cfr. P. MEYVAERT, *The Exegetical Treatises of Peter Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the «ad Thalassium» of Maximus the Confessor*, in «Sacris Erudiri» 14 (1963), pp. 130-148.

<sup>205</sup> Cfr. Y. M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, II vol., Paris 1973, pp. 381-385.

<sup>206</sup> Cfr. V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di Massimo il Confessore*, Milano 1974.

<sup>207</sup> Cfr. J. SCHAMP, *Maxime le Confesseur et Photios. À propos d'une édition récente des Quaestiones à Thalassium*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 60 (1982), pp. 163-176.

<sup>208</sup> Cfr. C. LAGA, *Maximi Confessoris ad Thalassium Quaestio 64. Essai de lecture*, in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth Birthday*, Leuven 1985, pp. 203-215.

<sup>209</sup> Cfr. P. M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones Ad Thalassium*, Notre Dame 1991.

<sup>210</sup> Cfr. C. LAGA, *A complete Graeco-Latin Index of Maximus Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, in *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*, ed. J. McEvoy and M. Dunne, Leuven 2002, pp. 169-182.

<sup>211</sup> Cfr. P. M. BLOWERS AND R. L. WILKEN, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from St. Maximus the Confessor*, Crestwood 2003. La monografia propone la traduzione di alcune opere del Monaco quali: *Ambigua* 7, 8, e 42; le *QTh* I, II, VI, XVII, XXI, XXII, XLII, LX, LXI, LXIV e l'*Opusculum theol. et pol.* 6 per esplicitare il principio e il fine delle creature razionali; in che modo il Creatore mette ordine a partire dall'esistenza del corpo; Gesù Cristo e le leggi; sull'utilità delle passioni; sulla conservazione di Dio e la sua presenza nell'Universo; sulla grazia del Battesimo; sul progresso spirituale secondo virtù; sulle passioni umane di Cristo, il nuovo Adamo che "divenne peccato"; sul Mistero Cosmico di Gesù Cristo; sull'eredità della

**Traduzioni moderne:** Argyriou<sup>213</sup>; von Ivánka<sup>214</sup>; Ceresa-Gastaldo<sup>215</sup>; Vinel<sup>216</sup>.

*Quaestiones et dubia*

(633/634 d.C.)

Opera che fa parte del genere letterario delle *questiones et responsiones*, genere letterario che presenta il tema esposto nella maggior parte dei casi sotto forma di domanda, e la risposta che è molto breve. Sono circa 195 *questiones* caratterizzate da un'esegesi anagogica, di cui solo quarantasette contenute nell'edizione del Migne. Secondo Declerck quest'opera risulta poco profonda sia formalmente sia speculativamente rispetto alle altre opere dello stesso genere, molto probabilmente perché era un'opera preparatoria rispetto all'*Ambiguorum liber* e alle *Quaestiones ad Thalassium*.

**Edizioni:** Migne<sup>217</sup>; Geerard<sup>218</sup>; Declerck<sup>219</sup>.

**Studi:** Epifanovič<sup>220</sup>; Bardy<sup>221</sup>; Sherwood<sup>222</sup>; Giannelli<sup>223</sup>; Riedinger<sup>224</sup>; Geerard<sup>225</sup>; Declerck<sup>226</sup>; Follieri<sup>227</sup>.

---

trasgressione di Adamo; sul profeta Giona e l'Economia della salvezza e infine sulle due volontà di Cristo in agonia del Getsemani.

<sup>212</sup> Cfr. J. D. WALLAS, *Virtue and Knowledge as the Hermeneutical Key for Unlocking Maximus the Confessor's "Quaestiones ad Thalassium"*, (Dissertation pp. 254, ISBN 9781303129353), United States 2013.

<sup>213</sup> Cfr. A. ARGYRIOU, *Saint Maxime le Confesseur. Le Mystère du Salut*, textes traduit et présentés avec une introduction de I. H. Dalmais, Namur 1964. Dopo le prime pagine di introduzione approfondita di Dalmais (pp. 7-57), che presenta la biografia, le opere e la dottrina spirituale del monaco, Argyriou sceglie di presentare alcuni passi delle *QTh* per esporre l'antropologia, la cristologia, le vie ascetiche e la teologia della salvezza secondo il Confessore. Il testo è diviso in tre parti: la prima delinea l'insegnamento antropologico e cristologico; la seconda il rapporto tra Dio e l'universo, le "tre leggi", la teologia del tempo e infine la terza delinea le sintesi cosmico-antropologiche nell'ambito ecclesiale.

<sup>214</sup> Cfr. E. VON IVÁNKA, *Maximos der Bekenner. All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961, pp. 50-55; pp. 70-85.

<sup>215</sup> Cfr. A. CERESA-GASTALDO, *Il motivo del sangue in Massimo Confessore*, in *Atti della settimana «Sangue e antropologia nella letteratura cristiana» (Roma 29 novembre – 4 dicembre 1982)*, a cura di F. Vattioni, Roma 1983, pp. 1421-1431. L'autore espone i valori semantici del termine *haima* e alle pagine 1428-1429 traduce la *QTh* XXXV che riprende e approfondisce un anno più tardi nell'articolo ID., *Agonia e sangue di Gesù nel Getsemani*, in «Sangue e antropologia nella liturgia» II, Roma 1984, pp. 571-579.

<sup>216</sup> Cfr. MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios 1- 40*. Introduction et notes par Jean-Claude Larchet, traduction par Françoise Vinel, Paris 2010 e ID., *Questions à Thalassios 41-55*, Introduction et notes par Jean-Claude Larchet, traduction par Françoise Vinel, Paris 2012.

<sup>217</sup> Cfr. *PG* 90, 785-856.

<sup>218</sup> Cfr. *CPG* 7689.

<sup>219</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia*, ed. J. H. Declerck, Turnhout 1982.

<sup>220</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917).

<sup>221</sup> Cfr. G. BARDY, *La Littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte (Suite et fin)*, in «Revue biblique» 42, 1933, pp. 328-352.

<sup>222</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

**Traduzioni moderne:** Prassas<sup>228</sup>.

*Liber asceticus*

(633/634 d.C.)

Questo dialogo tra un giovane monaco ed un anziano ha come argomento l'ascesi e la vita cristiana. Secondo Sherwood può essere suddiviso in due parti: nella prima (capitoli 1-26) i due monaci dialogano sulla salvezza, come scopo dell'Incarnazione, invece nella seconda (capitoli 27-45) il monaco giovane chiede il perché non possiede compunzione e l'anziano monaco si dilunga in un monologo per spiegargli le cause, quali mancanza di timore di Dio, negligenza, disobbedienza e fede priva di opere<sup>229</sup>. Fin dalle prime righe il monaco anziano esplicita al monaco giovane che la salvezza dell'uomo è lo scopo dell'Incarnazione, realizzabile solo attraverso la pratica dei comandamenti e l'esercizio della virtù, strumenti indispensabili per conformarsi a Cristo (capitoli 1-5). Infatti l'uomo solo se segue l'esempio della vita di Cristo (capitoli 10-13), di Paolo e degli Apostoli (capitoli 14-16) con la pratica dei comandamenti, sintesi dell'amore di Dio e del prossimo, potrà essere salvato. Occorre che il cristiano, dunque, ami gli altri uomini e perdoni i suoi nemici (capitolo 17), acquisti la temperanza e le altre virtù, quali amore, padronanza di sé e preghiera ininterrotta (capitoli 18-26). Dopo il monologo (capitoli 27-37) e dopo una lunga invocazione

---

<sup>223</sup> Cfr. C. GIANNELLI, *Una «editio maior» delle «Quaestiones et dubia» di S. Massimo il Confessore?*, in Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Athenai 1956, pp. 100-111.

<sup>224</sup> Cfr. U. RIEDINGER, *Die «Quaestiones et dubia» (Erotapokriseis) des Maximus Homologetes in Codex Vaticanus Graecus 1703 (s.10)*, in «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 90, 1966, pp. 260-276.

<sup>225</sup> Cfr. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio a cura di M. Geerard, Thurnhout 1979.

<sup>226</sup> Cfr. J. H. DECLERK, *Remarques sur la tradition du «Physiologus» Grec.*, in «Byzantion» 51, 1981, pp. 148-158; cfr. ID., *Un manuscript peu connu, le «Londinensis Brit. Libr. Add. 17472»*, in «Byzantion» 51, 1981, pp. 484-501; cfr. ID., *La tradition des Questions et Dubia de S. Maxime le Confesseur*, in AA. VV., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 85-96 e cfr. ID., *Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis*, in «Byzantion» 55, 1985, pp. 91-117.

<sup>227</sup> Cfr. E. FOLLIERI, *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e di paleografia*, Roma 1997, pp. 141-150.

<sup>228</sup> Cfr. MAXIMUS THE CONFESSOR, *Questions and Doubts*, trans. D. D. Prassas, Dekalb 2010. Prassas inizia la sua introduzione con un breve racconto dei particolari piuttosto oscuri della vita di Massimo, dando maggior peso alla tradizione vita greca, che riporta un ambiente costantinopolitano per l'educazione e l'istruzione di Massimo, piuttosto che alla *Vita siriaca* cronologicamente precedente e pubblicata da Sebastian Brock nel 1973, che sostiene la nascita del monaco in Palestina e la sua formazione spirituale origenista in monastero. Secondo l'autrice in questa opera si riconosce l'influenza evidente e innegabile di Origene e Evagrio, e soprattutto Didimo il Cieco, ma osserva che vi è un solo riferimento diretto alla dottrina di Origene nella *quaestio* 19, che tratta di utilizzo di Gregorio di Nissa dell'*apokatastasis*. In altri termini le pretese della *Vita siriaca* riguardanti la formazione intellettuale di Massimo e la sua adesione all'origenismo vengono rifiutate (p.13). L'opera, dunque, risulta una contemplazione teorica del significato interiore della Scrittura e la sua applicazione alle pratiche ascetiche dei monaci (cfr. pp. 21-37).

<sup>229</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 99-100.

alla misericordia divina da parte dell'anziano monaco (capitoli 37-39), il giovane scoppia in lacrime perché dubita della propria salvezza e chiede che cosa deve fare (capitolo 40). L'anziano esorta il giovane a convertirsi e ad avere fiducia nel perdono, nonché a combattere senza sosta i nemici (capitoli 41-45). Il dialogo, chiaro e privo di erudizione, ha spinto lo studioso Dalmais a ritenerlo un'opera matura dell'ultimo periodo del Confessore<sup>230</sup>, invece ha spinto Sherwood a ritenerla acerba e forse scritta intorno al 626 d.C.<sup>231</sup>. Secondo gli studiosi M. Jankowiak e P. Booth, il Confessore non ha potuto scrivere questo dialogo durante il periodo dell'esilio come sostiene Dalmais per una serie di ragioni: la semplicità della prosa non risulta in contrasto con il resto del *corpus* quanto piuttosto risponde alla forma letteraria del dialogo; non è credibile che durante il periodo dell'esilio il Confessore abbia partorito quest'opera così densa di significati teologici, ma è molto più convincente supporre che sia stata scritta intorno al 633-634 d.C., visto la mancanza di riferimenti impliciti ed espliciti ad avvenimenti contemporanei. Inoltre la tesi di Sherwood non è ugualmente accettabile perché manca ogni tipo di riferimento al contesto cristologico tipico delle opere del primo periodo (come l'*Or. dom.*) e ogni rimando alla polemica cristologica monoteletica<sup>232</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>233</sup>, Van Deun<sup>234</sup>.

**Studi:** Dalmais<sup>235</sup>; Geerard<sup>236</sup>; Geanakoplos<sup>237</sup>; Crîșmăreanu<sup>238</sup>.

**Traduzioni:** Sherwood<sup>239</sup>, Garbas<sup>240</sup>; Murawski<sup>241</sup>; Cantarella<sup>242</sup>; Hermann<sup>243</sup>; Dal Pra<sup>244</sup>; Deseille<sup>245</sup>; Ceresa-Gastaldo<sup>246</sup>; Gysens<sup>247</sup>.

<sup>230</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le "Liber Asceticus"*, in «Irénikon» 26 (1953), pp. 17-39.

<sup>231</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 26.

<sup>232</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 28.

<sup>233</sup> Cfr. PG 90, 912-956.

<sup>234</sup> Cfr. CPG 7692.

<sup>235</sup> Cfr. nota 218.

<sup>236</sup> Cfr. *Clavis Patrum Graecorum, volumen III, a Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio* M. Geerard, Turnhout 1979, pp. 431-450.

<sup>237</sup> Cfr. D. J. GEANAKOPOLOS, *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West*, in «Church History» 38 (1969), pp. 150-163.

<sup>238</sup> Cfr. F. CRÎȘMĂREANU, «Liber asceticus»: o lectură anagorică a Scripturii, in «Classica et Cristiana» 9 (2014), pp. 57-83.

<sup>239</sup> Cfr. ST. MAXIMUS THE CONFESSOR, *The Ascet Life, The Four Centuries on Charity*, transl. and annot. by P. Sherwood, London 1955.

<sup>240</sup> Cfr. M. GARBAS, *Des heiligen Maximus Confessor Buch vom geistlichen Leben (Liber asceticus)*, aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Breslau 1925.

<sup>241</sup> Cfr. F. MURAWSKI, *Führer zu Gott. Eine Auswahl aus griechischen Kirchenschriftstellern in freier Übersetzung*, Mainz 1926.

<sup>242</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1931.

<sup>243</sup> Cfr. B. HERMANN, *Weisheit, die betet. Maximus, der Bekenner, 580-662*, Würzburg 1941.

<sup>244</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Il libro ascetico*, traduzione dal greco e introduzione a cura di M. Dal Pra, Milano 1944.



*Opusculum theologicum et polemicum XIV variae definitiones*

(633/634 d.C.)

Il quattordicesimo trattato degli *Opuscula theologica et polemica*, scritti dal monaco Massimo in epoche diverse e ordinati da Combefis e Migne, contiene diciannove definizioni non numerate nel testo riguardo i problemi trinitari e cristologici fondamentali per le controversie cristologiche del tempo. Tra le varie definizioni risultano interessanti quella di δύναμις legata al termine ἐνέργεια e di θέλημα distinta in volontà naturale e volontà gnomica. L'acume delle definizioni e la terminologia utilizzata ricordano l'*Or. Dom.*, l'*Ep. II*, *Opusc. XVIII* e *Myst.*, e colloca la scrittura di questo *opusculum* poco prima l'emanazione dell'*Ekthesis* (636 d.C.).

**Edizioni:** Migne<sup>248</sup>; Epifanovič<sup>249</sup>; Geerard<sup>250</sup>; Roosen<sup>251</sup>.

**Studi:** Diekamp<sup>252</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>253</sup>, De Angelis<sup>254</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XVIII unionum definitiones*

(634/635 d.C.)

Questa trattato teologico e polemico contiene dodici definizioni non numerate nel testo riguardo i diversi tipi di unione. Secondo Sherwood la prima, la seconda, l'undicesima e la dodicesima definizione hanno come argomento l'unione essenziale e ipostatica, che si riscontra in Leonzio di Bisanzio. In base a questa analogia, lo studioso colloca la composizione del trattato intorno al 626/633

---

<sup>245</sup> Cfr. P. DESEILLE, *L'Évangile au désert. Des premiers moines à Saint Bernard*, Paris 1965, pp. 161-191.

<sup>246</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, pp. 23-62.

<sup>247</sup> Cfr. S. GYSENS, *Les traductions latines du Liber asceticus (CPG 7692) de saint Maxime le Confesseur*, in «Augustiniana» 46 (1996), pp. 311-338.

<sup>248</sup> Cfr. *PG* 91, 149 B- 153B.

<sup>249</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 68-70.

<sup>250</sup> Cfr. *CPG* 7697.14 e 77707.21.

<sup>251</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001, p. 5.

<sup>252</sup> Cfr. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. Diekamp, Münster in Westfalen 1907, p. 256.

<sup>253</sup> Cfr. SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscles théologiques et polémiques*, introduction par J. C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris 1998, p.33. Da qui in poi abbreviato J. C. LARCHET (1998).

<sup>254</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici e polemici*, a c. di B. De Angelis, Bologna 2007, pp. 59-61. Da qui in poi abbreviato B. DE ANGELIS (2007).

d.C.<sup>255</sup> a differenza degli studiosi Jankowiak e Booth, secondo cui la composizione risale al 634/635 d. C.. Infatti la terza definizione, che riguarda l'unione secondo la relazione e secondo le γνῶμαι in un'unica volontà, è analoga a quanto viene affermato sullo stesso argomento da Sofronio nella *Lettera Sinodale* del Sesto Concilio Ecumenico, scritta intorno al 634/635 d.C.<sup>256</sup>. Il linguaggio utilizzato dal monaco ricorda molto la *II Epistula* e l'*Orationis dominicae expositio*, oltre che l'*Opusculum theologicum et polemicum XIV*.

**Edizioni:** Migne<sup>257</sup>, Van Deun<sup>258</sup>.

**Studi:** Van Deun<sup>259</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>260</sup>, De Angelis<sup>261</sup>.

### *Orationis dominicae expositio*

(636 d.C.)

Questo commentario, definito da Madden «un'opera d'arte»<sup>262</sup>, espone brevemente gli elementi costitutivi della preghiera *Padre nostro*. Nel *Prologo* si legge che la preghiera presa in considerazione è una sintesi criptica della Rivelazione, ma chiara per coloro che hanno uno spirito saldo. Essa, in altri termini, risulta un compendio di tutto ciò di cui il Verbo di Dio è artefice, nel momento in cui si incarna<sup>263</sup>. Il testo oltre il *Prologo*<sup>264</sup> è costituito da due parti fondamentali, la prima dedicata alla κένοσις<sup>265</sup>, la seconda dedicata al commento vero e proprio alla preghiera<sup>266</sup> e infine da una conclusione<sup>267</sup> che augura la sottrazione dell'uomo alle lusinghe del maligno<sup>268</sup>. Dopo un'ampollosa professione di umiltà, tipicamente bizantina, il monaco afferma che se scopo della volontà divina è la deificazione dell'uomo e scopo del pensiero divino è condurre la nostra vita alla propria *enthélechia*, è necessario conoscere e praticare la preghiera di Cristo<sup>269</sup>. La preghiera rivela la teologia, la filiazione divina nella

<sup>255</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 30.

<sup>256</sup> Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), pp. 34-35.

<sup>257</sup> Cfr. *PG* 91, 213 A-216 A.

<sup>258</sup> Cfr. *CPG* 7697.18.

<sup>259</sup> Cfr. P. VAN DEUN, *L'Unionium definitiones attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition du traité*, in «Revue des Études Byzantines» 58 (2000), pp. 123-147.

<sup>260</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 20.

<sup>261</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), p. 34.

<sup>262</sup> Cfr. N. MADDEN, *The Commentary on the Pater Noster. An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Cofesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg Suisse 1982, pp. 147-155, cit. p. 148.

<sup>263</sup> Cfr. *PG* 90, 876 A.

<sup>264</sup> Cfr. *PG* 90, 872 D – 876 C.

<sup>265</sup> Cfr. *PG* 90, 876 C – 884 A.

<sup>266</sup> Cfr. *PG* 90, 884 A – 905 B.

<sup>267</sup> Cfr. *PG* 90, 905 B- 909A.

<sup>268</sup> Questa suddivisione si deve allo studio di Riou, che propone una penetrante traduzione (cfr. nota num. ), suddivisione ripresa da Ceresa-Gastaldo (cfr. nota num), che tuttavia viene rielaborata in modo più analitico con l'aggiunta dei sottoparagrafi.

<sup>269</sup> Cfr. *PG* 90, 875 A-876 A.

grazia, l'equivalenza con gli angeli, la partecipazione alla vita eterna, il rinnovamento della natura, la dissoluzione della legge del peccato e l'essere liberati dal male. Vengono trattati i sette doni misteriosi: la santificazione del nome del Padre, la venuta del Regno del Signore, la realizzazione della sua volontà, la richiesta del pane quotidiano, la richiesta del perdono, il non essere indotti in tentazione e l'essere liberati dal male. Infine Cristo è dichiarato come modello di salvezza, che attraverso l'Incarnazione e la Croce ha liberato l'uomo dal peccato e gli ha consentito la deificazione della grazia.

**Edizioni:** Migne<sup>270</sup>; Geerard<sup>271</sup>; Van Deun<sup>272</sup>.

**Studi:** Hermann<sup>273</sup>; Sherwood<sup>274</sup>; Dalmais<sup>275</sup>; Riou<sup>276</sup>; Ceresa-Gastaldo<sup>277</sup>; Madden<sup>278</sup>; Touraille<sup>279</sup>; Capello<sup>280</sup>; Choi<sup>281</sup>.

**Traduzioni moderne:** Hermann<sup>282</sup>; Riou; Ceresa-Gastaldo; Touraille; Capello; Argbarate<sup>283</sup>.

### *Mystagogia*

(636-640 d.C.)

In questo commentario ascetico, costituito da ventiquattro capitoli, il monaco Massimo ha l'intenzione, come afferma nel *Prologo*, di narrare quanto riferitogli da un μακάριος γέρων sulla Santa Chiesa<sup>284</sup>. La Chiesa, infatti, viene descritta

---

<sup>270</sup> Cfr. PG 90, 872-909.

<sup>271</sup> Cfr. CPG 7691.

<sup>272</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula exegetica duo*, ed. P. Van Deun, Turnhout 1990.

<sup>273</sup> Cfr. B. HERMANN, *Weisheit, die betet. Maximus, der Bekenner, 580-662*, Würzburg 1941.

<sup>274</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 35 num. 37.

<sup>275</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 29 (1953), pp. 123-159.

<sup>276</sup> Cfr. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

<sup>277</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1979.

<sup>278</sup> Cfr. Nota num. 323.

<sup>279</sup> Cfr. J. TOURAILLE, *Centuries sur l'amour; Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu ; Brève interprétation de la prière du "Notre Père"*, Abbaye de Bellefontaine 1985.

<sup>280</sup> Cfr. A. L. CAPELLO, *Das Vater unser : kurze Auslegung für einen Freund Christi*, Logiceum Capella 1985.

<sup>281</sup> Cfr. M. J. CHOI, *Spiritual theology of the Lord's Prayer according to Maximus the Confessor*, Thesis (Ph. D.) - Dallas Theological Seminary, Dallas (Tex.). Summary in : DAI-A 2002-2003 63 (3) : 1001.

<sup>282</sup> Cfr. B. HERMANN, *Weisheit, die betet. Maximus, der Bekenner, 560-662*, Würzburg 1941.

<sup>283</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Dibálogo ascético, Centurias sobre la caridad, Interpretación del Padre Nuestro*, introducción, traducción y notas de P. Argbarate, Madrid 1997.

<sup>284</sup> Riguardo il μακάριος γέρων gli studiosi hanno avanzato molte ipotesi: secondo Nikolau il monaco Massimo si riferisce a Dionigi Areopagita o ad una persona conosciuta direttamente

secondo il piano cosmologico come immagine di Dio, ma più specificamente come immagine del mondo, in quanto costituita da esseri visibili e invisibili (capitoli 1-2) e come immagine del mondo sensibile (capitolo 3) per la presenza della navata e del santuario, e viene descritta secondo il piano antropologico come uomo, costituito da anima (rappresentata dal santuario), da mente (rappresentato dall'altare) e dal corpo (rappresentato dalla navata) (capitoli 4-5). In altri termini l'uomo, creato da Dio, risulta essere cosmo così come il cosmo l'uomo (capitolo 7), nonché immagine della Scrittura, il cui corpo è l'Antico Testamento e l'anima il Nuovo Testamento (capitolo 6). La Chiesa, dunque, si fonda sulla liturgia eucaristica, la cui partecipazione è essenziale per essere invasi dall'amore di Dio (capitolo 24). La liturgia inizia con l'ingresso del vescovo che simboleggia la venuta di Cristo nel mondo (capitolo 8), presuppone l'ingresso del popolo, che convertitosi ritorna a Dio (capitolo 9). Essa prevede le letture dei libri sacri e del Vangelo, i canti, la proclamazione della pace e il monaco ne specifica la sua interpretazione allegorica (capitoli 10-14) così come esplicita il significato della chiusura delle porte dopo la lettura del Vangelo, l'ingresso dei Santi misteri, la recita del *Padre Nostro* (capitoli 15-21). Il monaco conclude il suo commento con la convinzione che i riti ecclesiastici conducono l'anima alla perfezione (capitoli 22-23). Riguardo la data di composizione Sherwood e Bornet ritengono che sia intorno il 628-630 d. C, invece Dalmais la fa risalire intorno al 632-634d.C.<sup>285</sup>. Risultano molto più convincenti le ipotesi avanzate da M. Jankowiak e P. Booth, secondo cui la presenza della singola identità della γνώμη è coerente con altre opere di questo periodo come l'*Or. dom.*, l'*Ep. II* e gli *Opusc. XIV e XVIII*<sup>286</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>287</sup>; Sotiropoulos<sup>288</sup>; Boudignon<sup>289</sup>.

**Studi:** Pétridès<sup>290</sup>; Sherwood<sup>291</sup>; Dalmais<sup>292</sup>; Bornet<sup>293</sup>; Stead<sup>294</sup>; Nikolau<sup>295</sup>; Taft<sup>296</sup>.

---

durante il soggiorno a Crisipoli o nel monastero di San Giorgio a Cizico; secondo Sherwood e Dalmais, a Sofronio di Gerusalemme. Cfr. Studi.

<sup>285</sup> cfr. Studi.

<sup>286</sup> Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), p. 30.

<sup>287</sup> Cfr. *PG* 91,657-717.

<sup>288</sup> Cfr. C. G. SOTIROPOULOS, *Ἡ Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Athenai 1978.

<sup>289</sup> Cfr. *CPG* 7704.

<sup>290</sup> Cfr. S. PÉTRIDÈS, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le bibliothécaire*, in «Revue de l'Orient chrétien» 10 (1905), pp. 289-313 e pp. 350-364.

<sup>291</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 32 num. 27.

<sup>292</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *Place de la «Mystagogie» de saint Maximele Confesseur dans la théologie liturgique Byzantine*, in *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1959*, Part III, *Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica*, ed. By F. L. Cross, Berlin 1962, pp. 277-283; cfr. ID., *Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S.Maxime le Confesseur*, in *Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1971*, Part II, *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, ed. by E. A. Livingstone, Berlin 1975, 143-153 e cfr. ID., *Mystère liturgique et divinization dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, in *Epectasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 55-62.

<sup>293</sup> Cfr. R. BORNET, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle*, Paris 1966; cfr. ID., *Explication de la liturgie et interpretation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur*,

**Traduzioni moderne:** Cantarella<sup>297</sup>; Lot-Borodine<sup>298</sup>; Stead<sup>299</sup>.

*Computus ecclesiasticus*

(ottobre 640 d. C. - Febbraio 641d. C.)

Dedicata al patrizio Pietro<sup>300</sup>, questa introduzione si occupa del calcolo delle feste cristiane e della cronologia biblica e pagana. Massimo mira a stabilire un vero computo pasquale, sulla base delle tre date del calendario ebraico, tra cui la data del Yom Kippur, l'inizio della Quaresima e della Pasqua. La scelta del monaco per il computo pasquale corrisponde con il 27 settembre, data nel calendario liturgico alessandrino, precisamente dall'Annunciazione a Zaccaria, che è di sei mesi prima della Annunciazione alla Vergine, polemizzando contro il sistema di calcolo di riferimento e facendo riferimento al ciclo lunare. Ritenuto dagli studiosi un lavoro unitario e coerente<sup>301</sup>. Per quanto riguarda la data di composizione, Massimo ci informa di essere nel trentunesimo anno dell'impero di Eraclio, centocinquantesimo anno diocleziano<sup>302</sup>: visto che il trentunesimo anno dell'impero di Eraclio inizia il 5 ottobre 640 d.C. e che la morte dell'imperatore avviene l'11 febbraio 641 d. C., è preferibile considerare la composizione del *Computus* in questo lasso di tempo.

**Edizioni:** Migne<sup>303</sup>; Geerard<sup>304</sup>.

**Studi:** Lempire<sup>305</sup>.

---

in *Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1967*, Part I, *Editiones, Critica, Philologica, Biblica, Historica, Liturgica et Ascetica*, ed. by F. L. Cross, Berlin 1970, pp. 323-327 e cfr. ID., *L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance. Le témoignage des Commentaires mystagogiques du VII au XV siècle*, in *Eucharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, II, Paris 1970, pp. 241-263.

<sup>294</sup> Cfr. J. STEAD, *The Image of Man*, in «The Downside Review» 92 (1974), pp. 233-238.

<sup>295</sup> Cfr. T. NIKOLAU, *Zur Identität des μακάριος γέρον in der Mystagogia von Maximus dem Bekenner*, in «Orientalia Christiana Periodica» 49 (1983), pp. 407-418.

<sup>296</sup> Cfr. R. F. Taft, *Is the liturgy described in the «Mystagogia» of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or neither?*, in «Bollettino della Badia di Grottaferrata» 3 (2010), pp. 247-295.

<sup>297</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1931.

<sup>298</sup> Cfr. M. LOT-BORODINE, *Mystagogie de Saint Maxime*, in «Irèkon» 13 (1936), pp. 466-472; pp. 595-597; pp.717-720; cfr. ID., *Mystagogie de Saint Maxime*, in «Irèkon» 14 (1937), pp. 66-69;182-185; 282-284; 444-448 e cfr. ID., *Mystagogie de Saint Maxime*, in «Irèkon» 15 (1938), pp. 71-74; 185-186; 276-278; 390-391; 488-492.

<sup>299</sup> Cfr. J. STEAD, *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The «Mystagogia» of St. Maximus the Confessor*, Traslated, with Historical Note and Commentaries, Maassachusetts 1982.

<sup>300</sup> Cfr. PG 19, 1217 B e cfr. C. ZUCKERMAN, *La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine*, in «Antiquité Tardive» 10 (2002), pp. 169-175.

<sup>301</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 39.

<sup>302</sup> Cfr. PG 19, 1270 D- 1217 A.

<sup>303</sup> Cfr. PG 19, 1217-1280.

<sup>304</sup> Cfr. CPG 7706.

<sup>305</sup> Cfr. J. LEMPIRE, *Le calcul de la date de Paques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre*, in «Byzantion» 77 (2007), pp. 267-304.

*Opusculum theologicum et polemicum II ad eundem ex tractatu de operationibus  
et voluntatibus*

*Opusculum theologicum et polemicum III ex eodem tractatu 51*

(640- giugno/luglio del 643 d. C.)

Questi due *Opuscula*, pervenuti non integralmente ma in solo tre frammenti, vengono considerati complementari: infatti hanno come argomento le operazioni e le volontà di Gesù Cristo e si esprimono contro Severo e Nestorio. Le tesi cristologiche di costoro creavano confusione, specialmente negli ambienti monastici dove non c'era una grossa preparazione teologica. Infatti Nestorio difese l'umanità di Gesù contro la corrente apollinarista ancora attiva, in modo da separare le due nature, a differenza di Cirillo che confermò invece l'unità perfetta delle due nature, distinte e non confuse con interscambio di proprietà. Severo di Antiochia, teologo di riferimento della Chiesa giacobita e copta, sulla scia di Cirillo di Alessandria, rifiutò il monofisismo sia di Eutiche sia di Nestorio e ritenne che fosse più corretto parlare di un'unica natura del Verbo Incarnato. Precisamente non negò la pre-esistenza indipendente delle nature sia divina che umana prima dell'unione ipostatica, dopo cui esse sussistono sì divise poiché unite ipostaticamente: perciò, secondo Severo, quando ci si riferisce al Verbo Incarnato si dovrebbe fare riferimento all'unione ipostatica delle nature e quindi ad un'unica natura incarnata. Il monaco Massimo, con la scrittura di questi *Opuscula*, ha creato una geniale terminologia sulla determinazione delle energie e della volontà in Cristo, indispensabili premesse per dissipare almeno in parte i conflitti della tumultuosa diatriba cristologica. Infatti egli nel  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\ \gamma\nu\omega\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$  indica una proprietà dell'ipostasi, che concerne sia la facoltà fisica sia la facoltà spirituale della volizione in Cristo, mantenendo le due nature, umana e divina, concordanti ma separate tra loro. Per quanto riguarda la composizione di questi due *Opuscula*, le diverse edizioni consentono di ricostruire, almeno in parte, il contesto di riferimento. Infatti secondo quanto riportato nella *Patrologia graeca*, edita dal Migne riporta entrambi i trattati come distinti e destinati a Marino: il II *Opusculum* tratta gli errori cristologici di Severo e Nestorio e le loro conseguenze, invece il III *Opusculum* Massimo espone la sua posizione dottrinale con particolare attenzione alla confutazione del monotelismo severiano. Secondo l'edizione di Epifanovich e di Roosen, questi due *Opuscula* risultano un trattato unico costituito da tre frammenti inviati a Talassio: il capitolo 8, secondo cui non c'è alcuna opposizione tra le due nature, umana e divina, quanto una differenza essenziale non solo delle natura ma anche delle volontà; il capitolo 50 (*Opusc. II*) sull'assimilazione severiana della natura con l'ipostasi e il capitolo 51 (*Opusc. III*) sulle volontà di Cristo, leggi naturali e non  $\gamma\nu\omega\mu\iota\alpha$ . Si pensa che questi trattati siano stati scritti tra 640 d.C. – 643 d.C., periodo in cui il monaco si schiera pubblicamente contro il monotelismo.

**Edizioni:** Migne<sup>306</sup>; Epifanovich<sup>307</sup>; Geerard<sup>308</sup>; Roosen<sup>309</sup>.

<sup>306</sup> Cfr. Il II *Opusculum* in PG 91, 40 A- 45D, il III *Opusculum* in PG 91, 45D-56D.

<sup>307</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 68-70.

**Studi:** Sherwood<sup>310</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>311</sup>, De Angelis<sup>312</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum IV ad Georgium presbyterum ac  
hegumenum*

(640 d.C.)

Dedicato a presbitero e igumeno Giorno, a cui sono destinate le *Epistulae XXIX* e *XXXI*, Massimo scrive una lunga introduzione sulla vita ascetica<sup>313</sup> e approfondisce sul mistero di Cristo ovvero sulla sua volontà<sup>314</sup>. Secondo Sherwood questo *Opusculum* è stato scritto dopo il 634 d.C. in quanto non sembra riferirsi allo *Psephos* e prima del 640 d.C. in quanto sembra precedere il conflitto tra Roma e Costantinopoli<sup>315</sup>; invece secondo Larchet il testo prettamente antimonotelita consente di datarlo intorno al 640 d.C.<sup>316</sup>. Il modo pacato di scrivere e di trattare queste tematiche rende plausibili le due ipotesi riguardo la datazione di questo trattato.

**Edizioni:** Migne<sup>317</sup>; Geerard<sup>318</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>319</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>320</sup>, De Angelis<sup>321</sup>.

---

<sup>308</sup> Cfr. *CPG* 7697.2-3

<sup>309</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001, pp. 785-786.

<sup>310</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 53-55.

<sup>311</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p.86.

<sup>312</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp.138-146.

<sup>313</sup> Cfr. *PG* 91, 56 D-57 C.

<sup>314</sup> Cfr. *PG* 91, 60 A-C.

<sup>315</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 41.

<sup>316</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p.25.

<sup>317</sup> Cfr. *PG* 91, 56 D- 61 D.

<sup>318</sup> Cfr. *CPG* 7697.4.

<sup>319</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 41.

<sup>320</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), pp- 25-27.

<sup>321</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 46-48.

*Opusculum theologicum et polemicum VI de eo quod scriptum «Pater si fieri potest transeat a me calix»*

(640 d.C.)

Questo trattato, che risulta essere in realtà un commento al versetto biblico Matteo 26,39 sulla preghiera di Gesù Cristo al Getsemani, è considerato un testo peculiare per il dibattito monotelitico. In continuità con le tematiche presenti negli *Opuscula III, VII, XVI, XXIII, XXIV* e *XV*, il monaco prende le distanze dalle interpretazioni dei padri, secondo cui la volontà naturale rifiuta il calice ma la volontà divina, in accordo con il Padre, accetta il suo sacrificio per la salvezza umana. Secondo il monaco le due volontà non sono distinte ma in pieno accordo: infatti come spiega Larchet la volontà umana può concordare con quella divina grazie all'unione ipostatica e dalla divinizzazione. Senza alcuna remora il monaco parla di “due operazioni” e di “due libertà”<sup>322</sup> e per questo molto probabilmente è precedente all'*Opusculum VII*.

**Edizioni:** Migne<sup>323</sup>; Geerard<sup>324</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>325</sup>.

**Traduzioni:** Léthel<sup>326</sup>; Piret<sup>327</sup>; Ceresa-Gastaldo<sup>328</sup>; Larchet-Ponsoye<sup>329</sup>, De Angelis<sup>330</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum VII, tomus dogmaticus ad Marinum diaconum*

(640/641 d.C.)

Dedicato a Marino, diacono e non ancora sacerdote a Cipro, questo trattato è di carattere dottrinale sul rapporto fra nature, operazioni e volontà e scritto dopo la conoscenza dell'*Ekthesis*<sup>331</sup>, di sicuro dopo la scrittura dell'*Opusculum VI* e prima dell'*Opusculum XX*. Riprende l'interpretazione della preghiera di Gesù Cristo al Getsemani (Matteo 26, 39)<sup>332</sup> e il monaco afferma tutte le verità fondamentali su Gesù Cristo: Egli è uno e consustanziale alla Trinità e a noi, in quanto possiede

---

<sup>322</sup> Cfr. PG 91, 68 A.

<sup>323</sup> Cfr. PG 91, 65 A-68 D.

<sup>324</sup> Cfr. CPG 7697.6.

<sup>325</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 44-45.

<sup>326</sup> Cfr. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.

<sup>327</sup> Cfr. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.

<sup>328</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Meditazioni sull'agonia di Gesù*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1985, pp. 95-97.

<sup>329</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), pp. 43-49.

<sup>330</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 80-82.

<sup>331</sup> Cfr. PG 91, 77 A.

<sup>332</sup> Cfr. PG 91, 80 C- 81 A.



carne animata razionalmente e noeticamente, ed è per le sue nature, divina e umana, unito all'ipostasi. In altri termini l'ipostasi di Gesù Cristo è composta da due nature perfette e considerare una natura priva delle proprie caratteristiche non potrebbe sussistere nel piano dell'esistenza. Inoltre la differenza tra l'uomo e Cristo è proprio nella natura umana: quella del Salvatore è priva di peccato ma non delle sue conseguenze, quali la sofferenza, la morte. Dunque Cristo non ha peccato nel voler conservare la sua vita, ma nel momento in cui ha accettato di eseguire la volontà del Padre, nonché la sua, ha divinizzato la natura umana, ha reso autenticamente naturale lo stato divinizzato della natura umana. Espressosi contro il monofisismo e l'apollinarismo nelle sue argomentazioni, il monaco Massimo ricorre all'interpretazione della preghiera di Gregorio di Nazianzo<sup>333</sup>, al concetto pseudo-dionisiano dell'operazione teandrica per affermare che le due operazioni sono una mutua unione (συμφυία), rivolte su se stesse (περιχώρησις), che Cristo rende noti come un'unica operazione attraverso l'unione del *Logos* stesso e del suo tutto santo corpo, che non è fisico ma connaturato (συγγενῆ) ipostaticamente<sup>334</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>335</sup>; Geerard<sup>336</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>337</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>338</sup>, De Angelis<sup>339</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum VIII, exemplum epistulae ad episcopum  
Nicandrum*

(640/641 d.C.)

Questo trattato che sembra essere un *exemplum*, una copia della lettera inviata da Massimo al vescovo Nicandro sulle due operazioni di Cristo. Massimo si riferisce all'oppressione presente al mondo (θλιψις) visto l'invasione dei nemici<sup>340</sup>. Come si evince dal trattato, Nicandro ha mostrato nei confronti del monaco una profonda stima tanto da richiedere degli argomenti<sup>341</sup> contro la polemica calcedonese monoergetista e miafisita. Massimo rifiuta il presupposto di un'unica operazione in Cristo, espone numerosi riferimenti alle volontà naturali<sup>342</sup> e quanto può esser detto sulla volontà<sup>343</sup>, infine si rifà esplicitamente sia all'operazione teandrica pseudonionisiana sia al concetto di unica operazione connaturata di Cirillo

<sup>333</sup> Cfr. *PG* 91, 80 C- 84 B e cfr. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Disc.* 21, 12, SC 250, 248-250.

<sup>334</sup> Cfr. *PG* 91, 88 A 2-8.

<sup>335</sup> Cfr. *PG* 91, 69 B – 89 B.

<sup>336</sup> Cfr. *CPG* 7697.7.

<sup>337</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 51, num. 73.

<sup>338</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), pp- 50.

<sup>339</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 82-92.

<sup>340</sup> Cfr. *PG* 91, 92 C-D.

<sup>341</sup> Cfr. *PG* 91, 112 A.

<sup>342</sup> Cfr. *PG* 91, 96 A-B e cfr. *PG* 91,100 A.

<sup>343</sup> Cfr. *PG* 91, 109 C- 112 A.

di Alessandria<sup>344</sup>. Riguardo il destinatario non si hanno altre attestazioni nel *corpus* se non il titolo dell'*Opusculum*.

**Edizioni:** Migne<sup>345</sup>; Geerard<sup>346</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>347</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>348</sup>, De Angelis<sup>349</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XX tomus dogmaticus ad Marinum  
presbyterum*

(641 d.C.)

Questo trattato nasce da una richiesta di Marino, non più diacono ma sacerdote, di commentare tre testi che i monoergetisti e i monotelisti citavano a sostegno delle loro tesi, quali il *Contro Diateto* di Anastasio di Antiochia<sup>350</sup>, *Oratio XXX* di Gregorio di Nazianzo<sup>351</sup> e la prima *Epistula* di Onorio a Sergio<sup>352</sup>. In linea con l'*Opusculum VII*, scritto di sicuro precedentemente, Massimo si preoccupa di formulare una difesa, a volte tortuosa e contorta, per le argomentazioni di Onorio, che aveva approvato il suggerimento di Sergio di non parlare né di una né di due energie in Cristo, che non avere due volontà contrarie: infatti chiarisce che l'unica volontà di cui parla il papa è divina ma non preclude quella umana: infatti la presenza di una sola volontà è dovuta alla traduzione poco corretta in greco<sup>353</sup>. Grazie agli studi degli ultimi anni, è possibile asserire che la data di composizione è il 641 d.C. anno in cui molto probabilmente il monaco Massimo ha colto lo sforzo diplomatico di Onorio di arginare la posizione dieteletica di Arcadio arcivescovo di Cipro di Alessandria, morto il 21 marzo 642 d.C., sostenuta poi nel maggio del 643 d.C. da Sergio<sup>354</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>355</sup>; Geerard<sup>356</sup>.

---

<sup>344</sup> Cfr. *PG* 91, 100 B – 109 B.

<sup>345</sup> Cfr. *PG* 91, 89 C – 112 B.

<sup>346</sup> Cfr. *CPG* 7697.8.

<sup>347</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 43-44.

<sup>348</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 33.

<sup>349</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 62-72.

<sup>350</sup> Cfr. *PG* 91, 229 B- 233 B e cfr. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979, pp. 74-77.

<sup>351</sup> Cfr. *PG* 91, 233 B- 237 C.

<sup>352</sup> Cfr. *PG* 91, 237 C- 244 B.

<sup>353</sup> Cfr. *PG* 91, 244 C-D.

<sup>354</sup> Per la ricostruzione puntuale del contesto storico e delle controversie cristologiche del tempo cfr. D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford-New York 2004; cfr. P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013 e cfr. M. JANKOWIAK, *The Invention of Dyothelitism*, in «*Studia patristica*» 63 (2013), pp. 335-342.

<sup>355</sup> Cfr. *PG* 91, 228 B – 245 D.

**Studi:** Sherwood<sup>357</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>358</sup>, De Angelis<sup>359</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XVI de duabus unius Christi nostri voluntatibus*

(dopo il 641 d.C.)

Il monaco Massimo si rivolge al diacono Teodoro, che si dichiara suo servo e discepolo<sup>360</sup>, e per la prima volta offre un'analisi completa e profonda dell'atto di volontà, sviluppata successivamente in altre opere quali l'*Opusculum I* e *Disputa cum Pyrro*. Infatti Massimo chiarisce le varie declinazioni di volontà<sup>361</sup>, sia naturale sia gnomica<sup>362</sup>, e di operazioni<sup>363</sup>. Il procedere filosofico del monaco non ricorre alle regole dell'albero di Porfirio, in quanto sottolinea la non riconducibilità dell'ipostasi-persona alla categoria di individuo, ma piuttosto fonda tale relazione sul rapporto forma-grado con la dicotomia *logos-tropos*, presente in tutto il sistema del Confessore.

**Edizioni:** Migne<sup>364</sup>; Geerard<sup>365</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>366</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>367</sup>, De Angelis<sup>368</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum X ad Marinum Cypri presbyterum*

(giugno-luglio 643 d.C.)

Indirizzato a Marino, ormai presbitero, questo trattato è stato scritto dopo l'*Epistula XX* e l'*Opusculum theologicum et polemicum VII*. Massimo, durante il

---

<sup>356</sup> Cfr. *CPG* 7697.20.

<sup>357</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 41-42.

<sup>358</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 27.

<sup>359</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 49-58.

<sup>360</sup> Cfr. *PG* 91, 185 C. Secondo Jankowiak e Booth il destinatario di questo *Opusculum* non è il diacono diotelita Teodoro, destinatario dell'*Opusculum XIX* in quanto si rivolge a Massimo con la formula *πάτερ ἡγιασμένε* (cfr. *PG* 91, 184 D) cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 62-63.

<sup>361</sup> Cfr. *PG* 91, 185 C- 188 D.

<sup>362</sup> Cfr. *PG* 91, 192 B- 193 B.

<sup>363</sup> Cfr. *PG* 91, 197 C- 208 C.

<sup>364</sup> Cfr. *PG* 91, 184 C- 212 A.

<sup>365</sup> Cfr. *CPG* 7697.16.

<sup>366</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 51.

<sup>367</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 58.

<sup>368</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 100-114.

suo soggiorno a Cartegine e prima della partenza per Roma nel 645/646 d.C., scrive questa difesa del *Filioque* e dell'assenza del peccato in Cristo, tratta dell'Incarnazione e delle operazioni in Cristo presenti nella lettera sinodale<sup>369</sup>. Il testo risulta una vera e propria critica al concetto di operazione ipostatica che Massimo riprende da Teodoro di Faran<sup>370</sup>. Il papa, difeso in questo scritto, secondo Sherwood e Larchet, è papa Teodoro consacrato il 24 novembre 642 d.C. e Sergio, arcivescovo di Cipro, riscrive a Teodoro nel maggio del 643 d.C., preoccupato per le affermazioni cristologiche. Si presuppone, dunque, che Massimo abbia scritto questo trattato intorno ai mesi di giugno –luglio del 643 d.C.<sup>371</sup>

**Edizioni:** Migne<sup>372</sup>; Geerard<sup>373</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>374</sup>; Elert<sup>375</sup> Siecienski<sup>376</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>377</sup>, De Angelis<sup>378</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XXV de duplici voluntate Domini*

(dopo il 643 d.C.)

In questo trattato, che consiste in dieci brevi capitoli sulle due volontà di Cristo, il monaco coglie l'occasione di criticare il monotelismo. La distinzione tra natura e libertà, a cui sono riferite rispettivamente alla volontà e all'ipostasi, è l'argomento predominante così come le finali osservazioni sulla natura ingannevole del linguaggio proprio riguardante alcune definizioni dei Padri della Chiesa, come del papa Alessandro, del patriarca di Antiochia Eustazio, del papa di Alessandria Atanasio, Gregorio di Nissa, Diadoco di Foticea ed altri.

**Edizioni:** Migne<sup>379</sup>; Geerard<sup>380</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>381</sup>; Roosen<sup>382</sup>.

---

<sup>369</sup> Cfr. *PG* 91, 133D- 136 A.

<sup>370</sup> Cfr. *PG* 91, 136 C, 12-13.

<sup>371</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 49.

<sup>372</sup> Cfr. *PG* 91, 133 A – 137 C.

<sup>373</sup> Cfr. *CPG* 7697.10.

<sup>374</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 53-55.

<sup>375</sup> Cfr. W. ELERT, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, in «Theologische Literaturzeitung» 76 (1951), pp. 67-76.

<sup>376</sup> Cfr. A. E. SIECIENSKI, *The authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argumentum from Theological Consistency*, in «Vigiliae Christianae» 61, pp. 189-227.

<sup>377</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 76.

<sup>378</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 147-150.

<sup>379</sup> Cfr. *PG* 91, 269 D- 273 D.

<sup>380</sup> Cfr. *CPG* 7697.25.

<sup>381</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 44.

<sup>382</sup> Roosen riporta sulla scia di Epifanovič (cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 64-67) un'aggiunta a questo *Opusculum*, l'*Additamentum* 18 e l'*Additamentum* 19. L'*Additamentum* 18 è una raccolta di

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>383</sup>, De Angelis<sup>384</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XIX Theodori Byzantini diaconi  
quaestiones cum Maximi solutionibus  
(643-645 d.C)*

Massimo analizza per Marino due questioni di Teodoro, diacono bizantino, retore sinodico (συνδικάριος) dell'arcivescovo di Costantinopoli, Paolo. A partire dal 639 d.C. i monoteliti avevano corretto la loro posizione sostenendo che Cristo fosse un mero uomo che si fosse appropriato della volontà umana così come dell'ignoranza: se la volontà e l'ignoranza sono in rapporto tra loro significa affermare che Cristo aveva una volontà umana per appropriazione piuttosto che per natura. In realtà Cristo non possiede ignoranza derivata dal peccato. I monoteliti, in altri termini, hanno introdotto nuove definizioni e terminologie che inducono all'errore, che il Confessore decide di confutare.

**Edizioni:** Migne<sup>385</sup>; Geerard<sup>386</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>387</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>388</sup>, De Angelis<sup>389</sup>.

---

una serie di aporie riguardo l'attribuzione di una sola libertà di Cristo; invece l'*Additamentum* 19 espone aporie riguardo il monoergetismo e monotelismo, con una massima attenzione per unione delle nature in Cristo, sia divina sia umana. Per entrambi l'attribuzione al monaco è unanime per tutti i manoscritti. Cfr. Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited*. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity, Ph. D., Leuven 2001, pp. 681-682 e pp. 689-691.

<sup>383</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 43.

<sup>384</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 77-79.

<sup>385</sup> Cfr. PG 91, 216 B- 228 A.

<sup>386</sup> Cfr. CPG 7697.19.

<sup>387</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 51-52

<sup>388</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 68.

<sup>389</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 93-100.

### III periodo (645- 662 d.C.)

Nel luglio del 645 d.C. Massimo disputa a Cartagine contro il patriarca di Costantinopoli, Pirro e l'anno successivo si reca a Roma e collabora con Papa Martino. Nell'ottobre 649 d. C. partecipa al Sinodo Lateranense e nel 653 d.C. e due anni più tardi viene incarcerato e processato insieme ai due discepoli di nome Anastasio a Bizya. Nell'agosto del 656 d.C. proprio a Bizya avviene la disputa con Teodosio, vescovo di Cesarea Bitinia, contro le eresie dominanti e nel 662 d.C. Massimo e i suoi discepoli subiscono un secondo processo a Costantinopoli, il cui risultato fu l'esilio sia di Massimo sia dei suoi due discepoli Anastasio. Nell'agosto dello stesso anno Massimo muore dopo nella fortezza di Schemaris dopo aver ricevuto l'amputazione della mano sinistra e della lingua.

*Opusculum theologicum et polemicum XII diffloratio ex epistula ad Petrum*

*illustrum*

(645 d.C.)

Massimo, testimoniando contro la controversia monoteletica, risponde a Pietro che gli aveva scritto riguardo l'abate Pirro, se si debbano fare gli onori patriarcali a Pirro, esiliato in Africa dopo il colpo di stato del 642 d.C.<sup>390</sup>. Il monaco, o meglio la testimonianza che emerge da questo scritto che è composto da un insieme di frammenti raccolti dal discepolo Anastasio, si dichiara contrario alla posizione di Pirro, che spinge a i suoi successori a promulgare la sua eresia. Denuncia l'*Ekthesis* forse alludendo precisamente al Concilio di Cipro<sup>391</sup>. In altri termini ricordiamo che quando gli apocrisari romani sembrano pronti ad accettare la dottrina eretica del patriarca Pirro, Massimo stima che la situazione di quasi tutta la Chiesa cattolica e apostolica fondata da Dio è, perciò, in grave pericolo. Contemporaneamente, le Chiese di Costantinopoli, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme sono al di fuori della Chiesa cattolica e al di fuori della sua comunione anche se sono in comunione tra loro per la ragione che esse aderiscono all'eresia .

**Edizioni:** Migne<sup>392</sup>; Geerard<sup>393</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>394</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>395</sup>, De Angelis<sup>396</sup>.

---

<sup>390</sup> Cfr. *PG* 91, 141 A.

<sup>391</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 63.

<sup>392</sup> Cfr. *PG* 91, 141 A- 146 A e cfr. *PL* 129, 573 B-576D.

<sup>393</sup> Cfr. *CPG* 7697.12.

<sup>394</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 52 num. 76.

<sup>395</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 73.

<sup>396</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 115-119.

## *Disputatio cum Phyrro*

(luglio 645 d.C.)

Testimonianza di un dialogo che ebbe luogo a Cartagine nel luglio del 645 d.C., fra Massimo e Pirro, patriarca di Costantinopoli alla presenza del governatore dell’Africa Gregorio e di altri vescovi e notabili. Questa disputa fu molto probabilmente nata quando Pirro era a Roma per fare pubblica professione della fede cattolica: infatti nella prima parte del dialogo<sup>397</sup> si apre con la domanda di Pirro riguardo il perché fosse considerato eretico e il monaco Massimo gli rispose che il suo errore era quello di aver sostenuto una sola volontà in Cristo. Visto che Pirro osservava che Cristo in quanto *unicum individuum* aveva un’unica volontà, Massimo esplicita le questioni riguardo le due nature di Cristo, della persone, della volontà, della libertà, del modo di volere esaminando diverse testimonianze bibliche sulle due volontà e mostrando l’ambiguità delle dottrine di Sergio e la correttezza invece della posizione del Patriarca Sofronio. Nella seconda parte<sup>398</sup> il monaco propone di esaminare le due operazioni di Cristo per consentire ai semplici una comprensione maggiore e Pirro ammette la non esattezza della tesi dell’unica operazione di Cristo e propone di recarsi a Roma così da pregare sui loculi degli Apostoli e per dare al sommo pontefice uno scritto con i suoi errori. Questa proposta viene accolta e accettata sia da Massimo sia da Gregorio. Riguardo l’autenticità di questa opera si discute ancora: infatti nonostante sia riportata come opera separata, Sherwood la ritiene il ventottesimo *opusculum theologicum et polemicum*.

**Edizioni:** Migne<sup>399</sup>; Geerard<sup>400</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>401</sup>; Hefele<sup>402</sup>; Peitz<sup>403</sup>; Wolfson<sup>404</sup>; Mahieu<sup>405</sup>; Piret<sup>406</sup>; Stickler<sup>407</sup>.

**Traduzioni:** Ceresa-Gastaldo<sup>408</sup>.

---

<sup>397</sup> Cfr. PG 91, 288 A-333D.

<sup>398</sup> Cfr. PG 91, 333 D- 353 D.

<sup>399</sup> Cfr. PG 91, 288 A- 353 D.

<sup>400</sup> Cfr. CPG 7698 e 7618.

<sup>401</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 53.

<sup>402</sup> Cfr. K. J. HEFELE, *Sophronius und Maximus über die zwei Willen in Christus*, in «Theologische Quartalschrift» 37 (1857), pp. 189-223.

<sup>403</sup> Cfr. W. M. PEITZ, *Martin I und Maximus Cofessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668*, in «Historisches Jahrbuch» 38 (1917), pp. 213-236; pp. 429-458.

<sup>404</sup> Cfr. H. A. WOLFON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1956.

<sup>405</sup> Cfr. G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957.

<sup>406</sup> Cfr. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.

<sup>407</sup> Cfr. RYAN W. STICKLER, *A Dispute in Dispute: A Reconsideration of the Disputatio cum Pyrrho Attributed to Maximus the Confessor*, Discussion presso 2013 *Byzantine Studies Conference*

Yale University, New Haven, CT, 1-3 novembre 2013.

*Opusculum theologicum et polemicum V adversus eos qui dicunt dicendam unam  
Christi operationem*  
(dopo il 645 d.C.)

Questo trattato è il primo *opusculum*, in cui appare esplicitamente la polemica contro il monoenergetismo. Il testo è rivolto contro coloro che affermano l'operazione divina in Cristo che prevale su quella umana; contro coloro che intendono l'operazione uno strumento negando di conseguenza sia la divinità sia l'umanità in Cristo e contro coloro che ritengono presente in Cristo una sola operazione e una sola natura composta. Secondo gli studiosi moderni Massimo scrive questo trattato dopo lo *Psephos* (633-634 d.C.) visto la semplicità con cui esplicita le due operazioni in Cristo.

**Edizioni:** Migne<sup>409</sup>; Geerard<sup>410</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>411</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>412</sup>, De Angelis<sup>413</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum I ad Marinum presbyterum*  
(643-645 d.C.)

Indirizzato al presbitero Marino<sup>414</sup> come gli *Opuscula I, II, III e X* e molto probabilmente parte di un unico trattato originale<sup>415</sup>, questo trattato è una risposta ad una richiesta del destinatario riguardo la volontà di Cristo<sup>416</sup>. Il monaco ricerca ed esplicita i diversi termini greci usati per indicare la volontà<sup>417</sup>, precisamente βούλησις, βούλη, προαίρεσις, γνώμη, ἔξουσία, δόξα, φρόνημα, φρόνησις; confuta l'opinione monotelita secondo cui la volontà dei Santi è unica tra loro e Dio dopo la resurrezione<sup>418</sup>. Le distinzioni proposte dal monaco, che ricordano quelle

---

<sup>408</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1979, pp. 99-156.

<sup>409</sup> Cfr. *PG* 91, 64 A – 65 A.

<sup>410</sup> Cfr. *CPG* 7697.5.

<sup>411</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 37 num. 40.

<sup>412</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 24.

<sup>413</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 44-45.

<sup>414</sup> Il titolo completo da cui si evince il destinatario è contenuto nel manoscritto *Ferrarensis* 144, f. 100v: «πρὸς Μαρίνον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ ἀγιωτάτης μητροπόλεως Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νῆσου».

<sup>415</sup> Sostengono questa ipotesi sia Sherwood (cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 53) sia Larchet (Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 86).

<sup>416</sup> Cfr. *PG* 91, 12 A.

<sup>417</sup> Cfr. *PG* 91, 12 C-21C.

<sup>418</sup> Cfr. *PG* 91, 21D- 28A.



proposte da Nemesio di Emesa sulla base della filosofia aristotelica<sup>419</sup>, sono utili per affermare che in Cristo non c'è un solo volere, naturale o divino, in quanto Egli non possiede né προαίρεσις né γνώμη. Infatti sulla linea dogmatica degli altri padri della Chiesa, Massimo afferma che Cristo ha la potenza appetitiva essenziale della natura umana ovvero la volontà naturale e che le sue scelte non sono frutto di una libertà tipicamente umana ma della sua essenza divina<sup>420</sup>. Nell'ultima parte dell'*opusculum* fa riferimento all'*Ambiguum* di Gregorio di Nazianzo 3, che ha già trattato nel settimo capitolo degli *Ambigua ad Iohannem*, riguardo una sola operazione di Dio e dei Santi<sup>421</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>422</sup>; Geerard<sup>423</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>424</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>425</sup>, De Angelis<sup>426</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum IX ad catholicos per Siciliam constitutos*

(645/646 d.C.)

In questo *Opusculum* il monaco si rivolge ai superiori, ai monaci e a tutta la popolazione della Sicilia, scritto molto probabilmente dopo un dibattito non è andato bene a giudicare dal tono apologetico di Massimo e la necessità di fornire una conferma scritta di ciò che era stato detto in precedenza di persona<sup>427</sup>. Prende le distanze da chi parla di tre operazioni o tre volontà<sup>428</sup>, difende quanto ha scritto nell'*Epistula XIX*, in cui loda Sergio e in particolare il patriarca di Costantinopoli monotelita Pirro, perché la sua intenzione era di persuadere il destinatario che in Gesù Cristo vi erano solo due operazioni e solo due nature, unite e non separate<sup>429</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>430</sup>; Geerard<sup>431</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>432</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>433</sup>, De Angelis<sup>434</sup>.

---

<sup>419</sup> Cfr. R. A. GAUTHIER, *S. M. C. et la psychologie de l'acte humain*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51-100.

<sup>420</sup> Cfr. *PG* 91, 28B - 33A.

<sup>421</sup> Cfr. *PG* 91, 33 A - 37 A.

<sup>422</sup> Cfr. *PG* 91, 9 A- 37A.

<sup>423</sup> Cfr. *CPG* 7697.1.

<sup>424</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 53-55.

<sup>425</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 86-92.

<sup>426</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 123-138.

<sup>427</sup> Cfr. *PG* 91, 113 A.

<sup>428</sup> Cfr. *PG* 91, 125 C- 128 B.

<sup>429</sup> Cfr. *PG* 91, 132 A- B.

<sup>430</sup> Cfr. *PG* 91, 112 C- 132 D.

<sup>431</sup> Cfr. *CPG* 7697.9.

<sup>432</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 55 num. 86.

*Opusculum theologicum et polemicum XV spiritualis tomus ac dogmaticus*

(647 d.C.)

È il florilegio più ampio del monaco, scritto molto a Roma per Stefano, vescovo di Dora, membro del Sinodo del Patriarcato di Gerusalemme e discepolo di Sofronio. Il monaco intende dimostrare che l'*Ekthesis*, promulgato dall'imperatore Eraclio, risulta eretico anche a causa dei suggerimenti del patriarca di Costantinopoli Sergio, discostandosi dalla Parola e dai Padri e concordando con gli eretici. Il monaco si occupa di esaminare passi della Scrittura<sup>435</sup>, dei padri<sup>436</sup> e degli eretici<sup>437</sup>, infine si dichiara contro e distante la fede dei Padri e del V concilio<sup>438</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>439</sup>; Geerard<sup>440</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>441</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>442</sup>, De Angelis<sup>443</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XI ex epistula Romanae scripta*

(649-653 d.C.)

Questo breve *exceptum*, tratto da una lettera scritta a Roma contiene un'esaltazione della Chiesa Romana e della dottrina cristiana ortodossa<sup>444</sup>. Scritto molto probabilmente dopo il Concilio Lateranense (ottobre 649 d.C.), in base al titolo gli studiosi ritengono che sia una testimonianza di quando il monaco era stato arrestato a Roma e deportato a Costantinopoli<sup>445</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>446</sup>; Geerard<sup>447</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>448</sup>.

---

<sup>433</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 97.

<sup>434</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 151-159.

<sup>435</sup> Cfr. *PG* 91, 157 C -160 C.

<sup>436</sup> Cfr. *PG* 91, 160 C – 169 A.

<sup>437</sup> Cfr. *PG* 91, 169 A- 173 C; 177 A – 180 B.

<sup>438</sup> Cfr. *PG* 91, 180 B – 184 C.

<sup>439</sup> Cfr. *PG* 91, 153 C- 184 C.

<sup>440</sup> Cfr. *CPG* 7697.15.

<sup>441</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 55 num. 87.

<sup>442</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 26.

<sup>443</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 160-175.

<sup>444</sup> Cfr. *PG* 91, 137 C-140 B.

<sup>445</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 67-68.

<sup>446</sup> Cfr. *PG* 91, 137 C-140 B.

<sup>447</sup> Cfr. *CPG* 7697.11.

<sup>448</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 56 num. 88.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>449</sup>, De Angelis<sup>450</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XXIV. Fieri non posse ut dicatur una in*

*Christo voluntas*

(dopo il 649 d.C.)

Questo breve trattato, che confuta ironicamente il monotelismo, può essere diviso in due parti: la prima<sup>451</sup> difende le proprietà della natura di Cristo citando un discorso di Crisostomo, già menzionato nell'*Opusculum XV*, e la seconda<sup>452</sup> è rivolta ad un anonimo monotelita a cui il monaco chiede di trovare negli scritti le dottrine monoteletiche. Il monaco costruisce un'argomentazione contro il monotelismo sul versetto biblico Matteo 26, 39<sup>453</sup>, dichiara di voler essere corretto qualora avesse scritto barbarie.

**Edizioni:** Migne<sup>454</sup>; Geerard<sup>455</sup>; Roosen<sup>456</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>457</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>458</sup>, De Angelis<sup>459</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XXVI ex quaestionibus a Theodoro*

*monacho illi propositis*

(649 – 656 d.C.)

Il testo presenta un paragrafo iniziale in cui si presenta le definizioni dei filosofi della natura, dell'essenza, dell'individuo e dell'ipostasi. Segue un florilegio di dodici testi, due suoi e altri dieci di vari autori (Ireneo, Clemente Alessandrino, Alessandro papa di Alessandria, Eustazio di Antiochia, Atanasio di Alessandria, Gregorio di Nissa, Diadoco di Foticea, Nemesio di Emesa). Non è esplicita nei manoscritti l'attribuzione di questo testo a Massimo il Confessore, ma si ritiene molto probabile l'autenticità per i contenuti che definiscono la libertà secondo il nostro autore. Secondo gli studi prima di Epifanovich poi di Roosen, il testo è una risposta alla richiesta di Teodosio di Gangra riguardo alla definizione di libertà e riguardo la differenza di πρόγνωσις e προορισμός. In base a questi presupposti si

---

<sup>449</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 106.

<sup>450</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 175-176.

<sup>451</sup> Cfr. *PG* 91, 268 A- C.

<sup>452</sup> Cfr. *PG* 91, 268 C-269 D.

<sup>453</sup> Cfr. *PG* 91, 268 B.

<sup>454</sup> Cfr. *PG* 91, 268 A- 269 D.

<sup>455</sup> Cfr. *CPG* 7697.24.

<sup>456</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited*. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity, Ph. D., Leuven 2001, pp- 731-732.

<sup>457</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 44 num. 62.

<sup>458</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 40.

<sup>459</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 73-75.

preferisce ritenere la data di composizione dal 649 al 656 d.C., dopo la crisi monotelitica.

**Edizioni:** Migne<sup>460</sup>; Geerard<sup>461</sup>; Roosen<sup>462</sup>.

**Studi:** Roosen<sup>463</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>464</sup>, De Angelis<sup>465</sup>.

*Opusculum theologicum et polemicum XXVII diversae definitiones*

(dopo il 649 d.C.)

Florilegio di definizioni, alcune delle quali sono state usate nel Concilio Lateranense, ripropone passi di testi dei Padri (Giustino, Alessandro papa di Alessandria, Gregorio di Nissa, Crisostomo, Cirillo, Basilio di Cesarea, Ambrogio) riguardo le due energie di Cristo. Secondo l'analisi di Roosen questo *Opusculum* è stato scritto dopo l'*Opusculum XV* visto che sembra una correzione e un ritorno ai Padri rispetto a quanto era stato affermato precedentemente.

**Edizioni:** Migne<sup>466</sup>; Geerard<sup>467</sup>; Roosen<sup>468</sup>.

**Studi:** Sherwood<sup>469</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>470</sup>, De Angelis<sup>471</sup>.

---

<sup>460</sup> Cfr. PG 91, 276 B-280 B..

<sup>461</sup> Cfr. CPG 7697.26 .

<sup>462</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited*. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: *a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001, pp. 781-762.

<sup>463</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 743-744.

<sup>464</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 50.

<sup>465</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 77-80.

<sup>466</sup> Cfr. PG 91, 280 B- 285 B.

<sup>467</sup> Cfr. CPG 7697.27.

<sup>468</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited*. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: *a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001, pp. 819-823.

<sup>469</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 52-53.

<sup>470</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 75.

<sup>471</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 119-123.

## 2.2 Epistolario

Molto spesso le *Epistulae* rispecchiano la migliore conoscenza della vita e del pensiero di un autore: anche nel caso di Massimo il Confessore è possibile convalidare questo presupposto metodologico. Infatti per una ricostruzione delle vicissitudini esistenziali e per far luce sulle motivazioni di fondo che hanno mosso nel profondo il monaco, la lettura dell'epistolario consente di comprendere la sua potente personalità ortodossa, il suo impegno profuso nella Chiesa, attanagliata dalle eresie del tempo, e i rapporti costruiti durante la sua vita. Dallo stile tipicamente bizantino, a volte tortuoso e poco lineare, dunque, le *Epistule* non solo testimoniano il carattere ardente e appassionato del monaco ma anche la sua profonda spiritualità che risulta evidente nei temi trattati come la cristologia, l'umiltà come *habitus* del buon monaco, la carità, lo spirito di rinuncia e di sacrificio, che formano un substrato su cui si intrecciano e si muovono altri temi ascetici e dogmatici, che verranno specificati per ciascuna lettera. Le ricerche e gli studi su questi aspetti convalidano, ormai da tempo, l'assunto secondo cui una lettera missiva è un microtesto costituito da una comunicazione scritta di natura informativa, petitiva, affettiva, polemica e così via, inviata da un mittente dichiarato ad un destinatario; essa, infatti, è in genere composta secondo determinate consuetudini o regole formulari e materiali, comuni al mittente e al destinatario; inoltre è caratterizzata dalla previsione della ricezione e della risposta da parte del destinatario, cosicché si può affermare che praticamente ogni lettera istituisce o si inserisce in una catena epistolare in teoria continuamente aperta. Il testo epistolare del monaco, molto spesso, si articola in una serie ordinata di elementi ricorrenti: semplici indicazioni sia del mittente sia del destinatario; formule di saluto del destinatario, quasi sempre nominato con il suo ruolo politico o religioso; esplicitazione del motivo del messaggio; formule di cortesia e di augurio nonché di preghiera. In realtà lo schema epistolare usato dal monaco risulta plurifunzionale e flessibile, all'interno del quale si può inserire, oltre e intorno all'argomento principale, altri contenuti contingenti, a volte esplicitati convenzionalmente a volte no, secondo un ordine gerarchizzato e facilmente riconoscibile da parte del destinatario.

I destinatari a cui il monaco si rivolge sono diversi:

- Giovanni (destinatario delle *Ep. II, III, IV, X, XII, XXVII, XLIV, XLV*) la cui amicizia con Massimo non è ben documentata ma che molto probabilmente risale prima della nomina di cubiculario<sup>472</sup>. Egli fu esponente della corte di Costantinopoli a cui il monaco scrive molto probabilmente per mantenere rapporti sereni e fecondi con il poter politico del tempo<sup>473</sup>;
- Costantino ἀπὸ σακελλαρίων (destinatario delle *Ep. V, XXIV, XLIII*), che Massimo conosce a Roma molto probabilmente quando era supervisore (senza reali poteri) dell'amministrazione del Palazzo Imperiale prima del processo di Papa Martino nel 653 d.C.;
- Pietro (destinatario delle *Ep. XIII, XIV* e *Op. XII*) che compare già nella *Relatio Motionis* come στρατέγος, comandante militare di un Tema, a cui molto probabilmente Massimo dedica anche il *Computus ecclesiasticus*<sup>474</sup>;
- Talassio (destinatario delle *QTh.* e delle *Ep. IX, XXVI, XLI e XLII*), detto il Libico o l'Africano, è autore di *Centurie sulla Teologia*<sup>475</sup> e presentato come guida dei monaci del monastero di Cartagine, durante il regno di Eraclio. Molto probabilmente Massimo avrà fatto la sua conoscenza quando era in Nord Africa<sup>476</sup>;
- Giovanni di Cizico (destinatario degli *Am. ad Ioh.* e delle *Ep. XXVIII e XXIX*) menzionato da Combefis negli *Ambigua* come ἀρχιεπισκοπον Κυζίκου e nelle *Epistulae* come ἐπίσκοπος Κυζικου oppure τῆς Κυζικηνῶν μητροπόλεως. La problematicità che ne deriva da queste due mansioni differenti comporta, dunque, presumere che siano due destinatari diversi<sup>477</sup>;

---

<sup>472</sup> Gli studiosi M. Jankowiak e P. Booth evincono questa informazione da una lettera inedita che nominano *Letter D*, contenuta nel manoscritto *Cantabrig. Colleg. S. Trinit. O.3.48*, s. XII, f. 64 v-65v. (cfr. *CPG 7703*). In questa lettera, scritta molto probabilmente dopo l'*Ep. II*, Massimo si congratula con il suo maestro per la nuova nomina; in base a questo gli studiosi sono spinti a ritenere il destinatario di questa lettera Giovanni menzionato nella *Patrologia Graeca* come cubiculario. Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 36-37.

<sup>473</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 24.

<sup>474</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>475</sup> Cfr. *PG 91, 1428 A- 1469 C*.

<sup>476</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 25.

<sup>477</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 26.

- Marino (destinatario degli *Op. theol. et pol. I, II, VII, X, XIX, XX* e l'*Ep. XX*) che è un monaco (*Ep. XX*), poi un diacono (*Op. theol. et pol. VII*) e infine sacerdote (*Op. theol. et pol. XX*)<sup>478</sup>. Molto probabilmente Massimo conosce Marino quando si trasferisce ad ovest per via delle invasioni persiane intorno al 636 d.C.<sup>479</sup>;
- Teocaristo (destinatario della *Mystagogia*) santo sacerdote, fratello dell'esarca italiano, molto probabilmente di nome Platone (circa nel 645-649 d.C.). Viene qui ricordato perché Massimo, nell'*Ep. XLIV*, lo raccomanda a Giovanni questo suo caro amico intorno al 642 d. C., periodo in cui Massimo era in Nord Africa;
- Teodosio di Gangra (destinatario dell'*Op. theol et polem. XXVI*) è il fratello di Teodoro Spudeo con il quale ha partecipato alla scrittura dell'*Hypomnesticum*<sup>480</sup>. Sappiamo di lui che frequentò Roma durante il pontificato di papa Martino e che si trasferì a Costantinopoli per assistere al processo del papa intorno al 653-654 d.C.

Le *Epistulae* di Massimo il Confessore, la cui trasmissione nei secoli successivi si deve a Fozio<sup>481</sup>, sono giunte a noi grazie all'edizione del Migne che riproduce sostanzialmente l'edizione del Combefis del 1675<sup>482</sup> e mancano ancora di un'edizione critica nonostante le diverse traduzioni in lingua moderna. Stabilire l'esatta cronologia della loro scrittura è lo scopo dello studio di Sherwood del 1952 che ha ordinato le *Epistule* secondo le informazioni in esse contenute e dello studio degli M. Jankowiak e P. Booth del 2015, più volte menzionato, che completa, arricchisce e sconfessa opportunamente le datazioni meno convincenti. Riportare i risultati delle due ricerche risulta necessario per indicare non solo la ricchezza dei contenuti presenti ma anche per stabilire una cronologia che espliciti *concretamente* gli avvenimenti storici a cui il monaco ha partecipato, le esperienze personali che ne derivano e i presupposti speculativi, maturati nel tempo, da cui il monaco parte nelle diverse opere. Pertanto in questo contesto le

<sup>478</sup> Secondo Sherwood Marino è lo stesso destinatario sia dell'*Op. theol. et pol. VII* sia dell' *Op. theol. et pol. XX*. (cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 34). Secondo gli studiosi M. Jankowiak e P. Booth risulta improbabile visto che Massimo colloca Marino a Cipro e poi nell'*Op. theol. et pol. I* si rivolge all'*iokonomos* di Costanza dell'isola di Cipro (cfr. *Ferrarensis* 144, f. 100v: «πρὸς Μαρῖνον τὸν ὀσιώτατον καὶ οἰκόμον τῆς ἀγιωτάτης μητροπόλεως Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νήσου») e cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 26).

<sup>479</sup> Cfr. M. JANKOWIAK E P. BOOTH (2015), p. 26.

<sup>480</sup> Cfr. *CPG* 7968 e cfr. P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2002, pp. 41-42.

<sup>481</sup> Cfr. PHOTIUS, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, Paris 1959-1977, 192 A- 195.

<sup>482</sup> Cfr. *PG* 91, 9-285 e 364-649.

quarantacinque *Epistule* saranno suddivise in tre periodi corrispondenti alla suddivisione precedentemente effettuata per le opere autentiche ed ordinate secondo le certezze o le ipotesi formulate dagli studiosi sulla loro data di composizione. Si ricorderà di ciascuna il titolo in latino presente nell'edizione della *Patrologia graeca*, il contenuto, le edizioni, i relativi studi e traduzioni.

Necessitano di una trattazione differente le *epistulae* inedite, che non vengono riportate nella *Patrologia graeca* ma hanno editori differenti. Esse sono:

- *Epistula ad Iohannem*, contenuta nel *codex Cantabrigiensis Collegii S. Trinitatis O. 3.48*, s. XII, f. 64v-65v. Scritta molto probabilmente dopo l'*Epistula II*, risulta essere un'occasione per il monaco per congratularsi con il maestro benedetto Giovanni, molto probabilmente Giovanni Cubiculario, destinatario di altre lettere. Il monaco Massimo raccomanda colui che gli consegna la lettera, l'eparca e sofista Zaccaria di cui non si conosce l'identità. Si ipotizza che sia stata scritta intorno al 633 d.C.<sup>483</sup>;
- *Epistula ad abbatem Thalassium*, di cui ci è pervenuta solo la traduzione latina di Anastasio Bibliotecario. In essa viene descritta le vicende degli apocrisari di Severino, che si recarono a Costantinopoli per l'elezione del nuovo papa e per assicurarsi della sua adesione all'*Ekthesis*<sup>484</sup>. Massimo segnala all'abate di possedere una copia della *charta* che vieta ogni tipo di discussione sulle operazioni di Cristo<sup>485</sup>. In base a tutti questi elementi la lettera è stata scritta intorno al maggio del 640 d.C.<sup>486</sup>.
- *Epistula ad presbyterum Stefanum*<sup>487</sup>, presente nel manoscritto *Laurent. Plut. 57.7*, f. 1v-2r, e molto probabilmente scritta quasi contemporaneamente all'*Epistula XL*, visto che il monaco menziona

<sup>483</sup> L'*Epistula*, contenuta in *CPG 7703*, viene segnalata dallo studio di Carnat nel 1964 e dagli studiosi M. Jankowiak e P. Booth (cfr. M. JANKOWIAK E P. BOOTH (2015), pp. 36-37). Secondo quanto illustra Canart nel *Codex 194* della sua *Bibliotheca Fozio* scrive il contenuto di un manoscritto di Massimo il Confessore che comprendeva una lettera al prefetto Giorgio, due centurie teologiche ed etiche, diverse lettere a Pietro, Cosma, Pirro, Giovanni e due lettere ad un certo Tommaso (di cui la prima confluisce negli *Ambigua ad Thomam*, invece la seconda sarebbe totalmente inedita). Secondo la ricostituzione di Canart l'erudito inglese Thomas Gale nel 1681 pubblicò il *De divisione naturae* di Giovanni Scoto detto l'Eriugena a cui aggiunse un'appendice con alcuni testi del monaco tra cui questa epistola inedita (cfr. P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur*, in «Byzantion» 34 (1964), pp. 415-445).

<sup>484</sup> Cfr. *PL 129*, 585 A.

<sup>485</sup> Cfr. *PL 129*, 586 B.

<sup>486</sup> Questa epistola è presente in *PL 129*, 583 D-586 B e in *CPG 7702*, oltre che in J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. I, Graz 1960, coll. 677-678. Per gli studi su di essa cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 43 num. 60.

<sup>487</sup> In realtà il titolo latino non ci è pervenuto ma è una traduzione nostra. Il titolo originale è: Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Σωφρόνιον μονάζοντα τὸν ἐπίκλην Εὐκρατᾶν ἐπιστολὴ γέμουσα καλῶν μερίων ed è contenuta in S. L. EPIFANOVIĆ (1971), pp. 84-85, in *CPG 7707.30* e viene ricordata in P. SHERWOOD (1952), p. 50 num. 71 e in M. JANKOWIAK E P. BOOTH (2015), p. 56.



Teocaristo, destinatario della *Mystagogia*. Dal testo si evince che Massimo si rivolge al presbitero Stefano per avere un'opinione riguardo a quanto aveva consegnato a Teocaristo. Gli studiosi ipotizzano come periodo di scrittura intorno il 642 d.C.;

- *Epistula ad Anastasium monachum discipulum*, scritta quasi certamente il 19 aprile 658<sup>488</sup>. Descrive il momento in cui Pietro si era recato da Massimo per chiedergli a quale chiesa appartenesse, se a quella di Bisanzio, a quella di Roma, a quella di Antiochia, di Alessandria o di Gerusalemme e Massimo si dichiara parte della Chiesa di Roma, che professa la fede di Pietro. L'*Epistula* continua con una spiegazione della dottrina su cui le Chiese si sono unificate e manifesta il rifiuto da parte del monaco di aderirvi ed inoltre viene riferito l'anatema da parte dell'imperatore e del Patriarca secondo il precetto del Papa e la condanna a morte di chi non avesse obbedito alla confessione comune. Massimo, infine, chiede al discepolo di pregare per lui e di informare il Papa della sua condanna<sup>489</sup>.

---

<sup>488</sup> Riguardo la definizione della data gli studiosi hanno proposto: il 18 maggio 655 d.C. (cfr. R. DEVRESSE, *Le vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, in «Analecta Bollandiana» 46 (1929), pp. 5-49) oppure il 19 aprile 658 d.C. (cfr. J. M. GARRIGUES, *Le martyre de saint Maxime le Confesseur*, in «Revue Thomiste» 26 (1976), pp. 410-452 e cfr. M. JANKOWIAK E P. BOOTH (2015), p. 68).

<sup>489</sup> L'*Epistula* è contenuta in PG 90, 132 A-133 A, in CPG 7701. Gli studi sono: P. SHERWOOD (1952), p. 56 num. 90; F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, tome II, Bruxelles 1957, 1233 d.

## I periodo

(624 d.C – 630 d.C)

Tra il 624 d.C. e il 626 d.C. Massimo vive nel monastero di S. Giorgio a Cizico (attuale Erdeck), dove stringe rapporti con Sofronio e a causa delle invasioni degli arabi è costretto a ritornare in Africa centrale nel 630 d.C.

### *Epistula V ad Costantinum*

(628 d.C.)

Si tratta di una breve trattazione su vizi e virtù. Secondo Sherwood questa lettera risulta di data incerta<sup>490</sup> invece secondo gli studiosi Iankowiak e Booth è stata scritta intorno al 628 d. C.<sup>491</sup>. I temi trattati in questa lettera sono ripresi nell'*Epistula IV* e secondo Larchet conclude in realtà temi già trattati nell'*Epistula XXIV* e *XLII*<sup>492</sup>. Il destinatario è Costantino Sacellario e consente agli studiosi moderni di collocare le origini di Massimo a Costantinopoli. In quanto *sacellarius*<sup>493</sup>, Costantino ricopriva alte cariche nell'impero bizantino ed è stato il predecessore del sacellario che avrebbe perseguito sia papa Martino (653 d.C.) sia Massimo (655)<sup>494</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>495</sup>; Geerard<sup>496</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet- Ponsoye<sup>497</sup>.

### *Epistula VI ad archiepiscopum Joannem*

(628-630 d.C.)

Come gli era stato chiesto dall'interlocutore, Massimo dimostra che l'anima è incorporea senza alcun riferimento alla Sacra Scrittura o ai Padri della Chiesa, ma

---

<sup>490</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 24 num. 1.

<sup>491</sup> Cfr. M. JANKOWIAK - P. BOOTH, *A new date-list of the works of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, p. 36.

<sup>492</sup> Cfr. J. C. LARCHET, *Introduction* in J. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *Saint Maxime le Confesseur: Letters*, Paris 1998, p. 40.

<sup>493</sup> Il titolo *sacellarius* - σακελλάριος, a partire dal VII secolo, era usato non solo per il ministro delle finanze dell'Impero bizantino, ma anche per monaci che aveva il compito di rendicontare i beni del monastero. Per maggiori approfondimenti sull'argomento cfr. M. GALLINA, *Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Torino 1995.

<sup>494</sup> Cfr. W. BRANDES, "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximus Homologetes, in L. BURGMANN, *Fontes Minores 10, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte*, ed. D. Simon, Frankfurt am Main: Löwenklau 1998, pp. 141-212; cfr. *Ibidem*, pp. 160-162.

<sup>495</sup> Cfr. PG 91, coll. 420C - 424 C.

<sup>496</sup> Cfr. CPG 7699.5.

<sup>497</sup> Cfr. J. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *Saint Maxime le Confesseur: Letters*, Paris 1998, pp. 97-99. Da qui in poi questa traduzione è così abbreviata: C. LARCHET AND E. PONSOYE (1998).

solo con l'ausilio di una dimostrazione dialettica con cinque serie di sillogismi. La dimostrazione Secondo Sherwood questa epistola è stata scritta dopo il 624/625 d.C.<sup>498</sup>, invece secondo Jankowiak e Booth è più probabile che sia stata scritta intorno al 628/630 d.C.<sup>499</sup>, visto che ci sono riferimenti alle operazioni della natura dell'anima e le operazioni secondo natura (432 B), indizi che riconducono al tempo precedente alla crisi monoergetista, avvenuta nel 633/634 d. C.. Massimo si scaglia contro coloro che sostengono l'uguaglianza del corpo risorto con il corpo terrestre, ricordando la controversia tra il patriarca costantinopolitano Eutichio e Gregorio il Grande nel VI sec. d.C.<sup>500</sup>. Il destinatario, l'arcivescovo Giovanni, non è certo: infatti nella maggior parte dei manoscritti compare il nome Giordano e Giovanni il Sofista, di cui è difficile ricostruirne il profilo.

**Edizioni:** Migne<sup>501</sup>; Geerard<sup>502</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet- Ponsoye<sup>503</sup>.

### *Epistula VII ad Joannem presbyterum*

(agosto 628 d.C.)

Legata all'*Epistula VI*, il destinatario aveva chiesto precedentemente a Massimo di confutare dottrine profane accolte da alcuni monaci<sup>504</sup>, secondo cui l'anima ha la capacità di *intelligere* fuori dal corpo<sup>505</sup> e secondo cui dopo la morte del corpo le facoltà naturali continuano ad animare il corpo stesso<sup>506</sup>. Scritta molto probabilmente, secondo le indicazioni (433 A) il secondo giorno del mese di agosto, gli studiosi ritengono che sia stata scritta intorno al 628 d.C. piuttosto che intorno al 643 d.C.<sup>507</sup>, in quanto gli argomenti trattati sono ripresi completamente negli *Ambigua ad Iohannem*<sup>508</sup>.

<sup>498</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 25.

<sup>499</sup> Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), pp. 31-32.

<sup>500</sup> Per approfondire i rapporti che intercorrono tra Roma e l'Oriente cristiano ai tempi di Gregorio il Grande (Roma, 540 circa – Roma, 12 marzo 604) cfr. A. J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias (590-792 a.d.)*, Usa 2007, in particolare il I capitolo "Cum illi Graeci sint, Nos Latini: Rome and the East in the time of the Gregory the Great", pp. 1-42.

<sup>501</sup> Cfr. PG 91, 424 C-433 A.

<sup>502</sup> Cfr. CPG 7699.6.

<sup>503</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE (1998), pp. 99-104.

<sup>504</sup> Secondo Benevich il monaco si oppone all'antiorigenismo più estremo presente nell'area palestinese. Cfr. G. BENEVICH, *Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 104 (2009), pp. 5-15.

<sup>505</sup> Cfr. PG 91, 437 A.

<sup>506</sup> Cfr. PG 91 433 C.

<sup>507</sup> Secondo M. Jankowiak e P. Booth ci sono una serie di motivi per cui è più plausibile ritenere questa lettera scritta nel 628 d.C. piuttosto che nel 643 d. C.: il primo motivo riguarda la presenza e l'assenza della percezione da parte del destinatario di una forte fede, che si ripropone nell'*Epistulae II, IV, V, XIII, XXIII, XXIV e XXVII*, lettere che non sono state scritte quando Massimo non era in Occidente; il secondo motivo riguarda il fatto che Massimo si sofferma sulle proprietà e funzionamento naturali dell'anima (cfr. PG 91, 436 C-D), negli stessi termini che ricordano *Epistula VI*, e con poche indicazioni delle polemiche monoergetiste che si sarebbero

**Edizioni:** Migne<sup>509</sup>; Geerard<sup>510</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>511</sup>.

*Epistula XXIV ad Costantinum sacellarium*

*Epistula XLIII ad Joannem cubicularium*

(628 d.C.)

Le due *Epistule* identiche tra loro nel testo ma diverse nell'intestazione, fanno riferimento alla pace mondiale, precisamente alla vittoria di Cosroe avvenuta nel 628 d.C.. In realtà Massimo, lontano dal suo interlocutore perché forse era in Nord Africa, non condivide il trionfalismo dei suoi interlocutori, che sono incoraggiati a riconciliarsi con Dio esprime un'opinione favorevole sulla pace sulla terra e afferma la sua ammirazione per l'imperatore che è emblema della lotta contro le passioni<sup>512</sup>. Combefis presuppone che gli scribi abbiano confuso le iscrizioni, piuttosto che ritenere che Massimo abbia inviato la medesima lettera a due distinti interlocutori e l'assenza dell'*Epistula XXIV* nell'unico manoscritto in cui è stata trasmessa l'*Epistula XLIII* supporta la tesi di Combefis. La lettera è stata quindi inviata al sacellario Costantino<sup>513</sup>, come testimoniano la maggior parte dei manoscritti. Per quanto riguarda la datazione dell'epistola Sherwood propone gli anni 628/629 d.C.<sup>514</sup> invece Larchet il 638 d.C.<sup>515</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>516</sup>; Geerard<sup>517</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>518</sup>.

---

avute di lì a poco; il terzo motivo che spinge gli studiosi a sostenere la scrittura di questa lettera intorno al 628 d.C. riguarda il fatto che il monaco si riferisce alle polemiche come segno della venuta dell'Anticristo, termini molto simili che si ritrovano nei primi scritti e infine il quarto motivo riguarda le affinità con gli *Ambigua ad Iohannem* postulata da Sherwood nel 1952. Cfr. M. JANKOWIAK E P. BOOTH (2015), pp. 32-33.

<sup>508</sup> Benevich, concorde con Sherwood, sostiene che le dottrine che Massimo dovrebbe confutare in questa lettera le dottrine antiorigenismo, che il monaco modula negli *Ambigua ad Iohannem*. Cfr. G. BENEVICH, *Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: Epistula 6 and Epistula 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 104 (2009), pp. 5-15.

<sup>509</sup> Cfr. *PG* 91 433A-440 B.

<sup>510</sup> Cfr. *CPG* 7699.7.

<sup>511</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE (1998), pp. 104-108.

<sup>512</sup> Cfr. P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013, pp. 162-163.

<sup>513</sup> Cfr. nota num. 139 p. 30.

<sup>514</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 32 num. 28.

<sup>515</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, (1998), p. 40

<sup>516</sup> Cfr. *PG* 91, 608 B - 613 A e cfr. *PG* 91, 637 B- 641C.

<sup>517</sup> Cfr. *CPG* 7699.24 e cfr. *CPG* 7699.43.

<sup>518</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, (1998), la *lettera XXIV* pp. 104-108; la *lettera XLIII* pp. 228-230.

## II periodo

(630 d.C. – 646 d. C.)

A partire dal 630 d.C. il monaco è in Africa, poi a Cartagine e dopo il 634 d.C. diventa discepolo di Sofronio in Palestina. Esprime pubblicamente la sua avversione verso il monoergetismo e il monotelismo nel 640 d.C. e poco dopo il 641 d.C. ritorna in Africa. Nel 645 d.C. disputa pubblicamente a Cartagine con Pirro, patriarca deposto di Costantinopoli a Roma.

### *Epistula XIII ad Petrum*

(629-633 d.C.)<sup>519</sup>

Il monaco, dopo aver ricevuto una lettera di Pietro che lo informava del suo viaggio<sup>520</sup> e del ritorno di alcuni monofisiti convertiti all'eresia, scrive un feroce attacco contro il monofisismo e si scusa con il destinatario di non poter inviargli i passi patristici che gli aveva precedentemente chiesto in quanto non ha con sé i libri dei Padri. In base a ciò invita Pietro a consultare l'abate Sofronio. Questa *epistula* richiama le tematiche dell'*epistulae II, IV, V, VIII, XXIII, XXIV e XXVII* scritte nello stesso periodo e secondo Sherwood è una continuazione dell'*Opusculum XXIII*, ritenuto oggi spurio<sup>521</sup>. Il destinatario è stato identificato con il patrizio Pietro, esarca della provincia d'Africa<sup>522</sup>, che era stato inviato in Egitto nel 632 d.C., per far fronte alla minaccia dell'invasione araba quando Eraclio aveva disposto le sue truppe nell'Africa settentrionale<sup>523</sup>.

---

<sup>519</sup> Riguardo la datazione Sherwood (in *op. cit.*, p. 39) suggerisce che è stata scritta intorno al 633-634 d.C., invece Boudignon preferisce indicare come data di composizione il 633 d.C., cfr. C. BOUDIGNON, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in B. JANSSENS, B. ROOSEN AND P. VAN DEUN, *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret*, Leuven 2004, pp. 11-43. Avvalora la tesi di Boudignon la maggior parte degli studiosi, secondo cui il destinatario Pietro il generale della Numidia, che secondo la *RM* è stato spedito nel 633 d.C. ad Alessandria. Secondo Jankowiak e Booth, invece, la lettera non è stata scritta intorno al 633/634 d.C. quanto piuttosto al 629/633 d.C.: infatti l'impreciso riferimento all'assunzione del *Logos* nelle operazioni umane (cfr. *PG* 91, 532 B7-10) e la dichiarazione del monaco di essere d'accordo con coloro che governano la chiesa, in nulla concilianti con Sofronio e Ciro di Alessandria (cfr. *PG* 91, 532 C5-7). può collocare l'*epistula* prima dell'inizio della crisi monofisita del 633 d.C. e prima che Sofronio diventasse patriarca di Gerusalemme nel 634 d.C.. Molto probabilmente il monaco in questa lettera coglie l'occasione di opporsi al monofisismo e alla nuova politica di Eraclio pur non facendo espliciti riferimenti. Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), pp. 33-34.

<sup>520</sup> Cfr. *PG* 91, 509 C6

<sup>521</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 38.

<sup>522</sup> Per approfondimenti riguardo la carica e riguardo il ruolo che Pietro aveva cfr. C. DIEHL, *L'Afrique byzantine. Histoire de la nomination byzantine en Afrique*, Paris 1896, pp. 484-489.

<sup>523</sup> Cfr. N. DUVAL, *Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène)*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 68 (1956), pp. 247-298; Y. DUVAL, *Le Patrice Pierre, exarque d'Afrique?*, in «Antiquités africaines» 5 (1971), pp. 209-214 e cfr. C. ZUCKERMAN, *La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine*, in «Antiquité Tardive» 10 (2002), pp. 169-175.

**Edizioni:** Migne<sup>524</sup>; Geerard<sup>525</sup>;

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>526</sup>.

*Epistula XXVII ad Joannem cubicularium*

(629/630 d.C.)

Dopo una trattazione dell'amicizia cristiana e del rapporto tra la separazione fisica e presenza spirituale<sup>527</sup>, il monaco si affida agli uffici di Giovanni Cubicolario. Questo tema ricorda soprattutto le *Epistulae* identiche XXIV e LXIII, invece il tono e il linguaggio ricordano le *Epistulae* II, IV, V, VII, VIII, XIII, XXIII, XXIV, XXVIII e XXX.

**Edizioni:** Migne<sup>528</sup>; Geerard<sup>529</sup>;

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>530</sup>.

*Epistula VIII ad eundem*<sup>531</sup>

(Giugno-Agosto 632 d.C.)

Secondo il manoscritto *Laurent. Plut. 57.7*<sup>532</sup> il destinatario sarebbe Giordano o il sacerdote Giovanni, che gli studiosi identificano con Giovanni di Cizico<sup>533</sup>. La

---

<sup>524</sup> Cfr. PG 91, 509 B-533 A.

<sup>525</sup> Cfr. CPG 7699.13.

<sup>526</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE (1998), pp. 150-163.

<sup>527</sup> Cfr. PG 91 617 B - 620 A.

<sup>528</sup> Cfr. PG 91, 617 B- 620 C.

<sup>529</sup> Cfr. CPG 7699.27.

<sup>530</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, (1998) pp. 214-215.

<sup>531</sup> Cfr. PG 91, 440 C-445B; CPG 7699.8 e 7707.29.

<sup>532</sup> Ci sono due versioni riguardo questa lettera la più lunga contenuta in R. DERVEESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritans à Carthage en 632*, in «Revue des sciences religieuses» 17 (1937), pp. 25-35, e una più breve in S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev 1917, pp. 84.

<sup>533</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *op. cit.*, pp. 43-45 e F. WINKELMANN, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt am Main – New York 2001, pp. 58-59. Riguardo l'autenticità della lettera non sono convinti del tutto convinti gli studiosi Speck (cfr. P. Speck, *Maximos der Bekenner und die Zwangstaufer durch Kaiser Herakleios*, in *Varia VI. Beiträge zum Thema byzantinische Feindeseligkeiten gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, Bonn 1997, pp. 441-468) e Stoyanov (cfr. Y. STOYANOV, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Vienna 2011, p. 69 num. 191).

maggior parte di essi preferisce ritenere che il destinatario era in realtà sia Sofronio così come appunto afferma Fozio<sup>534</sup>. Scritta molto probabilmente poco dopo la separazione dal suo destinatario<sup>535</sup>, Massimo dichiara di sentirsi come una pecora lacerata dai lupi d'Arabia provenienti da occidente («τῶν λύκων τῆς Ἀραβίας τουτέστι τῶν Δυσμῶν»<sup>536</sup>), alludendo così alle invasioni arabe del VII secolo<sup>537</sup> e permettendo la collocazione nel giugno-agosto del 632 d.C.. La fine di questa lettera, pubblicata da Devreesse<sup>538</sup>, narra di un battesimo forzato dei Giudei nella Pentecoste del 632 d.C. a Cartagine: più precisamente il monaco fa riferimento ad un ordine imperiale, proposto da un eparca proveniente da Costantinopoli. I manoscritti conservano due versioni diverse della fine di questa lettera, che si differenziano in modo significativo riguardo gli eventi avvenuti a Cartagine: infatti la prima edizione, di cui il finale è più breve, ha come destinatario Giordano invece la seconda, di cui il finale è più descrittivo, ha come destinatario Sofronio. La seconda edizione esprime la costernazione del monaco Massimo per la manovra imperiale che annuncia la fine dei tempi e la corruzione della Chiesa: infatti il monaco disapprovava il battesimo forzato degli Ebrei e dei Samaritani, avvenuto molto probabilmente a causa del timore di Eraclio di un'alleanza tra questi popoli e gli invasori arabi<sup>539</sup>. Secondo gli studiosi Jankowiak e Booth il monaco molto probabilmente ha personalizzato la lettera a seconda dei destinatari, così come ha fatto per altre due coppie di *epistule*, XXVIII – XXIX e XXX-XXXI<sup>540</sup>.

**Traduzioni moderne:** Starr<sup>541</sup>; Larchet-Ponsoye<sup>542</sup>.

### *Epistula XXIII ad Stephanum presbyterum*

(632 d.C. o 642 d.C.)

In questa breve lettera il monaco Massimo professa la profonda amicizia nei confronti del presbitero Stefano<sup>543</sup>, dichiarando di essere lontano fisicamente ma

<sup>534</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), p. XIII e cfr. R. DERVEESSE, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>535</sup> Cfr. PG 91, 440 A – 441 A.

<sup>536</sup> Cit. PG 91, 444 A.

<sup>537</sup> Cfr. K. KAEGI, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, p. 218; C. BOUDIGNON, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in B. JANSSENS, B. ROOSEN and P. VAN DEUN, *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret*, in «Orientalia Lovaniensia Analecta» 137 (2004), pp. 11-43 e cfr. P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013, p. 231.

<sup>538</sup> Cfr. Nota num. 198.

<sup>539</sup> Cfr. R. DEVREESSE, *op. cit.*, pp. 34-35. Devreesse pubblica il finale inedito tratto dal *Vaticanus Graecus 1502* e dal *Vaticanus Graecus 505*, quest'ultimo già pubblicato in S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev 1917, p. 84.

<sup>540</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *Saint Maxime le Confesseur: Letters*, Paris 1998, pp.40-41.

<sup>541</sup> Cfr. J. STARR, *St. Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632*, in «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 16 (1940), pp. 192-196. Questa traduzione completa di commento dell'*Epistula VIII*, già precedentemente pubblicata da Devreesse, in realtà integra l'opera polemica dal titolo Διδασκαλία Ἰακώβου Νεοβαπτίστου: infatti Starr traduce le versioni sia greche che slave e traduce il testo greco pubblicato da Devreesse.

<sup>542</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *op. cit.*, pp. 108-111.

presente spiritualmente. In realtà Massimo invia l'epistola a Stefano ma si riferisce ad un'intera comunità di venerabili padri, discepoli e maestri d'amore, a cui chiede di non dimenticarlo secondo lo stile di una *confessio humilitatis*<sup>544</sup>. Secondo Sherwood il riferimento alla comunità di padri indica che Massimo quando scrisse questa lettera era a Crisipoli<sup>545</sup>, ma non è possibile collocare in quegli anni Stefano e la sua comunità. Il tono di questa lettera si collega all'*Epistula XXII* scritta poco più tardi.

**Edizioni:** Migne<sup>546</sup>; Geerard<sup>547</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>548</sup>.

*Epistula XXVIII ad Cysicium episcopum*

*Epistula XIX ad eundem*

*Epistula XXX ad Joannem episcopum*

*Epistula XXXI ad eundem*

(632-633 d.C.)

Queste quattro epistole insieme all'*epistola VIII* secondo Sherwood costituiscono un unico gruppo. Nell'*Epistula XXVIII* il monaco è da poco fuggito di fronte alla minaccia dei barbari e dichiara di voler ritornare in monastero e di esser pronto ad accettare l'esilio<sup>549</sup>. Gli avvenimenti a cui si fanno riferimento sono la fuga del monastero San Giorgio a Cizico, in cui il monaco Massimo aveva rapporti con il vescovo Giovanni, diventato da poco arcivescovo. L'*Epistula XXIX* è una chiara continuazione dell'*Epistula XXVIII*<sup>550</sup>, infatti ha lo stesso destinatario, di cui il

---

<sup>543</sup> I manoscritti hanno diverse intestazioni, il *Vat. Gr. 504* e il *Vat. Gr. 507, f. 113v*: riportano la seguente intestazione: κυρίῳ ἀββῆ Στεφάνῳ πρεσβυτέρῳ; il *Laurent. Plut. 57.7* invece ha un'intestazione diversa: πρὸς Στεφάνον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον. La carica diversa attribuita a Stefano, nei primi due manoscritti quella di abate e nel terzo manoscritto quella di igumeno, rende difficile la cronologia di questa lettera, per questo si preferisce ritenere questa lettera scritta in un lasso di tempo più ampio che va dal 632 d.C. al 642 d.C.

<sup>544</sup> Cfr. *PG* 91, 608 A.

<sup>545</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 33.

<sup>546</sup> Cfr. *PG* 91, 605 D-608 B.

<sup>547</sup> Cfr. *CPG* 7699.23.

<sup>548</sup> Cfr. C. LARCHET AND E. PONSOYE, *Saint Maxime le Confesseur: Letters*, Paris 1998, p. 208.

<sup>549</sup> Molto più precisamente il monaco si preoccupa dell'unità della Chiesa, che cerca di negoziare con i miafisisti del tempo a Gerusalemme (cfr. *PG* 91, 621 A4-8), e invita il suo interlocutore a seguire la sua vocazione clericale e a recuperare le pecore disperse dal suo gregge (cfr. *PG* 91, 622A). Per approfondire questa tematica cfr. M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, PhD diss., Paris and Warsaw 2009, pp. 112-121.

<sup>550</sup> Secondo gli studiosi Jankowiak e Booth questa lettera è stata spedita subito dopo aver ricevuto la risposta all'*Epistula XXVIII* precisamente prima dell'espansione dei musulmani in Oriente durante la crisi dell'impero. Cfr. M. JANKOWIAK - P. BOOTH, *A new date-list of the works of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, p. 42.



monaco esalta la funzione di pastore del gregge e si raccomanda alle sue preghiere e al suo sostegno<sup>551</sup>. Anche l'*Epistula XXX* contiene un elogio di Giovanni e della figura del vescovo e la richiesta di essere accolto, così come le “pecorelle smarrite” nominate nell'*Epistula XXXI*, la monaca di clausura Eudocia<sup>552</sup> e il presbitero Giorgio<sup>553</sup> già nominato nell'*Epistula XXIX*<sup>554</sup>. Queste quattro epistole, dunque, fanno emergere la condizione di pericolo che i monaci vivevano ai tempi dell'invasioni arabe.

**Edizioni:** Migne<sup>555</sup>; Geerard<sup>556</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>557</sup>.

*Epistula XIV ad eundem epistola dogmatica*

(633 d.C.)

Il nome del destinatario non è presente nell'edizione di Combefis ma compare nel *Vat. gr.* 504 la seguente intestazione ἐπιστολή δογματική πρὸς Πέτρον Ἰλλούστιον. Il monaco racconta che il bene più grande è la riunione di coloro che sono separati nella fede<sup>558</sup>: infatti visto che il diacono di Alessandria Cosma, si è da poco riconvertito alla fede ortodossa, Massimo desidera che Pietro interceda per lui con il papa<sup>559</sup> per ridargli la stessa carica<sup>560</sup>. Il monaco presenta il diofisismo come nuovo credo di Cosma e chiede al destinatario di spiegargli dogmaticamente i principi. L'epistola termina con il racconto vivido dell'invasioni delle popolazioni arabe provenienti dal deserto, ritenendolo segno del peccato cristiano e dell'avvento dell'Anticristo, e un'invettiva contro gli ebrei che hanno sostenuto i nemici<sup>561</sup>.

---

<sup>551</sup> Cfr. *PG* 91, 621 C.

<sup>552</sup> Cfr. *PG* 91, 625, 9B: «θυγάτηρ καὶ μήτηρ κυρία Εὐδοκία ἡ ἐγκλεστή».

<sup>553</sup> Cfr. *PG* 91, 625 C.

<sup>554</sup> Cfr. *PG* 91, 624 A: «(...) τὸν ἡγιασμένον κύριον ἀββᾶν Γεώργιον τὸν πρεσβύτερον, ἄνθρωπον ἱερὸν (...)». Molto probabilmente il presbitero Giorgio a cui Massimo fa riferimento è il destinatario dell' *Opusculum* 4 cfr. P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013, pp. 266-267.

<sup>555</sup> Cfr. per l'*Epistula XXVIII*, *PG* 91, 620 C- 621 B; per l'*Epistula XIX*, *PG* 91, 621 C -624 A; per l'*Epistula XXX*, *PG* 91, 624 A-D; per l'*Epistula XXXI*, *PG* 91, 624 D- 625 D.

<sup>556</sup> Cfr. per l'*Epistula XXVIII*, *CPG* 7699.28; per l'*Epistula XIX*, *CPG* 7699.29; per l'*Epistula XXX*, *CPG* 7699.30; per l'*Epistula XXXI*, *CPG* 7699.31.

<sup>557</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), per l'*Epistula XXVIII*, p. 216; per l'*Epistula XIX*, pp. 198-202; per l'*Epistula XXX*, pp. 217-218; per l'*Epistula XXXI*, pp. 218-219.

<sup>558</sup> Cfr. *PG* 91, 533B-C.

<sup>559</sup> Secondo Sherwood il papa qui menzionato è Ciro che è stato eletto patriarca di Costantinopoli dopo il *Patto di unione* (giugno 633 d.C.), in base a questo Massimo può scrivere o dopo l'elezione o durante gli avvenimenti. Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 40-41.

<sup>560</sup> Cfr. *PG* 91, 536 A.

<sup>561</sup> Cfr. *PG*, 91, 540 A-543 C. Secondo Riou il monaco ritiene che gli avvenimenti apocalittici provocati dalle invasioni arabe siano il richiamo ad un martirio da parte dei cristiani, risposta più alta all'insegnamento di Cristo. Cfr. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, pp. 117-118 e p.131.

**Edizioni:** Migne<sup>562</sup>; Geerard<sup>563</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>564</sup>.

*Epistula XV de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi seu persona,  
ad Cosmam religiosissimum diaconum Alexandrinum*

(633 d.C.)

In risposta a Cosma, il monaco scrive un'ampia trattazione di carattere antimonofistico. Infatti in continuità con l'*Epistula XIV*, Massimo specifica la differenza tra essenza e ipostasi, in risposta all'attacco dei Severiani contro di lui<sup>565</sup>. Ciò dimostra l'impegno del monaco nei dibattiti teologici in linea con il *Patto d'Unione* nel 633 d.C.<sup>566</sup>. Parte della lettera chiarisce la posizione anti-monoergetista sulle operazioni e sulla natura umana e divina di Cristo<sup>567</sup> e consente a Sherwood di datarla intorno al 634-640 d.C.<sup>568</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>569</sup>; Geerard<sup>570</sup>; Diekamp<sup>571</sup>; Epifanovič<sup>572</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>573</sup>.

*Epistula II ad Joannem cubicularium de charitate*

(633 d. C.)

Sherwood ritiene questa epistula una delle più importanti in quanto presenta il concetto di *agape* come un ritorno degli uomini all'unitarietà di Dio dopo la caduta nel peccato e il concetto di unica volontà di Dio e dei santi che verrà corretto ed esplicitato negli scritti successivi, spingendo lo studioso a ritenere come data di composizione il 626 d.C.<sup>574</sup>. Massimo è "ora" lontano da Giovanni<sup>575</sup>, forse perché è nel Nord Africa<sup>576</sup>, e coglie l'occasione per discutere

---

<sup>562</sup> Cfr. *PG* 91, 533 B-543C

<sup>563</sup> Cfr. *CPG* 7699.14.

<sup>564</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 190-192.

<sup>565</sup> Cfr. *PG* 91, 576 A.

<sup>566</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 44.

<sup>567</sup> Cfr. *PG* 91, 573 B.

<sup>568</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 40.

<sup>569</sup> Cfr. *PG* 91, 543 C-576D.

<sup>570</sup> Cfr. *CPG* 7699.15, 7707.23 e 7707.31.

<sup>571</sup> Cfr. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. Diekamp, Münster in Westfalen 1907, pp. 137 e pp. 256.

<sup>572</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 71-72 e p. 85.

<sup>573</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), p. 193.

<sup>574</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 25, num. 6.

<sup>575</sup> Cfr. *PG* 91, 393 A.

con il destinatario della volontà umana e divina e come esse si riuniscono nella natura umana di Cristo<sup>577</sup>, per chiarire il rapporto tra la singola γνώμη e κατὰ τὸ θέλημα βούλευσις τε καὶ κίνησις<sup>578</sup>, argomenti che ci consentono di collocare questa epistula prima o poco dopo la crisi monoenergetista<sup>579</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>580</sup>; Geerard<sup>581</sup>;

**Traduzione moderna:** Dalmais<sup>582</sup>; Larchet-Ponsoye<sup>583</sup>.

*Epistula XIX ad Pyrrhum sanctissimum presbyterum et hegumenum, seu abbatem*

(633/634 d.C.)

Il monaco inizia la sua lettera lodando grandemente il destinatario e lo *Psephos*, scritto dal nuovo Mosè, Sergio di Costantinopoli<sup>584</sup>, che sembra accettare e chiarisce la sua posizione riguardo le operazioni e la singolarità dell'attività dell'Incarnazione<sup>585</sup>. Tuttavia, sebbene non scriva apertamente della presenza di due operazioni in Cristo, manifesta il sospetto per “un'operazione di Cristo”, nuovo elemento di fede<sup>586</sup>, chiamato operazione naturale<sup>587</sup> e chiede a Pirro di chiarire certe questioni: che cosa è ἐνέργεια, quali sono i suoi generi, che cosa è ἐνέγημα, quale sia la differenza tra ἔργον e πράξις<sup>588</sup>. Questa epistula risulta, dunque, fondamentale per ricostruire la posizione del monaco nei confronti del monotelismo come gli *Opuscula theologica et polemica IX, XII, XX* e l'*Epistula ad abbatem Thalassium*; in particolare nell'*Opusculum IX*, in cui Massimo difende questa sua posizione affermata in questa lettera, si evince che il monaco ha ricevuto un enorme tomo di Pirro, senza dubbio si riferisce a quanto contenuto agli *Atti del Concilio Lateranense*<sup>589</sup>, in modo particolare ascrive a Sofronio in modo rispettoso molto probabilmente durante le prime fasi del conflitto. Pirro, dapprima monaco palestinese, nel momento in cui ha ricevuto l'epistula di

---

<sup>576</sup> Cfr. *Epistulae IV, V, VIII, XIII, XXIII, XXIV, XXVII*.

<sup>577</sup> Cfr. *PG 91, 404 B-D*.

<sup>578</sup> Cfr. *PG 91, 396 C e 401 B*.

<sup>579</sup> Cfr. F. WINKELMANN, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt am Main-New York: Lang 2001, p. 56 num. 16.

<sup>580</sup> Cfr. *PG 91, 392 D- 408 B*.

<sup>581</sup> Cfr. *CPG 7699.2*.

<sup>582</sup> Cfr. I. H. DALMAIS, *Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la Charité*, in «La Vie Spirituelle» 79 (1948), pp. 294-303.

<sup>583</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 81-90.

<sup>584</sup> Cfr. *PG 91, 592 B-C*. Il testo a cui fa riferimento il Confessore è riconosciuto nei testi successivi come il divieto di discutere su uno o due volontà di Cristo, scritto dopo lo scontro di Sofronio con Sergio di Costantinopoli nella seconda metà del 633 d.C.

<sup>585</sup> Cfr. *PG 91, 592 D- 593A*.

<sup>586</sup> Cfr. *PG 91, 592 C*.

<sup>587</sup> Cfr. *PG 91, 593 A*.

<sup>588</sup> Cfr. *PG 91, 596 B*.

<sup>589</sup> Cfr. *Conciulium Lateranense anno 649 celebratum. Series secunda, volumen primum*, ed. R. Riedinger, ACO i., Belin 1984, p. 152.

Massimo era diventato igumeno del monastero di Crisipoli secondo Niceforo<sup>590</sup> e amico del patriarca Sergio<sup>591</sup> ed è in dialogo con il Confessore nonostante il suo legame con Sofronio. Secondo Sherwood dodici anni dopo il monaco si pentirà di questi elogi contenuti in questa epistula proprio in vista dei risvolti dello *Psephos* nel mondo cristiano<sup>592</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>593</sup>; Geerard<sup>594</sup>.

**Traduzione moderna:** Larchet-Ponsoye<sup>595</sup>.

*Epistula XL ad eundem Thalassium presbyterum et hegumenum/ Stephanus presbyterum et hegumenum*

(634 d.C.)

La lettera, breve e frammentaria, ha secondo Sherwood come destinatario Talassio seguendo l'edizione di Combefis<sup>596</sup>, ma in realtà da quanto si evince dal manoscritto *Laurent. Plut. 57.7, f. 2 r* il destinatario è in realtà Stefano (τοῦ αὐτοῦ πρὸς Στέφανον θεοφιλέστατον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον), destinatario delle *Epistule XXII* e *XXIII*. Secondo Sherwood il comando che Massimo deve svolgere è la scrittura delle *Quaestiones ad Thalassium*, invece come illustrano gli studiosi Jankowiak e Booth il comando che deve portare a termine il monaco Massimo è quello di rispondere a Tommaso con la scrittura degli *Ambigua ad Thomam*<sup>597</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>598</sup>; Geerard<sup>599</sup>; Janssens<sup>600</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>601</sup>.

*Epistula XXXII – Epistula XXXIX ad abbatem Polychronium*

(636-640 d.C.)

---

<sup>590</sup> Cfr. NICEPHORUS, *Chronography*, p. 118 e cfr. NICEPHORUS, *Short History*, p.74.

<sup>591</sup> Cfr. A. PERTUSI, *L'Encomio di S. Anastasio martire Persiano*, in «Analecta Bollandiana» 76, pp. 5-63.

<sup>592</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 37 num. 8.

<sup>593</sup> Cfr. *PG* 91, 589 C-597B.

<sup>594</sup> Cfr. *CPG* 7699.19.

<sup>595</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 198-201.

<sup>596</sup> Cfr. *PG* 91, 633 C.

<sup>597</sup> Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), p. 35.

<sup>598</sup> Cfr. *PG* 91, 633 C-636 A.

<sup>599</sup> Cfr. *CPG* 7699.40.

<sup>600</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens, CCSG 48, Turnout 2002, p. XXIV.

<sup>601</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 225-226.

Queste lettere sono tutte indirizzate all'abate Policronio e possono essere divise in due gruppi: il primo, costituito dalle *Epistulae XXXII-XXXV*, appare nei manoscritti *Vat. Gr. 504, 507; Laurent. Plut. 57.7* e *Batopediou 475*, invece il secondo, costituito dalle *Epistulae XXXVI-XXXIX*, appare nel manoscritto *Batopediou 475*. Il primo gruppo ha argomenti di carattere ascetico: infatti l'*Epistula XXXII*, scritta prima della Pasqua, mostra il tono di un maestro nell'affrontare le difficoltà; l'*Epistula XXXIII* è un breve esortazione ad avere pazienza di fronte alle avversità; l'*Epistula XXXIV* esplicita che Cristo ha promesso la pace e la vittoria nella lotta contro le passioni ed infine l'*Epistula XXXV* è un'esortazione alla perseveranza in quanto il fine dell'afflizione è la gioia, il fine della fatica è la pace, dell'ignominia è la gloria. Il secondo gruppo, invece, esprime una serie di ringraziamenti per i doni di carattere materiale e spirituale scritte ad un superiore a cui il monaco è legato da un affetto filiale.

**Edizioni:** Migne<sup>602</sup>; Geerard<sup>603</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>604</sup>.

#### *Epistula XX ad Marinum monachum*

(630-636 d.C.)

Secondo Sherwood è stata scritta intorno al 628- 630 d.C. in quanto ricorda altri scritti dell'autore come l'*Op. I, II, III, VII, X, XIX e XX*<sup>605</sup>. In questa lettera l'autore si riconosce con dei difetti che porteranno su di lui dannazione eterna e per questo dichiara di osservare voto di silenzio, con la promessa di ritirarsi allo studio della teologia così da poter dare grazia a chi lo ascolterà nella predica<sup>606</sup>. Anche se dichiara di aver guadagnato qualche lode, Massimo vuole mantenere il silenzio per evitare di condurre gli altri fuori strada con il cattivo esempio della sua vita. Ma il suo voto si infrange grazie all'incoraggiamento degli altri igumeni, che lo hanno costretto a scrivere a Marino per far conoscere le sue virtù. Il tono della lettera risulta polemico e secondo la ricostruzione di M. Jankowiak e P. Booth è preferibile ritenere come data di composizione il 636 d.C., data in cui risale il conflitto tra Arcadio e Sofronio durante il Concilio di Cipro.

**Edizioni:** Migne<sup>607</sup>; Geerard<sup>608</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>609</sup>.

---

<sup>602</sup> Cfr. *PG 91, 625 D-633 B*. Per l'esattezza l'*Epistulae* si succedono così: *Ep. XXXII* al 625-628; *Ep. XXXIII* al 628; *Ep. XXXIV* al 628-629; *Ep. XXXV* al 629; *Ep. XXXVI* al 629-632; *Ep. XXXVII* al 632; *Ep. XXXVIII* al 632-633 e *Ep. XXXIX* al 633.

<sup>603</sup> Cfr. *CPG 7699.32-39*.

<sup>604</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 220-225 e sono tradotte in successione.

<sup>605</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 34 num. 33.

<sup>606</sup> Cfr. *PG 91, 597 B10-C3*.

<sup>607</sup> Cfr. *PG 91, 597 B- 604 B*.

<sup>608</sup> Cfr. *CPG 7699.20*.

<sup>609</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 202-205.

*Epistula III ad eundem*

(dopo il 636 d.C.)

Secondo Sherwood questa *Epistula* risale a prima che il monaco lasciasse Cizico nel 626, visto che è indirizzata a Giovanni Cubicolario, che viene ringraziato per un dono ricevuto al monastero di San Giorgio<sup>610</sup>. Per l'esattezza il monaco Massimo ringrazia Giovanni per le lettere e per le benedizioni del più pio del monastero del santo e glorioso martire Giorgio<sup>611</sup>. Secondo Jankowiak e Booth, invece, non ci sono elementi che possano collocare il monastero menzionato a Cizico o il soggiorno del monaco. Molto probabilmente il monastero a cui Massimo fa riferimento è molto probabilmente lo stesso che compare nell'*Epistola XXXI* nel periodo in cui era di ritorno da ovest a causa delle invasioni barbariche<sup>612</sup>. Il tema della lettera è il potere dell'amore cristiano, la distinzione tra la libertà naturale e gnomica presenti nel genere umano, senza alcun riferimento di Cristo<sup>613</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>614</sup>; Geerard<sup>615</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>616</sup>.

*Epistula I, Sermo hortatorius epistolari forma ad Dei servum clarissimum  
praefectum Africae dominum Georgium*

(640-642 d.C.)

Questa lunga esortazione alla costanza e alla fermezza manifesta molta gratitudine nei confronti dell'eparca Giorgio. L'intestazione della lettera variano a seconda dei manoscritti: nel manoscritto *Vat. gr. 1502* si legge «πρὸς Γεώργιον ἑπαρχὸν πλεύσαντα ἐν Κωνσταντινουπόλει», invece nel manoscritto *Laurent. Plut. 57.7* si legge «λόγος παραινετικὸς ἐν εἰδει ἐπιστολῆς πρὸς τὸν δούλον τοῦ κύριου Γεώργιον γενόμενον ἑπαρχὸν Ἀφρικῆς». Secono gli studiosi M. Jankowiak e P. Booth queste due intestazioni consentono di collocare la composizione della lettera quando Giorgio era stato dimesso a Costantinopoli per diventare eparca in Africa<sup>617</sup>, intorno al 642 d.C., data proposta anche da Sherwood<sup>618</sup>. Il testo presenta riferimenti alla volontà gnomica e umana nel genere umano, pur non legandosi ad argomenti della cristologia dioteletica e si conclude con l'esortazione a pregare per lui affinché avesse il coraggio sufficiente per il ritorno in Africa.

---

<sup>610</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 25.

<sup>611</sup> Cfr. *PG* 91, 408 C.

<sup>612</sup> Cfr. M. JANKOWIAK and P. BOOTH (2015), p. 38.

<sup>613</sup> Cfr. *PG* 91, 409 B-C.

<sup>614</sup> Cfr. *PG* 91, 408C – 412C.

<sup>615</sup> Cfr. *CPG* 7699.3.

<sup>616</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 90-92.

<sup>617</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 55.

<sup>618</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 49 num. 69.

**Edizioni:** Migne<sup>619</sup>; Geerard<sup>620</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>621</sup>.

*Epistula XI ad praepositam de moniali quae monasterio exierat, ac quam facti poenituerat*

(640-641 d.C.)

Questa lettera è stata scritta alla badessa di un monastero per far rientrare una monaca che aveva lasciato precedentemente il convento e si era pentita. Il monaco Massimo descrive le opere della misericordia di Dio, molto probabilmente perché aveva il ruolo di guida del monastero. In base a questi presupposti Sherwood sostiene che la lettera non deve essere stata scritta prima del soggiorno in Africa<sup>622</sup>, invece Larchet suggerisce una connessione con le monache di Alessandria menzionate nell'*Ep. XVIII*<sup>623</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>624</sup>; Geerard<sup>625</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>626</sup>

*Epistula XVIII ex persona Georgii laudatissimi praefecti Africae ad moniales quae Alexandriae a catholica fide discesserant*

(640-641 d. C.)

Scritta in nome di Giorgio, eparca in Africa, a nome delle monache di Alessandria che avevano abbandonato la fede cattolica nel 641 d.C. per aderire al miasisismo prima e al diofisismo poi, questa lettera espone la natura della comunione cattolica e dopo aver preso alcune disposizioni delle apostate il monaco le esorta a lasciare l'eresia. Gli studiosi concordano che la lettera sia stata scritta intorno al 640-641 d.C. e che abbia numerose analogie con l'*Ep. XII*<sup>627</sup>.

---

<sup>619</sup> Cfr. *PG* 91, 364 A – 392 B. Parte di questa epistola è presente nell'opera di Atanasio con il titolo di *Sermo ad Antiochum duces* in *PG* 91, 380 B-392 A che corrisponde al testo presente in *PG* 28, 589 A-597 B.

<sup>620</sup> Cfr. *CPG* 7699.1.

<sup>621</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 65-81.

<sup>622</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 43 num. 59.

<sup>623</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), p. 56.

<sup>624</sup> Cfr. *PG* 91, 453 A – 457 D.

<sup>625</sup> Cfr. *CPG* 7699.11.

<sup>626</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 116-119.

<sup>627</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 48-49 num. 67 e cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 53-54.

**Edizioni:** Migne<sup>628</sup>; Geerard<sup>629</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>630</sup>.

*Epistula XVII ad Julianum scholasticum Alexandrinum de ecclesiastico dogmate quod attinet ad Dominicam incarnationem*

(640-641 d.C.)

Il monaco Massimo, in questo contesto, elogia Giuliano e Cristopempto per la loro saldezza d'animo che si riscontra nella loro professione retta della dottrina cristiana. Argomenta teologicamente le due nature in Cristo dopo l'Incarnazione, e riferisce che ha trasmesso le lettere all'eparca benedetto, che molto probabilmente era Giorgio, perfetto d'Africa, che si è impegnato a realizzare il loro comando, rassicurando le alte cariche del clero sul fatto che la risposta sarà positiva riguardo l'affermazione della vera dottrina. Visti gli argomenti trattati gli studiosi sono tutti concordi nel ritenere questa lettera collegata all'*Ep. XII* e scritta di sicuro dopo il *Patto di Unione* che si stipulò nel 633 d.C.

**Edizioni:** Migne<sup>631</sup>; Geerard<sup>632</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>633</sup>.

*Epistula XII ad Joannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis; et adversus Severum hereticum*

(novembre-dicembre 641 d.C.)

Massimo per mezzo del cancelliere Teodoro viene informato di un comunicato dell'imperatrice Martina, che riguardava le monache di due monasteri di Alessandria che aderivano all'eresia severiana. Massimo esprime la sua sorpresa per il fatto che l'eparca Giorgio abbia riferito questa notizia falsa che ha affievolito la fiducia dell'imperatrice verso la chiesa cattolica. Massimo fa riferimento all'appoggio dei monaci di Eukratas, contrari anche essi alla posizione degli imperatori Eraclio e Martina e dubita della vericità dell'informazione. Questa lettera, dunque, coincide con l'elezione del nuovo patriarca di Costantinopoli, Paolo (1 ottobre 641 d.C.) e dimostra i rapporti che Massimo strinse con la corte imperiale<sup>634</sup>.

---

<sup>628</sup> Cfr. *PG* 91, 584 D- 589 B

<sup>629</sup> Cfr. *CPG* 7699.18.

<sup>630</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 195-198.

<sup>631</sup> Cfr. *PG* 91, 580 C – 584 D.

<sup>632</sup> Cfr. *CPG* 7699.17.

<sup>633</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 192-194.

<sup>634</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 45-48 num. 66 e cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 54-55.



**Edizioni:** Migne<sup>635</sup>; Geerard<sup>636</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>637</sup>.

*Epistula XVI ad eundem (ad Cosmam religiosissimum diaconum Alexandrinum)*

(640-642 d.C.)

Massimo ringrazia Cosma che in questo periodo di grandi sofferenze (dovute alle accuse dell'eparca Giorgio cfr. *Ep. XII*) rimane saldo nella fede e gli offre un grande incoraggiamento. Riguardo la collocazione di questa lettera e la data di composizione gli studiosi non sono concordi: infatti secondo la ricostruzione di Sherwood l'*Epistula* è stata scritta intorno al 642 d.C. dopo la scrittura dell'*Ep. XIV*<sup>638</sup>, invece secondo la ricostruzione più recente degli studiosi Jankowiak e Booth essa risale al periodo della scrittura delle *Epistulae XLIV* e *XLV* nonostante il destinatario sia lo stesso delle *Epistulae XIV* e *XV*, scritte precedentemente nel 633 d.C.<sup>639</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>640</sup>; Geerard<sup>641</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>642</sup>.

*Epistula XXII ad Auxentium*

(640-642 d.C.)

Identificare il destinatario non è un'operazione molto semplice visto che l'intestazione riportata da Combefis non coincide con il manoscritto *Vat. gr. 507*, f. 113v che riporta la seguente intestazione, κυρίῳ ἀββῆ Στεφάνῳ πρεσβυτέρῳ. In questa breve lettera il monaco con grande delicatezza rimprovera l'amico di non avergli scritto. Secondo Sherwood essa potrebbe essere stata scritta in ogni momento della vita di Massimo<sup>643</sup>, invece secondo gli studi recenti di Jankowiak e Booth ipotizzano che sia stata scritta dopo l'*Epistula ad presbyterum Stefanum*<sup>644</sup> e l'*Ep. XLV*<sup>645</sup>.

---

<sup>635</sup> Cfr. *PG* 91, 460 A – 509 B.

<sup>636</sup> Cfr. *CPG* 7699.12.

<sup>637</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 119-150.

<sup>638</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 49 num. 68

<sup>639</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 57.

<sup>640</sup> Cfr. *PG* 91, 576 D- 580 B.

<sup>641</sup> Cfr. *CPG* 7699.16.

<sup>642</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 190-192.

<sup>643</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 25 num. 2.

<sup>644</sup> Cfr. p. 66.

<sup>645</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 57.

**Edizioni:** Migne<sup>646</sup>; Geerard<sup>647</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>648</sup>.

*Epistula XLIV ad Joannem cubicularium commendatitia*

(inverno del 642 d.C.)

Dopo l'esordio sull'amore di Dio che si è fatto uomo, capace di perdonare i peccati degli uomini, il monaco loda il prefetto Giorgio che è stato richiamato a Costantinopoli e raccomanda a Giovanni un caro amico l'illustre Teocaristo (τὸν μεγαλοπρεπέστατον ἰλλούστριον κύριον Θεοχάριστον), che gli è stato di grande aiuto quando era in esilio in Africa. Descrive a Giovanni le notevoli virtù dell'amico e lo informa che il prefetto Giorgio sarà un baluardo sicuro e infrangibile in quanto non ci sarà servitore più fidato di lui<sup>649</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>650</sup>; Geerard<sup>651</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>652</sup>.

*Epistula XLV ad eundem*

(640-642 d.C.)

Massimo chiede a Giovanni cubicolario di intervenire in favore dell'eparca d'Africa Giorgio, molto probabilmente dopo nessuna risposta da parte del destinatario (cfr. *Ep. XLIV*). Giorgio è descritto come un fervido credente della chiesa e il più osservante della vera dottrina cristiana. Per quanto riguarda la data di composizione Sherwood propone gli inizi del 642 d.C.<sup>653</sup> e risulta plausibile visto i legami di questa *Epistula* con la quarantatreesima e la quarantaquattresima.

**Edizioni:** Migne<sup>654</sup>; Geerard<sup>655</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>656</sup>.

---

<sup>646</sup> Cfr. *PG* 91, 605 B - C.

<sup>647</sup> Cfr. *CPG* 7699.22.

<sup>648</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 207-208.

<sup>649</sup> Cfr. *PG* 91, 648 C.

<sup>650</sup> Cfr. *PG* 91, 641 D- 648 C.

<sup>651</sup> Cfr. *CPG* 7699.44.

<sup>652</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 230-233.

<sup>653</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 50 num. 72.

<sup>654</sup> Cfr. *PG* 91, 648 C – 649 C.

<sup>655</sup> Cfr. *CPG* 7699.45.

<sup>656</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 234-236.

*Epistula IV ad eundem de tristitia secundum Deum*

(dopo il 642 d.C.)

Il monaco, anche in questa circostanza, si rivolge a Giovanni cubicolario<sup>657</sup>, spiega la tristezza secondo Dio, che procura conversione e salvezza per mezzo della morte, ed esalta la virtù dell'umiltà. Secondo Sherwood questa lettera è stata scritta quando il monaco era a Cizico nel 626 d.C., invece è molto più plausibile che risalga al primo periodo dell'esilio in Africa visto le analogie con le *Epistulae II, V, VIII, XIII, XXIII, XXIV, XXVII*. Il tono sembra essere molto intimo, sintomo di profonda conoscenza personale<sup>658</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>659</sup>; Geerard<sup>660</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>661</sup>.

*Epistula X ad Joannem cubicularium*

(dopo il 642 d.C.)

Il testo è una risposta a Giovanni cubicolario alla domanda “come ha potuto Dio giudicare giusto che alcuni uomini siano governati da altri uomini”<sup>662</sup>. Massimo esplicita che il potere temporale è puramente umano ed è permesso da Dio perché il sovrano è un suo pio luogotenente. Il sovrano, pur mantenendo lo stato di diritto, si discosterà dal volere divino quando asseconderà i malvagi riuniti intorno a lui fino a deteriorare il suo potere. Gli argomenti trattati suggeriscono che l'*Epistula* sia stata scritta in un momento di crisi politica: Sherwood fa risalire la data di composizione intorno al 626 d.C., periodo in cui risalgono le invasioni persiane<sup>663</sup>, invece è presumibile considerare che sia stata scritta dopo il 642 d.C. visto i riferimenti alla situazione politica presenti nel testo<sup>664</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>665</sup>; Geerard<sup>666</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>667</sup>.

<sup>657</sup> Combefis riporta come intestazione la dicitura πρὸς τὸν αὐτὸν, visto che sia le *Epistulae II e III* hanno come destinatario Giovanni cubicolario. Invece il manoscritto *Vat. gr. 507*, f. 168 riporta la seguente intestazione πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον.

<sup>658</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 38.

<sup>659</sup> Cfr. *PG* 91, 413 A – 420 C.

<sup>660</sup> Cfr. *CPG* 7699.4.

<sup>661</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 93-96.

<sup>662</sup> Cfr. *PG* 91, 449 A.

<sup>663</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 26 num. 9.

<sup>664</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), pp. 38-39.

<sup>665</sup> Cfr. *PG* 91, 449 A – 453 A.

<sup>666</sup> Cfr. *CPG* 7699.10.

<sup>667</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 113-116.

### 2.3 Scritti autentici di difficile datazione

Per ricomporre per intero il quadro del *Corpus* del Confessore, occorre ora prendere in considerazione gli scritti ritenuti autentici ma di difficile datazione. Come è possibile cogliere alla luce degli studi più recenti sugli studi difficili da datare sono state formulate diverse ipotesi, a volte contrastanti tra loro; per questo risulta *necessario* per ragioni di scientificità descriverne le caratteristiche riportando i risultati degli studi più significativi.

Degli scritti, qui elencati secondo il loro genere letterario e la loro importanza speculativa, verranno indicati le edizioni e traduzioni, unitamente agli studi ad essi dedicati, tenendo in considerazione anche il rapporto che essi possono avere con le altre opere del *corpus*.

- L'*Epistula IX ad Thalassium presbyterum ac hegumenum* si sofferma sul libero arbitrio presentando il genere umano come una forma di mediazione tra Dio, la natura e il mondo e con una δύναμις che gli consente di essere per mezzo del corpo un essere materiale e per mezzo dell'anima un essere spirituale. Massimo incoraggia Talassio ad affrontare la sua persecuzione, e molto probabilmente il contesto è l'Africa, si può forse pensare a qualche conflitto con il vescovo monotelita di Cartagine, Fortunio, nella prima metà del 640 d.C. Secondo Sherwood la lettera è stata scritta intorno al 629-630 d.C. e la semplicità dello stile e la naturalezza del tono indicano un rapporto profondo tra i due monaci<sup>668</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>669</sup>; Geerard<sup>670</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>671</sup>.

- *Epistula XXI ad sanctissimum Cydoniae episcopum* è un brevissimo scritto di carattere teologico, scritto secondo Sherwood intorno al 627 - 633 d.C., in risposta alla lettera del vescovo di Cydonia, isola attigua a Creta<sup>672</sup>. Secondo gli studiosi Jankowiak e Booth, questa lettera è stata scritta poco tempo dopo aver conosciuto il destinatario, a cui viene

---

<sup>668</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 33 num. 31.

<sup>669</sup> Cfr. PG 91, 446 C- 449 A.

<sup>670</sup> Cfr. CPG 7699.9.

<sup>671</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 111-113.

<sup>672</sup> Cfr. *Op. theol. et pol. III*.

illustrato il tema della finitezza e dell'infinita dell'Incarnazione<sup>673</sup> così come viene trattato negli *Ambigua*<sup>674</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>675</sup>; Geerard<sup>676</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>677</sup>.

- *Epistula XXV ad Cononem presbyterum et hegumenum* è una lettera in cui Massimo si scusa di non essersi recato dal destinatario come gli aveva comandato in quanto era malato. Secondo Sherwood Conone aveva sostituito Sofronio in Nord Africa<sup>678</sup> ma in realtà non ci sono elementi che consentono di collocare la composizione di questa lettera in un momento ben preciso della vita di Massimo<sup>679</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>680</sup>; Geerard<sup>681</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>682</sup>.

- *Epistula XXVI ad Thalassium presbyterum, cum ille quaesisset, qui fiat ut nonnullis gentilium reginibus ad Dei iram subditis ingruentem depellendam, liberos atque affines immolantibus, ira cessaret, ut plures veterum conscripserunt* riguarda la pratica degli dei pagani di sacrificare i propri figli per placare l'ira degli dei. Secondo Sherwood potrebbe essere stata scritta intorno al 628 d.C. in continuità con le *Quaestiones ad Thalassium*, ma la sua composizione risulta di difficile datazione proprio per il contenuto, che discute sul ruolo dell'imperatore e il rapporto con il divino.

**Edizioni:** Migne<sup>683</sup>; Geerard<sup>684</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>685</sup>.

---

<sup>673</sup> Gli studiosi aggiungono un'osservazione molto acuta: in questo scritto il sacerdote viene paragonato alla figura di Gesù Cristo, tema che appare nell'*Ep. XXVII* e *Ep. XXX*, che sono state scritte intorno al 632 d.C., data forse di composizione di questa lettera. Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 69.

<sup>674</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), p. 45.

<sup>675</sup> Cfr. *PG* 91, 604 B – 605 B.

<sup>676</sup> Cfr. *CPG* 7699.21.

<sup>677</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 206-207.

<sup>678</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 40 num. 45.

<sup>679</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 69.

<sup>680</sup> Cfr. *PG* 91, 613 A – 613 D.

<sup>681</sup> Cfr. *CPG* 7699.25.

<sup>682</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 209-212.

<sup>683</sup> Cfr. *PG* 91, 616 A- 617 B.

<sup>684</sup> Cfr. *CPG* 7699.26.

<sup>685</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 213-214.

- *Epistula XLI ad eundem Thalassium presbyterum et hegumenum* ed *Epistula XLII ad eundem* sono due brevi lettere inviate a Talassio secondo quanto si legge nel manoscritto *Laurent. Plut. 57.7* «τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν Θαλάσσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον». Entrambe fanno riferimento ad un comando che Massimo eseguirà durante l'inverno, forse la risposta alle domande di Talassio che produrrà le *Quaestiones ad Thalassium*. Nell'*Ep. XLI* Massimo si riferisce alla moglie di Betistor (τῆς τοῦ Βεστίτορος)<sup>686</sup>, fedele seguita da Talassio di cui non si conosce il nome<sup>687</sup>, invece nell'*Ep. XLII* Massimo chiede al onorevole padre di pregare per il suo schiavo, che attanagliato dai peccati<sup>688</sup>. Secondo le ipotesi di Sherwood esse sono state scritte intorno al 630-634 d.C.<sup>689</sup>, ma non risultano plausibili visto che mancano elementi utili per una collocazione adeguata all'interno del *corpus*.

**Edizioni:** Migne<sup>690</sup>; Geerard<sup>691</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>692</sup>.

- *Capita XV*, quindici pensieri autentici contenuti nella raccolta *Diversa capita ad theologiam et oeconomicam spectantia deque virtute et vitio*<sup>693</sup>. I pensieri hanno i seguenti argomenti:

I-V: Dio come unità e Trinità, della teologia apofatica e del Verbo;  
 VI-VII: la creazione dal nulla e della partecipazione;  
 VIII: l'Incarnazione di Cristo nel credente con il sacramento della comunione;  
 IX: il miracolo della nascita di Cristo;  
 X: il rinnovamento delle nature grazie all'opera di Cristo;  
 XI: la vittoria sul demonio;  
 XII-XIII: l'Incarnazione come mistero;  
 XIV: l'Incarnazione come Redenzione del peccato di Adamo;  
 XV: esortazione a seguire l'amore di Dio e la vita ascetica.

In altri termini gli studiosi ritengono che questi quindici pensieri sono autentici a differenza dei successivi contenuti nella *Patrologia* (dal

<sup>686</sup> Cfr. *PG* 91, 636 C.

<sup>687</sup> Secondo gli studiosi Jankowiak e Booth qui si fa riferimento alla carica politica tipica della corte imperiale che è presente nel VII secolo d.C. Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 70.

<sup>688</sup> Cfr. *PG* 91, 637 A-B.

<sup>689</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 34 num. 35 (per l'*Ep. XLI*) e p. 25 num. 3 (per l'*Ep. XLII*).

<sup>690</sup> Cfr. *PG* 91, 636 B-C e *PG* 91, 636 C-637 B.

<sup>691</sup> Cfr. *CPG* 7699.41 e *CPG* 7699.42.

<sup>692</sup> Cfr. LARCHET-PONSOYE (1998), pp. 226-228.

<sup>693</sup> Questa raccolta è costituita da cinque Centurie di argomento teologico e morale di cui i primi quindici pensieri della prima Centuria risultano autentici. Secondo Geerard (*CPG* 7695, p. 449) si tratta di un'elaborazione di alcune opere del Confessore, forse realizzata da Antonio Melissa. Le ricerche su questa raccolta sono state effettuate da Laga e Steel, che hanno ritenuto questa raccolta un'insieme di parti delle *Epistulae*, dell'*Ambiguum Liber* e quattrocentodieci pensieri derivano dalle *Quaestiones ad Thalassium*, cfr. *QTh*, p. LXXVI–LXXXII.

sedicesimo al venticinquesimo)<sup>694</sup>, che molto probabilmente possono essere attribuiti a Niceta di Eraclea<sup>695</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>696</sup>; Geerard<sup>697</sup>.

**Studi:** Disdier<sup>698</sup>; Khalifé<sup>699</sup>; Sherwood<sup>700</sup>; Mahieu<sup>701</sup>.

**Traduzioni:** Soppa<sup>702</sup>; Artioli-Lovato<sup>703</sup>.

- *Quaestiones ad Theopemptum* è un'opera di carattere esegetico ed occasione in cui Massimo esplicita tre espressioni bibliche: «giudice dell'iniquità» (Lc 18,6); «se uno ti colpisce sulla guancia destra» (Mt 5, 36 e Lc 6,29) e «non toccarmi, perché non sono ancora salito al padre» (Gv 20,17). Dopo un *Prologo* lungo e pomposo, tipico della prosa bizantina, Massimo si rivolge a Teopempo, destinatario dell'*Ep. XVIII* e forse prefetto africano di Giorgio, risulta difficile stabilire la data di composizione ma gli studiosi hanno avanzato le seguenti ipotesi: secondo Sherwood è stata scritta intorno al 630-633 d.C.<sup>704</sup>, secondo gli studiosi Jankowiak e Booth è stata scritta dopo le *Quaestiones ad Thalassium*<sup>705</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>706</sup>; Geerard<sup>707</sup>.

**Studi:** Gitlbauer<sup>708</sup>.

**Traduzioni:** Cantarella<sup>709</sup>.

---

<sup>694</sup> Cfr. PG 90, 1185 C-1189 A.

<sup>695</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 31.

<sup>696</sup> Cfr. PG 90, 1177-1392.

<sup>697</sup> Cfr. CPG 7695.

<sup>698</sup> Cfr. M. T. DISDIER, *Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur. Les cinq Centuries Théologiques*, in «Échos d'Orient» 30 (1931), pp. 160-178.

<sup>699</sup> Cfr. I. A. KHALIFÉ, *L'inauthenticité du «De temperantia» de Marc l'Ermita (PG 65, 1053-1069)*, in «Mélanges de l'Université Saint Joseph» 28 (1949-1950), pp. 61-66. In questo articolo viene dimostrato come Massimo non abbia plagiato Marco l'Eremita, quanto piuttosto i concetti esposti presuppongono la conoscenza dell'opera dell'Eremita che risale al V secolo d.C.

<sup>700</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp.35-36.

<sup>701</sup> Cfr. G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957, pp. 227-229.

<sup>702</sup> Cfr. W. SOPPA, *Die Diversa capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden 1922.

<sup>703</sup> Cfr. *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto*, traduzione, introduzione e note di M. B. Artioli e F. M. Lovato, volume II, Torino 1983.

<sup>704</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), pp. 37 num. 41.

<sup>705</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 31.

<sup>706</sup> Cfr. PG 90, 1393-1400.

<sup>707</sup> Cfr. CPG 7696.

<sup>708</sup> Cfr. M. GITLBAUER, *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie in Codex Vaticanus graecus 1809*, in «Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische» 28 (1878), pp. 1-110, p. 30.

<sup>709</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *La Mystagogia ed altri scritti*, a c. di R. Cantarella, Firenze 1931, pp. 101-117.

- *Scholia in Corpus Areopagiticum*, opera molto controversa e che ha reso Massimo molto famoso in Occidente. Il *Corpus Areopagiticum* è stato tradotto da Anastasio Bibliotecario, allievo del monaco, che ha aggiunto questa versione a quella eriugeniana degli scritti dionisiani ed ha affermato che sono scolii del Confessore e di Giovanni Scitopoli. Per quanto riguarda l'autenticità ci sono molte posizioni controverse: il primo ad aver delineato uno *status quaestionis* è stato Suchla nel 1980, che ha presentato in un progetto di edizione critica tutte le opere dell'Areopagita. Suchla sostiene che il monaco sarebbe stato uno scoliaste dell'Areopagita così come Giovanni Scitopoli<sup>710</sup>, e chiarisce che la tradizione ha consegnato il *Corpus Areopagiticum* di matrice greca, di matrice latina e siriana ed ha identificato gli autori consegnati dai diversi manoscritti (precisamente Giovanni Scolastico di Scitopoli, Giovanni Massenzio, Giorgio di Scitopoli, Dionigi di Alessandria, Massimo il Confessore, Germano I di Costantinopoli, Andrea di Creta, Cristoforo Diacono, Giovanni Italo, Germano II di Costantinopoli, Pachymeres, Giorgio Hieromnemon)<sup>711</sup>. Sherwood, invece, osservò precedentemente che il Commentario, indicato da von Balthasar proprio del Confessore<sup>712</sup>, non può essere attribuito al monaco con certezza, in quanto alcuni Scolii greci non compaiono nella versione siriana, la quale, risalendo all'VIII secolo d.C., risulta troppo distante rispetto all'operato del Confessore<sup>713</sup>. Successivamente von Balthasar corresse la sua interpretazione, ma esplicitò che la parte più ampia e più significativa degli scolii appartiene alla mano di Giovanni Scitopoli e che l'intervento del Confessore sarebbe solo marginale<sup>714</sup>. In altri termini la tradizione manoscritta degli Scolii pervenutaci sarebbe il frutto di un'*editio variorum* prodotta da Giovanni di Scitopoli ed eventualmente da un suo *entourage*. Il vescovo palestinese avrebbe agito su una tradizione del testo areopagitico già ricca di varianti al suo

<sup>710</sup> Grazie a von Balthasar, nel 1940, c'è stato uno sforzo di distinguere gli Scolii di Massimo da quelli di Giovanni Scitopoli. In altri termini ha assegnato gli scolii testimoniati dalla tradizione siriana a Giovanni Scitopoli, e quelli attribuibili a Massimo sono marginali. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, in «Scholastik» 15 (1940), pp. 16-38.

<sup>711</sup> Più precisamente la tradizione siriana del *Corpus Areopagiticum* riporta due versioni: una di Sergio di Rish'aina (morto nel 536 d.C.) che non contiene gli Scolii del Confessore, né i commentarii e una di Phocas Bar Sergius di Edessa (VIII sec. d.C. circa), che riporta tre prologhi diversi di Phocas, di Giovanni Scitopoli e di Giorgio di Costantinopoli. Per quanto riguarda la tradizione latina bisogna ricordare le opere dell'Areopagita riportate da Anastasio Bibliotecario (875 d.C.), che riprende in sostanza la traduzione eriugeniana, e da Roberto Grossatesta (1239-1243 d.C.). cfr. B.R. SUCHLA, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I, Philologisch-historische Klasse» 3 (1980), pp. 33-66.

<sup>712</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, in «Scholastik» 15 (1940), pp. 16-38.

<sup>713</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *Saint Maxime le Confesseur*, in *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)* in «Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire», Paris 1957, col. 295-300. Sherwood cura questa voce su Dionigi Areopagita secondo cinque

<sup>714</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Komische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961.



tempo (fine anni '30-inizio '40 del VI secolo), per cui la versione del vescovo è testimoniata da un manoscritto del VII-VIII secolo, quindi la tradizione siriana risulta anteriore a tutta la tradizione greca: infatti date le divergenze dal testo greco testimonierebbe secondo Perczel di uno stato di tale testo anteriore alla sistemazione dello scitopolitano<sup>715</sup>. In questo contesto si considera gli Scolii un'opera autentica di difficile datazione così come attesta nella sua ricerca sia Epifanovič.

**Edizioni:** Migne<sup>716</sup>; Geerard<sup>717</sup>; Epifanovič<sup>718</sup>.

**Studi<sup>719</sup>:** Volker<sup>720</sup>; Andia<sup>721</sup>; Larchet<sup>722</sup>; Cvetkovic<sup>723</sup>; Dineva<sup>724</sup>; Louth<sup>725</sup>; Williams<sup>726</sup>; Switkiewicz<sup>727</sup>.

---

<sup>715</sup> Cfr. I. PERCZEL, *The Early Syriac Reception of Dionysius*, in «Modern Theology»24 («Re-Thinking Dionysius the Areopagite», S. COAKLEY and C. M. STANG edss.), 2008, p. 27-41 e cfr. P. PODOLAK, *Giovanni di Scitopoli interprete del Corpus Dionysiacum*, in «Augustinianum» 47 (2007), pp. 335-386.

<sup>716</sup> Cfr. PG 4, 16-432 e 528-576.

<sup>717</sup> Cfr. CPG 7708.

<sup>718</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 101-220. Per completezza l'autore articola in questo modo l'ultima parte dei materiali per lo studio della vita e delle opere del Confessore: I. *Materiali per lo studio degli Scolii su Dionigi Areopagita* (pp. 101-111); II. *Scolii su Dionigi Areopagita: a. Prologo* (pp. 111-112); *b. Scolii sull'opera Nomi Divini* (pp. 113-154); *c. Scolii sull'opera Gerarchia celeste* (pp. 155-173); *d. Scolii sull'opera Gerarchia ecclesiastica* (pp. 174-191); *e. Scolii sull'opera Teologia mistica* (pp. 191-195); *f. Scolii sulle lettere (I-X) di Dionigi Areopagita* (pp. 195-208); III. *Inidici degli Scolii su Dionigi Areopagita: a) Indice dei luoghi biblici* (pp. 209-214); *b) Indice dei nomi* (pp. 215-218); *c) Rimandi dello scoliaste ai suoi Scolii* (p. 218); *d) Autori che hanno citato gli Scolii* (pp. 218-219); *e) Classificazione degli Scolii a seconda dei temi* (pp. 219-220).

<sup>719</sup> In questo contesto si riportano gli studi principali che hanno avuto l'obiettivo di approfondire le influenze del sistema pseudonionisiano abbia influito sul sistema speculativo del monaco.

<sup>720</sup> Cfr. W. VOLKER, *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, in A. Stohr, *Universitas*, vol. I, Mainz 1960, pp. 243-254.

<sup>721</sup> Cfr. Y. DE ANDIA, *Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, in Id., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, pp. 291-326.

<sup>722</sup> Cfr. J.C. LARCHET, *Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 109 (2014), pp. 35-63.

<sup>723</sup> Cfr. V. Cvetkovic, *Essay Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor*, in *Dionysius the areopagite between orthodoxy and heresy*, ed. by F. Ivanovic, Cambridge 2011, pp. p. 135-156.

<sup>724</sup> Cfr. G. DINEVA, *The revision of the boundary concepts symbol and image in the philosophy of Maximus the Confessor in respect to the works of Pseudo-Dionysius*, in «Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur» 16 (2010), pp. 53-70.

<sup>725</sup> Cfr. A. LOUTH, *Essay The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor*, in *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, ed. by S. Coakley and C. M. Stang, Chichester 2009, pp. 43-54 e cfr. ID., *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor*, in «Modern theology» 24 (2008), pp. 573-583.

<sup>726</sup> Cfr. P. J. WILLIAMS, *Essay Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor*, in *The first Christian theologians. An introduction to theology in the early church*, ed. by G. R. Evans, Malden (USA) 2004, pp. 186-200.

<sup>727</sup> Cfr. A. SWITKIEWICZ, *Notes about Dionysius the Areopagite's The Ecclesiastical Hierarchy and its Influence on Maximus the Confessor's Mystagogy*, in «Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur» vol. 6 (2000), pp. 1-21.

- *Opusculum theologicum et polemicum XIII de duabus Christi naturis* si tratta di una sintesi antimonofisita in dieci brevi capitoli. Massimo stabilisce un parallelo tra le eresie trinitarie e cristologiche: infatti secondo Sherwood la redazione si è avuta in occasione della disputa severiani a Creta e per questo propone come probabile data gli anni del 626-627 d.C.<sup>728</sup>; invece gli studiosi Jankowiak e Booth ritengono che molto probabilmente intorno al 633-634 d.C.<sup>729</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>730</sup>; Epifanovich<sup>731</sup>; Geerard<sup>732</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>733</sup>, De Angelis<sup>734</sup>.

- *Opusculum theologicum et polemicum XVII distinctionum quibus res dirimuntur definitiones*, un breve paragrafo sui contrari, quali realtà sensibili e noetiche, l'esistenza e inesistenza, anima e corpo, vita e morte. Il monaco intende molto probabilmente la contrarietà non in senso non assoluto, così da distinguersi dagli eretici, che non riescono a comprendere come la presenza di due volontà in Cristo non comporti necessariamente opposizione<sup>735</sup>. In base a questi argomenti risulta difficile stabilire la data di composizione, Sherwood avanza l'ipotesi che risalga al 626 d.C.<sup>736</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>737</sup>; Geerard<sup>738</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>739</sup>, De Angelis<sup>740</sup>.

---

<sup>728</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 27.

<sup>729</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 34.

<sup>730</sup> Cfr. *PG* 91, 145 A- 149 A.

<sup>731</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 61-62.

<sup>732</sup> Cfr. *CPG* 7697.13.

<sup>733</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 19.

<sup>734</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 32-33.

<sup>735</sup> Per l'esattezza il monaco ritiene che la conciliazione avviene nella sintesi ipostatica, attraverso il modo (τὸ πῶς θέλειν). Cfr. *Pyrr.*, *PG* 91, 292 A-B.

<sup>736</sup> P. SHERWOOD (1952), pp. 26-27.

<sup>737</sup> Cfr. *PG* 91, 212 C-D.

<sup>738</sup> Cfr. *CPG* 7697.17.

<sup>739</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), p. 19.

<sup>740</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), p. 31.

- *Opusculum theologicum et polemicum XXII fragmenta duo*, due frammenti che derivano dall'orazione del patriarca di Costantinopoli Gregorio all'imperatore sulla disputa coi monofisiti a Nicea e a Calcedonia. Gli studiosi concordano sul fatto che questo *opusculum* possa risalire al momento in cui Massimo lottava contro l'eresia miafisita, ma non sono ancora riusciti ad avanzare valide date di composizione<sup>741</sup>.

**Edizioni:** Migne<sup>742</sup>; Geerard<sup>743</sup>.

**Traduzioni:** Larchet-Ponsoye<sup>744</sup>, De Angelis<sup>745</sup>.

L'indagine condotta da B. Roosen nella sua tesi dottorato<sup>746</sup>, che completa il saggio di Epifanovič precedentemente ricordato, ha proposto alcune aggiunte che al *Corpus* di Massimo il Confessore. La data di composizione di tali testi risulta fino ad ora non precisabile. In questo lavoro ci limiteremo ad esporre una sintesi delle aggiunte e a descriverne i riferimenti essenziali, omettendo indicazioni analitiche sui codici e manoscritti per i quali rinviamo alla relativa letteratura scientifica.

- *Additamentum novem, De divina inhumanatione*, è un piccolo frammento che tratta dell'Incarnazione, secondo Roosen riscritto da Eutimio Zigadeno, monaco del XII secolo d.C. e commentatore della Bibbia.

**Edizioni:** Epifanovič<sup>747</sup>; Geerard<sup>748</sup> Roosen<sup>749</sup>.

- *Additamentum quattuordecim, De veritate et pietate*, un breve trattato sulla divisione dell'anima in tre facoltà, secondo i presupposti platonici, e sulle quattro virtù cardinali.

**Edizioni:** Epifanovič<sup>750</sup>; Geerard<sup>751</sup> Roosen<sup>752</sup>.

<sup>741</sup> Cfr. P. SHERWOOD (1952), p. 25 num.4 e cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 71.

<sup>742</sup> Cfr. PG 91, 257 A- 260 D.

<sup>743</sup> Cfr. CPG 7697.22.

<sup>744</sup> Cfr. J. C. LARCHET (1998), pp. 18-19.

<sup>745</sup> Cfr. B. DE ANGELIS (2007), pp. 29-30.

<sup>746</sup> Cfr. B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited*. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity, Ph. D., Leuven 2001.

<sup>747</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 60-61.

<sup>748</sup> Cfr. CPG 7707.14.

<sup>749</sup> Cfr. B. ROOSEN, *op. cit.*, p. 665.

<sup>750</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 28-29.

- *Additamentum sex et viginti, Theorema*, un diagramma sulla Trinità, che molto probabilmente accompagnava il *Computus ecclesiasticum*. Molto probabilmente questa tavola potrebbe essere opera di un copista del sedicesimo secolo.

**Edizioni:** Epifanovič<sup>753</sup>; Geerard<sup>754</sup> Roosen<sup>755</sup>.

- *Additamentum quattuor et triginta, In Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis*, che secondo Roueché non può considerarsi uno scritto del monaco<sup>756</sup>, è un manuale di logica in cui confluiscono le Categorie di Aristotele edite dal filosofo neoplatonico Davide, attivo ad Alessandria nel VI sec. d.C. Come esplicitano gli studiosi Jankowiak e Booth<sup>757</sup> questo testo è parallelo ad un'appendice filosofica unita all'*Epistula ad monacum Ascalium* di Anastasio Apocrisario (CPG 7734).

**Edizioni:** Epifanovič<sup>758</sup>; Geerard<sup>759</sup> Roosen<sup>760</sup>.

---

<sup>751</sup> Cfr. CPG 7707.9.

<sup>752</sup> Cfr. B. ROOSEN, *op. cit.*, p. 627.

<sup>753</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 78-80.

<sup>754</sup> Cfr. CPG 7707.26.

<sup>755</sup> Cfr. B. ROOSEN, *op. cit.*, pp. 843-845.

<sup>756</sup> Cfr. M. ROUCHÉ, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 23 (1974), pp. 61-76. Questo studio si occupa di definire, seppur inizialmente, esempi di compendi logici nel VII sec. d.C. e ritiene che il testo pubblicato da Epifanovič venga considerato autentico del monaco solo perché contenuto in manoscritti di opere originali. Rouché spiega che molto probabilmente dopo la morte del monaco (662 d.C.) questo testo è stato trasmesso per errore con il suo nome.

<sup>757</sup> Cfr. M. JANKOWIAK AND P. BOOTH (2015), p. 72.

<sup>758</sup> Cfr. S. L. EPIFANOVIČ (1917), pp. 91-93.

<sup>759</sup> Cfr. CPG 7707.34.

<sup>760</sup> Cfr. B. ROOSEN, *op. cit.*, pp. 901-902.

## Tavole sinottiche

Le seguenti tavole sinottiche riportano una schematizzazione delle *opere autentiche*, dell'*epistolario* e delle *opere autentiche di difficile datazione (Op.)*, di cui vengono riportati il titolo greco o, in assenza, l'incipit greco (T. G.) , le edizioni (Ed.), la pagina di questo lavoro in cui trovare la sinossi completa (p.) e la data di composizione secondo gli studi recenti (Data).

### *Opere autentiche*

<i>Op.</i>	T. G.	Ed.	p.	Data
<i>Car. de car.</i>	Κεφάλαια     περί ἀγάπης	<i>PG</i> 90, 960-1073	37	626 d. C.
<i>Exp. in psa.</i>	Ἑρμηνεία εἰς τὸν νθ' Ψαλμὸν	<i>PG</i> 90, 856-872	39	626 d. C.
<i>Amb. ad Io.</i>	Πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Μάξιμος ἐν Κυρίῳ χαίρειν	<i>PG</i> 91, 1061-1417 C	40	628-630 d. C.
<i>Amb. ad Thom.</i>	Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον	<i>PG</i> 91, 1032-1060	40	630-634 d. C.
<i>Th. Oec.</i>	Κεφάλαια σ'     περί θεολογίας     καὶ ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ	<i>PG</i> 90, 1084-1173	43	630-634 d. C.

<i>QTh</i>	Πρὸς Θαλάσσιον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς	<i>PG</i> 90, 960- 1073	44	630-634 d. C.
<i>Q. D.</i>	Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων	<i>PG</i> 90, 244-785	46	633-634 d. C.
<i>Liber ascet.</i>	Λόγος ἀσκητικὸς κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν	<i>PG</i> 90, 872-909	47	633-634 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XIV</i>	Ὅροι διάφοροι	<i>PG</i> 90, 912-956	49	633-634 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XVIII</i>	Ὅροι ἐνώσεων	<i>PG</i> 91, 149B- 153B	49	633-634 d. C.
<i>Or. dom.</i>	Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ «Πάτερ ἡμῶν» πρὸς ἓνα φιλόχριστον ἐρμηνεία σύντομος	<i>PG</i> 91, 213A- 216A	50	634/635 d. C.?
<i>Ep. sec. ad Thom.</i>	Τῷ ἡγιασμένῳ δούλῳ τοῦ Θεοῦ πατρὶ πνευματικῷ καὶ διδασκάλῳ κυριῷ Θωμᾷ Μάξιμος ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλός, ἀναξίος δοῦλος καὶ μαθητῆς	<i>PG</i> 90, 872-909	41	636 d. C.?
<i>Myst.</i>	Μυσταγωγία, περὶ τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα καθέστηκε	CCSG 48, pp. 37-49	51	636 d. C.

<i>Comp. eccl.</i>	Ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν σωτήριον Πάσχα, τὸ διαγραφέν κανόνιον ἐρμηνεύουσα	<i>PG</i> 91, 658-718	53	Ottobre 640 d.C. - febbraio 641 d. C.
<i>Op. theol. et pol. II</i>	Πρὸς τὸν αὐτὸν Μαρίνον ἐκ τῆς περὶ ἐνεργειῶν καὶ θελημάτων πραγματείας κεφάλ. ν΄	<i>PG</i> 91, 1217-1280	54	640 – giugno/luglio 643 d. C.
<i>Op. theol. et pol. III</i>	Ἐκ τῆς αὐτῆς πραγματείας κεφάλ. να΄. Ὅτι δύο θελήματα λέγοντες οἱ Πατέρες ἐπὶ Χριστοῦ, τοὺς φυσικοὺς νόμους, οὐ τὰς γνώμας ἐσήμαναν	<i>PG</i> 91, 45B-56D	54	640-643 d. C.
<i>Op. theol. et pol. IV</i>	Πρὸς Γεώργιον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ καὶ ἡγούμενον, ἐρωτήσαντα δι' ἐπιστολῆς περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου	<i>PG</i> 91, 56D-61D	55	640 d. C.?
<i>Op. theol. et pol. VI</i>	Περὶ τοῦ «Πάτερ, εἰ δυνατόν, περελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον	<i>PG</i> 91, 65A-68D	56	640-641 d. C.?
<i>Op. theol. et pol. VII</i>	Τόμος δογματικὸς σταλεῖς ἐν Κύπρῳ πρὸς Μαρίνον διάκονον	<i>PG</i> 91, 69B-89B	56	640-641 d. C.?

<i>Op. theol. et pol. VIII</i>	Ἰσον ἐπιστολῆς γενομένης πρὸς τὸν ἀγιώτατον ἐπίσκοπον κύριον Νικάνδρον, παρὰ τοῦ ἐν ἀγίοις Μαξίμου περὶ τῶν δύο ἐν Χριστῷ ἐνεργειῶν	<i>PG</i> 91, 89C-112B	57	640-641 d. C.?
<i>Op. theol. et pol. XX</i>	Τόμος δογματικὸς πρὸς Μαρίνον πρεσβύτερον	<i>PG</i> 91, 228B-245D	58	641 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XVI</i>	Περὶ θελημάτων β' τοῦ ἐνός Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν	<i>PG</i> 91, 184C-212A	59	Dopo 641 d. C.
<i>Op. theol. et pol. X</i>	Ἰσον ἐπιστολῆς πρὸς τὸν κύριον Μαρίνον τὸν πρεσβύτερον τῆς Κύπρου	<i>PG</i> 91, 133A-137C	59	Giugno-luglio 643 d.C.
<i>Op. theol. et pol. XXV</i>	Κεφάλαια ι' περὶ τῶν δύο θελημάτων τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐγράφη δὲ πρὸς ὀρθοδόξους	<i>PG</i> 91, 269D-273D	60	Dopo 643 d.C.
<i>Op. theol. et pol. XIX</i>	Πρώτη ἀπορία Θεοδώρου διακόνου Βυζαντίου ρήτορος, καὶ συνοδικαρίου Παύλου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως	<i>PG</i> 91, 216B-228A	61	644-645 d. C.



<p><i>DP</i></p>	<p>Πρασημείωσις τῆς γενομένης ζητήσεως χάριν τῶν κεκινημένων περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων, παρουσία Γρηγορίου τοῦ εὐσεβεστάτου πατρικίου, καὶ τῶν συνευρεθέντων αὐτῷ ὀσιωτάτων ἐπισκόπων, καὶ λοιπῶν θεοφιλῶν καὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν, παρὰ Πύρρου, τοῦ γενομένου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, καὶ Μαξίμου τοῦ εὐλαβεστάτου μοναχοῦ, μηνὶ Ἰουλίῳ, ἰνδικτίωνος γ´. Πύρρου μὲν συμμαχοῦντος τῇ παρεισαχθείσῃ παρ’ αὐτοῦ τε, καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ Βυζαντίῳ καινοτομία· τουτέστιν ἑνὸς θελήματος· Μαξίμος δὲ συνηγοῦντος τῇ ἀνωθεν εἰς ἡμᾶς ἐλθούσῃ πατρικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ διδασκαλίᾳ· διὰ τοῦ ῥηθέντος ὑπερφυοῦς ἀνδρός, φημὶ δὲ Γρηγορίου τοῦ ὑπερτίμου πατρικίου, τῶν λεχθέντων ἀνδρῶν· τουτέστι, Πύρρου καὶ Μαξίμου ἀλλήλοις προσοπισθέντων.</p>	<p>PG 91, 288-353</p>	<p>62</p>	<p>Luglio 645 d.C.</p>
<p><i>Op. theol. et pol. V</i></p>	<p>Πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι μίαν Χριστοῦ χρῆν λέγειν ἐνέργειαν κατ’ ἐπικράτειαν· διὰ τὸ ὡς δραστικωτέραν τὴν θείαν αὐτοῦ, κατεπικρατεῖν τῆς ἀνθρωπίνης, οὕτω χρῆν ἀπολογεῖσθαι</p>	<p>PG 91, 64A-65A</p>	<p>64</p>	<p>Dopo il 645 d. C.</p>

<i>Op. theol. et pol. I</i>	Πρὸς Μαρίνον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον	PG 91, 9A-37A	64	643-645 d. C.
<i>Op. theol. et pol. IX</i>	Τοῖς κατὰ τήνδε τὴν Σικελῶν φιλόχριστον νῆσον παροικοῦσιν ἀγίοις Πατράσιν, ἡγουμένοις τε καὶ μονάζουσι, καὶ ὀρθοδόξοις λαοῖς, Μάξιμος ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλὸς, ἀνάξιος δοῦλος	PG 91, 112C-132D	65	645/646 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XV</i>	Πνευματικὸς τόμος καὶ δογματικὸς, ἀποδεικνύς τὴν κατὰ καινοτομίαν γεγонуῖαν ἐπέισακτον ἔκθεσιν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως, ἐξ ὑποστολῆς Σεργίου τοῦ Κωνσταντινουπόλεως προέδρου, ἀπάδουσα μὲν τῶν ἱερῶν λογίων τε καὶ Πατέρων· συνάδουσα δὲ τοῖς τήν τε σύγχυσιν ἄμα, καὶ τὴν διαίτησιν τερατολογοῦσιν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν μυστηρίου. Γραφεῖσα ἀπὸ Ῥώμης πρὸς Στέφανον τὸν ἀγιώτατον ἐπίσκοπον Δώρον, τελοῦντα ὑπὸ τὸν ἅγιον καὶ ἀποστολικὸν θρόνον τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως	PG 91, 153C-184C	66	647 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XI</i>	Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς ἐν Ῥώμῃ γραφείσης	PG 91, 137C-140B	66	649-653 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XXIV</i>	Καὶ πάλιν ὁ θεῖος Μάξιμος	PG 91, 268A-269D	67	Dopo il 649 d. C.

<i>Op. theol. et pol. XXVI</i>	Ἐκ τῶν ἐρωτηθέντων αὐτῶ παρὰ Θεοδώρου μοναχοῦ	<i>PG</i> 91, 276A-280B	67	649-656 d. C.
<i>Op. theol. et pol. XXVII</i>	Ὅροι διάφοροι τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν περὶ τῶν δύο ἐνεργειῶν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	<i>PG</i> 91, 280B-285B	68	Dopo il 649 d. C.

*Epistolario*

<i>Op.</i>	T. G.	Ed.	p.	Data
<i>Ep. V</i>	Πρὸς Κωνσταντῖνον	<i>PG</i> 91, 420C-424C	74	628 d. C.
<i>Ep. VII</i>	Πρὸς Ἰωάννην πρεσβύτερον περὶ τοῦ καὶ μετὰ θάνατον ἔχειν τὴν ψυχὴν τὴν νοερὰν ἐνέργειαν, καὶ μηδεμιᾶς ἐξίστασθαι φυσικῆς δυνάμεως	<i>PG</i> 91, 433A-440B	75	628 d. C.
<i>Ep. XXIV</i>	Πρὸς Κωνσταντῖνον σακελλάριον	<i>PG</i> 91, 608B-613A	76	Agosto 628 d. C.
<i>Ep. XLIII</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον	<i>PG</i> 91, 637B-641C	76	628 d. C.
<i>Ep. XIII</i>	Πρὸς Πέτρον ἰλλούστριον λόγος ἐπίτομος κατὰ τῶν Σευήρου δογμάτων	<i>PG</i> 91, 509B-533A	77	629-633 d. C.
<i>Ep. XXVII</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον	<i>PG</i> 91, 617B-620C	78	629/630 d. C.
<i>Ep. VIII</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 440C-445B	78	Giugno-luglio 632 d. C.
<i>Ep. XXIII</i>	Πρὸς Στέφανον πρεσβύτερον	<i>PG</i> 91, 605D-608B	79	632 o 642 d. C.

<i>Ep. XXVIII</i>	Πρὸς Κυρισίκιον ἐπίσκοπον	<i>PG</i> 91, 620C- 621B	80	632-633 d. C.
<i>Ep. XXIX</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 621C- 624A	80	632-633 d. C.
<i>Ep. XXX</i>	Πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον	<i>PG</i> 91, 624A-D	80	632-633 d. C.
<i>Ep. XXXI</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 624D- 625D	80	632-633 d. C.
<i>Ep. XIV</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν ἐπιστολὴ δογματικὴ	<i>PG</i> 91, 533B- 543C	81	633 d. C.
<i>Ep. XV</i>	Περὶ κοινοῦ καὶ ἰδοῦ, τουτέστιν οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, πρὸς Κοσμᾶν τὸν θεοφιλέστατον διάκονον Ἀλεξανδρείας	<i>PG</i> 91, 543C- 576D	82	633 d. C.
<i>Ep. II</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον περὶ ἀγάπης	<i>PG</i> 91, 392D- 408B	82	633 d. C.
<i>Ep. XIX</i>	Πρὸς Πύρρον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον	<i>PG</i> 91, 589C- 597B	83	633/634 d. C.
<i>Ep. XL</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν Θαλάσσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον	<i>PG</i> 91, 633C- 636A	84	634 d. C.

<i>Ep. XXXII</i>	Πρὸς ἄββᾶν Πολυχρόνιον	<i>PG</i> 91, 625A-628A	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXIII</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 628A-D	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXIV</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 628D-629A	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXV</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91,629A-D	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXVI</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 629D-632A	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXVII</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 632A-D	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXVIII</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91,632A-633D	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XXXIX</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 633A-D	84	636-640 d. C.
<i>Ep. XX</i>	Πρὸς Μαρίνον μονάζοντα	<i>PG</i> 91, 597B-604B	85	636 d. C.?
<i>Ep. III</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 408C-412C	86	Dopo 636 d. C.
<i>Ep. I</i>	Λόγος παραιναιτικὸς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς πρὸς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ κύριον Γεώργιον, τὸν πανεύφημον ἑπαρχὸν Ἀφρικῆς	<i>PG</i> 91, 364A-392B	86	640-642 d. C.

<i>Ep. XI</i>	Πρὸς ἡγουμένην περι ἀσκητρίας ἐξελθούσης τῆς μονῆς, καὶ μετανοησάσης	<i>PG</i> 91, 453A- 457D	87	640-641 d. C.
<i>Ep. XVIII</i>	Ἐκ προσώπου Γεωργίου τοῦ πανευφήμου ἐπάρχου Ἀφρικῆς πρὸς ἀσκητρίας ἀποστάτας τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ	<i>PG</i> 91, 584D- 589B	87	640-641 d. C.
<i>Ep. XVII</i>	Πρὸς Ἰουλιανὸν Σχολαστικὸν Ἀλεξανδρέα περὶ τοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν τοῦ Κυρίου ἐκκλησιαστικοῦ δόγματος	<i>PG</i> 91, 580C- 584D	88	640-641 d. C.
<i>Ep. XII</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον περὶ τῶν ὀρθῶν τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ δογματικῶν· καὶ κατὰ Σευήρου τοῦ αἰρετικοῦ	<i>PG</i> 91, 460A- 509B	88	Novembre- dicembre 641 d. C.
<i>Ep. XVI</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 576D- 580B	89	640-642 d. C.
<i>Ep. XXII</i>	Πρὸς Αὐξέντιον	<i>PG</i> 91, 605B-C	89	640-642 d. C.
<i>Ep. XLIV</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον περὶ θετικῆς	<i>PG</i> 91, 641D- 648C	90	Inverno 642 d. C.

<i>Ep. XLV</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG</i> 91, 648D-649C	90	640-642 d. C.
<i>Ep. IV</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν περὶ τῆς κατὰ Θεὸν λύπης	<i>PG</i> 91, 413A-420C	91	Dopo 642 d. C.
<i>Ep. X</i>	Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον	<i>PG</i> 91, 449A-453A	91	Dopo 642 d. C.



## Opere autentiche di difficile datazione

Op.	T. G.	Ed.	p.
<i>Ep. IX</i>	Πρὸς Θαλάσσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον	<i>PG 91, 446 C-449A</i>	92
<i>Ep. XXI</i>	Πρὸς ἀγιώτατον ἐπίσκοπον Κυδωνίας	<i>PG 91, 604B-605B</i>	92
<i>Ep. XXV</i>	Πρὸς Κόνωνα πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον	<i>PG 91, 613A-D</i>	93
<i>Ep. XXVI</i>	Πρὸς Θαλάσσιον πρεσβύτερον ἔρωτήσαντα, πῶς ἔνιοι τῶν ἐν τοῖς ἔθνεσι βασιλέων, ὑπὲρ ὀργῆς θεηλάτου ἐπικειμένης τῷ ὑπηκόῳ πλήθει κατέθουον τέκνα καὶ προσγενεῖς, καὶ ἐπαύετο ἢ ὀργή, καθὼς πολλοῖς τῶν ἀρχαίων ἱστόρηται	<i>PG 91, 616A-617B</i>	93
<i>Ep. XLI</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG 91, 636B-C</i>	94
<i>Ep. XLII</i>	Πρὸς τὸν αὐτόν	<i>PG 91, 636C-637D</i>	94
<i>Cap. XV</i>	Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας	<i>PG 91, 1177-1185</i>	94

<i>Q. Theop.</i>	Πρὸς Θεόπεμπτον Σχολαστικὸν, ἐρωτήσαντα περὶ «ἐάν τις σε ῥαπίση ἐπὶ τὴν δεξιὰν σιαγόνα» καὶ τοῦ «μή μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν Πατέρα»	<i>PG</i> 90, 1393-1400	95
<i>Op. theol. et pol. XIII</i>	Περὶ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων	<i>PG</i> 91, 145A-149A	98
<i>Op. theol. et pol. XVII</i>	Περὶ ὄρων διαστολῶν	<i>PG</i> 91, 212C-D	98
<i>Op. theol. et pol. XXII</i>	Καὶ πάλιν ὁ θεῖος Μάξιμος	<i>PG</i> 91, 257A-260D	99
<i>Scholia</i>	Πρόλογος εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου	<i>PG</i> 4, 16-432 e 528-576	96

### 3. Genesi delle *Quaestiones ad Thalassium*

Le *Quaestiones ad Thalassium* sono una testimonianza del genere letterario tipico dell'epoca patristica, ovvero quello delle *quaestiones et responsiones*, che ricorda una forma più elaborata del genere dialogico, usata sia in ambito cristiano sia in ambito classico. L'esperienza religiosa, già a partire tra il IV e il VI secolo, riuscì a consolidarsi maggiormente attraverso questo genere letterario con cui si affrontava e si tentava di risolvere, alla luce della precedente letteratura cristiana, le difficoltà di comprensione riguardanti i testi biblici<sup>761</sup>. Infatti ricordiamo *Questioni su Genesi e Esodo* di Filone di Alessandria, scritte nella seconda metà del III secolo d. C., o le *Questioni evangeliche* di Eusebio di Cesarea, scritte agli inizi del IV sec. d. C., che sono solo alcuni dei più famosi esempi della letteratura di genere. Infatti il metodo didascalico di proporre ἀπορίαι attraverso ἐρωταποκρίσεις<sup>762</sup> era diffuso in ambito scolastico, ma presentava problemi di natura esegetico-interpretativa, dando adito ad ambiguità dottrinali. Per questo si sentì l'esigenza di far riferimento ad una struttura primaria rintracciabile in Aristotele, secondo cui riguardo ai problemi e alle soluzioni (περὶ προβλημάτων καὶ λύσεων), in ambito tecnico, è necessario considerare τὰ ἀδύνατα (le impossibilità), τὰ ἄλογα (le assurdità), τὰ βλαβερά (le concezioni moralmente dannose), τὰ ὑπεναντία (le contraddizioni), e τὰ παρὰ τὴν ὀρθότητα τὴν κατὰ τέχνην (le argomentazioni non corrette dal punto di vista formale-

---

<sup>761</sup> Numerosi problemi legati all'interpretazione dei testi sacri che già gli esegeti del III secolo avevano definito come classici e avevano presentato talvolta sulla base delle interpretazioni più accreditate contributi che confluirono in specifiche opere di *quaestiones*, anche finalizzate all'interpretazione di tutta la Scrittura. Una riconsiderazione più approfondita di alcuni aspetti di queste antiche esigenze, ci inducono a cogliere, pur a distanza di secoli e alla luce di una sensibilità profondamente mutata, i motivi per cui questo genere letterario veniva scelto. Cfr. P. MARONE, *Le "quaestiones et responsiones" sulla Bibbia nella letteratura cristiana di IV-VI secolo*, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica: XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana ; Roma, 8 - 10 maggio 2003*, Roma 2004, pp. 43-73; cfr. L. PERRONE, *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, in «Annali di storia dell'esegesi» 8 (1991), pp. 485-505 e cfr. J. GRIBOMONT, *I generi letterari nel monachesimo primitivo*, in «Koinonia» 10 (1986), pp. 7-28.

<sup>762</sup> Questo termine sostituisce il termine latino *quaestiones* e i termini greci ἐρωτήσεις, προβλήματα, ζητήματα, πεισσεις, ἐπιστάσεις usati per indicare le domande poste da un interlocutore ad un altro. Esso fu utilizzato dai grammatici bizantini a partire dalla tardantichità fino all'epoca tardomedievale. Cfr. G. BARDY, *La littérature patristique des «quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte*, in «Revue Biblique» 41 (1932), p. 210-236; p. 341-369; p.515-537.

argomentativo)<sup>763</sup>. I commentatori della Scrittura si avvalsero di questa impalacatura. Come autori di riferimento delle ἐρωταποκρίσεις relative all'esegesi biblica si possono menzionare Acacio di Cesarea ed Eusebio di Emesa. Non sempre le questioni riguardanti passi scritturali sono il prodotto di effettive domande poste da interlocutori reali, nella maggior parte dei casi l'esegeta rispondeva ad ipotetiche obiezioni secondo un preciso ed accurato piano redazionale, così da offrire un'esegesi completa di una pericope o di un passo biblico più ampio<sup>764</sup>. Massimo, che non sempre ha potuto evitare lo scontro e la contrapposizione apologetica per affermare la vera ortodossia, scrive, a tal fine le *Quaestiones ad Thalassium*, che si innestano nella lunga tradizione di questo genere letterario, disponendo le risposte come veri e propri trattazioni su temi riguardanti la vita del credente, non necessariamente riconducibili alla soluzione di una difficoltà scritturistica.

L'opera, ricostruita criticamente dagli studiosi Carl Laga e Carlos Steel negli anni novanta del secolo scorso<sup>765</sup>, è costituita da un *prologo agli scolii*<sup>766</sup>, un

<sup>763</sup> Cfr. *Poet.* 3,16 1460 b- 1461 b.

<sup>764</sup> È da segnalare il fondamentale contributo scientifico apportato alla questione dal convegno, tenutosi ad Utrecht nell'ottobre 2003. Cfr. *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, a c. di A. Volgers e C. Zamagni, Leuven 2004.

<sup>765</sup> Cfr. MAXIMUS CONFESSORIS, *Quaestiones ad Thalassium I-LV, una cum latina interpretatione Iannis Scotti Eriugenaе, ediderunt Carl Laga et Carlos Steel, Turnhout 1980* e ID., *Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV, una cum latina interpretatione Iannis Scotti Eriugenaе, ediderunt Carl Laga et Carlos Steel, Turnhout 1990*. Gli editori, nell'approfondita *Introduzione* (pp. IX-CXVII), spiegano che il testo presentato deriva dallo studio critic di manoscritti risalenti al X secolo d. C. in ambito italogreco e orientale. Appartengono all'ambito italogreco i manoscritti più antichi e meglio definiti: infatti i due manoscritti fondamentali per le *QTh* sono presenti nella biblioteca di Grottaferrata, il terzo, difficile da comprendere dal punto di vista ortografico, appartiene alla biblioteca di Bessarion. I copisti dei manoscritti più recenti riproducono con intelligenza le caratteristiche di queste edizioni peninsulari: infatti il testo si presenta in due colonne ben serrate, con scrittura minuscola per il testo di base, onciale per gli scolii e le note che sono disposte a margine e collegate al testo con dei rinvii; testi marginali, invece, sono ripartiti in due categorie, di cui una è distinta dal segno σχ<sup>ο</sup> (Scolia), gli altri risultano piccole note che segnalano una divisione, che attira l'attenzione del lettore su un passaggio particolare esplicitato con brevi formule. Per quanto riguarda i manoscritti di area orientale, è necessario ricordare che si diversificano da quelli di area italogreca per il carattere onciale nel testo marginale e minuscolo per il corpo del testo restante. Essi hanno come elemento innovativo rispetto agli altri manoscritti l'uso della numerazione in pagine, in libri e tomi. Per quanto riguarda le edizioni una prima parte del testo fu pubblicato nel 1623 da Michael Ghisleri nell'opera dal titolo *In Ieremiam Prophetam Commentarii* (in realtà viene riportata solo la *QTh XXVI*, cfr. M. GHISLERI, *In Ieremiam Prophetam Commentarii*, Lyon 1623, pp. 624-628), ma la più celebre e la più consultata risulta quella di Combefis nel 1656, riproposta dal Migne nel novantesimo tomo della *Patrologia graeca* (cfr. *S. Maximi Confessoris Graecorum theologi eximiique philosophi operum tomus primus (secundus) ex probatissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc. eruta, nova Versione subacta*,

*prologo all'opera stessa* e 65 ἐρωταποκρίσεις e ἀποκρίσεις<sup>767</sup>. Su richiesta di Carlo il Calvo, Giovanni Scoto l'Eriugena, si dedicò alla traduzione del *Corpus*

---

*Notisque illustrata*. Opera et studio R. P. F. Combefis, Parisiis apud Andream Cramoisy, MDCLXXV).

<sup>766</sup> Studi recenti hanno stabilito che gli *Scolii* risalgono all'VIII sec. d. C. e che sono stati scritti molto probabilmente dal Confessore stesso e tradotti prontamenti da Giovanni Scoto detto l'Eriugena. Cfr. MAXIMUS CONFESSORIS, *Quaestiones ad Thalassium I-LV, una cum latina interpretatione Iannis Scotti Eriugena, ediderunt* Carl Laga et Carlos Steel, Turnhout 1980, p. XIII. L'importanza degli scolii è messa in luce dall'autore stesso come si può chiaramente leggere nel *Prologo agli scolii* in : « (...) τοῦτο, καθάπερ ἔφην, εἰδῶς, δεῖν ῥήθην ἑτέραν τινὰ τῷ παρόντι λόγῳ τῆσδε τῆς συγγραφῆς δοῦναι βοήθειαν τὴν τῶν (65) παρατεθέντων ἐν τοῖς μετωπίοις σχολίων γραφὴν, αὐτόν τε πρὸς κάλλος συμπληροῦσαν τὸν λόγον καὶ τοῖς ἐντευξομένοις ἡδυτέραν τὴν ἐν τοῖς νοήμασι παρεχομένην ἐστίασιν καὶ πάσης ἀπλῶς γινομένην τῆς ἐμφορομένης τῆ συγγραφῆς διανοίας σαφήνεια. Μετὰ γὰρ τὴν ἐκδοσιν ἀναγνοῦς τὴν (70) Διὸ παρακαλῶ πάντας τοὺς ἐντευξομένους ἢ καὶ μετα-Διὸ παρακαλῶ πάντας τοὺς ἐντευξομένους ἢ καὶ μεταγράφοντας καὶ τὴν τῶν σχολίων ἔξωθεν ἀναγῶναι καὶ παραθέσθαι γραφὴν κατὰ τὴν ἐκάστου σημείωσιν, ἵν' ἄρτιος ἢ κατὰ πάντα τρόπον ὁ λόγος, μηδενὶ παρημελημένῳ παντελῶς κολοβούμενος (80)». «(...) indi sapendo ciò, come ho detto, ho ritenuto necessario fare questo discorso con il sostegno della scrittura, scrivendo appunto questi scolii a margine; ciò completa per iscritto la bellezza del testo stesso, rendendo più gradevole la lettura dei concetti intellegibili ai lettori, e grazie alla sua semplicità chiarisce del tutto il pensiero contenuto del testo. In realtà ho letto il libro dopo l'edizione completa e ho scoperto che alcune connessioni necessitavano di chiarimenti, così da completare la riflessione e da aggiungere ulteriori esplicazioni adatte per l'edizione; così come ho detto, ho redatto la scrittura degli *scolia* adattandoli di volta in volta secondo di quanto fosse opportuno modificare. Per questo motivo esorto tutti coloro che avranno tra le mani questo scritto e che lo copieranno, di riportare gli *scolia*, rispettando il segno assegnato a ciascuno, di modo che il testo sia regolato e senza alcuna negligenza». Cfr. *Prol. Scholiis*, 63-80 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 11-13.

<sup>767</sup> Un fondamentale apporto allo studio di questo testo di Massimo è dato dalle traduzioni latine ad opera, tra gli altri, di Giovanni Scoto, detto l'Eriugena, Anastasio Bibliotecario, Cerbano e Pietro Balbi. Ricordiamo i seguenti studi il che hanno per oggetto il rapporto tra le opere originali e le loro traduzioni: G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957; P. MEYVAERT, *The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the «Ad Thalassium» of Maximus the Confessor*, in «*Sacris Erudiri*» 14 (1963), pp.130-148 e ID., *Eriugena's Translation of the «Ad Thalassium» of Maximus. Preliminaries to an Edition of This Work*, in *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 July 1970*, ed. by J. O'Meara and L. Bierler, Dublin 1973, pp. 78-88; É. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des «Ambigua» de Maxime le Confesseur. Thomas Gale (1636-1702) et le «Codex Remensis»*, in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon 7-12 juillet 1975*, Paris 1977, pp. 135-144; ID., *Quisquilliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae*, in «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*» 45 (1978), pp. 79-128 e ID., *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor in the Works of Johan Scottus Eriugena*, in *Carolingian Essays*, Washington 1983, pp. 137-149; E. DEKKERS, *Maxime le Confesseur dans la Tradition Latine*, in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth Birthday*, ed. by C. Laga, J. A. Munitiz and L. Van Rompay, Leuven 1985, pp. 83-97; E. S. MAINOLDI, *Le citazioni dei Padri orientali nelle opere di Giovanni Scoto. Nuove osservazioni sul metodo dell'Eriugena traduttore*, in «*Officina degli studi medievali*» 52 (2014), pp. 255-272 e ID., *Iohannes Scottus Eriugena*, in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, Firenze 2005, pp. 186-264.

*dionysianum*, degli *Ambigua ad Iohannem* e in contemporanea alla stesura del *Periphyseon* tradusse le *Quaestiones ad Thalassium*<sup>768</sup>.

Ernesto Sergio Mainoldi osserva che «Nel caso delle opere tradotte da Eriugena per interesse personale, il *De imagine* e le *Quaestiones ad Thalassium*, ci troviamo di fronte a una *facies* testuale che si presenta come un calco fedele del testo greco, in uno stadio ancora elementare che non ha conosciuto ulteriori revisioni»<sup>769</sup>.

Il criterio, con cui Massimo ha redatto l'opera, è annunciato con asserzioni programmatiche nel *Prologo* e poggia sull'accostamento necessario e imprescindibile dell'essenza dell'attività spirituale a quella conoscitiva:

O uomo di Dio separa razionalmente l'anima dalla condizione temporanea di unione con la carne e distingui per mezzo dello spirito completamente l'intelletto, fruisce della sensibilità, (facoltà) molto feconda come causa di virtù, invece dell'intelletto come fonte inesauribile di una conoscenza divina (o meglio) realizza l'unione dell'anima con la carne solo secondo il disegno delle realtà divine e usa come strumento la sensibilità per la contemplazione della grandezza delle realtà visibili; (infatti) con la prima (la carne unita all'anima) (1) raggiungi attraverso l'agire la grandezza dell'anima secondo virtù, imprimendogli una forma, e rendila visibile agli altri in modo che la tua vita sia per noi esempio di virtù; con la seconda (la sensibilità) (2), intesa simbolicamente forma di realtà visibili, la stessa realtà dei *logoi*, consenti di far accedere l'intelletto per mezzo della contemplazione alla semplicità degli oggetti intellegibili e una volta che (l'intelletto) sia stato liberato e purificato dalle intuizioni delle realtà sensibili, composite e visibili, percorrerà un sentiero di verità senza errori. Poi dopo aver completamente abbandonato l'inclinazione a relazionarsi con la sensibilità (24) con la

---

<sup>768</sup> Si deve a P. Meyvaert la scoperta della traduzione delle *QTh* da parte del teologo irlandese: infatti mentre indagava sulle fonti patristiche di Pietro Diacono di Monte Cassino, si rese conto che l'autore aveva letto la traduzione latina dell'Eriugena, il che condusse alla individuazione dei manoscritti di *Monte Cassino 333* e *Bibl. Municipale de Troyes 1234*. Nella collana *Corpus Christianorum – Series Graeca* è stata così pubblicata l'edizione latina delle *QTh* a fronte dell'edizione greca curata da C. Laga e C. Steel. Cfr. P. MEYVAERT, *Eriugena's Translation of the «Ad Thalassium» of Maximus. Preliminaries to an Edition of This Work*, in *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 July 1970*, ed. by J. O'Meara and L. Bierler, Dublin 1973, p. 78. È opportuno altresì segnalare che le *Quaestiones ad Thalassium* non furono tradotte solo da Giovanni Scoto, ma dall'articolo di Maia Raphava si ha una completa ricostruzione dei frammenti dell'opera nei manoscritti georgiani. Cfr. M. RAPHAVA, *A fragment of Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium in old georgian manuscripts*, in *Maximus the Confessor and Georgia*, ed. by T. Mgaloblishvili and L. Khoperia, vol. III, London 2009, pp. 87-100.

<sup>769</sup> Cit. E. S. MAINOLDI, *Le citazioni dei Padri orientali nelle opere di Giovanni Scoto. Nuove osservazioni sul metodo dell'Eriugena traduttore*, in «Officina degli studi medievali» 52 (2014), p. 257.

carne, (intelletto) veleggia con l'intelletto per mezzo della scienza sul mare infinito dello Spirito, così da sondarne le profondità<sup>770</sup>, di cui hai ottenuto la manifestazione di misteri nascosti, senza dubbio, con grande umiltà<sup>771</sup>.

### *Scholia*

**1.** Si intende che la carne, attraverso le peculiarità dei fenomeni, è lo strumento che rivela la disposizione virtuosa dell'anima e quel nesso attraverso cui manifestare la virtù.

**2.** Il riferimento alla sensibilità rimanda all'intelletto, alle rappresentazioni delle realtà visibili attraverso cui si conosce i *logoi* (essenze) degli esseri: essa è come lo strumento del percorso dell'intelletto alle realtà intellegibili<sup>772</sup>.

Talassio è sollecitato da Massimo ad avvalersi, secondo la disposizione divina, delle sue facoltà conoscitive (αἴσθησις - νοῦς) e della sua facoltà spirituale (ψυχή), che sono connesse tra loro da un rapporto di reciprocità, in modo da valutare intrinsecamente la possibilità di poter *veleggiare con l'intelletto per mezzo della scienza sul mare infinito dello Spirito* (πελάγει τῶν λογίων τοῦ πνεύματος μετ' ἐπιστήμης κατὰ νοῦν). In questo modo le facoltà conoscitive e

---

<sup>770</sup> 1 Co 2, 10-11: «Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. 11 Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio».

<sup>771</sup> *Prol.*, 1-24 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 17-19:

Τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σχέσιν λογικῶς τὴν ψυχὴν ἀποχωρίσας καὶ τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς διὰ τοῦ πνεύματος ἐκσπάσας τὸν νοῦν, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, τὴν μὲν (1) ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύγονον, τὸν δὲ θείας πηγὴν ἀένναον ἀπέδειξας γνώσεως, εἰς χρῆσιν μόνον τῆς τῶν κρειπτόνων (5) οἰκονομίας τὴν πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς συζυγίαν ποιησάμενος καὶ πρὸς κατανόησιν τῆς τῶν ὀρωμέθωνων μεγαλουργίας ὄργανον κεκτημένος τὴν αἴσθησιν, τὴν μὲν πρακτικῶς διὰ τοῦ ἤθους πρὸς εἶδος τυπούμενον τὸ κατ' ἀρετὴν τῆς ψυχῆς δεχομένην κλέος καὶ τοῖς ἔξω προφανουσαν (10), ἵν' ἔχωμεν ἀρετῆς εἰκόνα, πρὸς μίμησιν προβεβλημένον, τὸν ὑμέτερον βίον, τὴν δὲ (2) τοῖς τῶν ὀρωμένων σχήμασι τοὺς λόγους τῶν νοητῶν συμβολικῶς ἐγγαράττουσαν καὶ δι' αὐτῶν πρὸς τὴν ἀπλότητα τῶν νοητῶν θεαμάτων τὸν νοῦν ἀναβιβάζουσαν, πάσης καθαρῶς ἀπολυθέντα (15) τῆς ἐν τοῖς ὀρωμένοις ποικιλίας τε καὶ συνθέσεως, θέντα τῆς ἐν τοῖς ὀρωμένοις ποικιλίας τε καὶ συνθέσεως, ἵν' ἔχωμεν ἀληθείας ὁδὸν ἀπλανῆ τὴν ὑμέτεραν γνῶσιν τῆς πρὸς τὰ νοητὰ διαβάσεως. Ἐντεῦθεν, μετὰ τὴν τελείαν τῆς πρὸς αἴσθησιν τε καὶ σάρκα σχετικῆς προσπαθείας ἀπόθεσιν, τῷ ἀπίρῳ πελάγει (20) τῶν λογίων τοῦ πνεύματος μετ' ἐπιστήμης κατὰ νοῦν εὐτόνως διανηχόμενος, ἐρευνᾷς μετὰ τοῦ πνεύματος τὰ βάθη τοῦ πνεύματος παρ' οὐ δεξάμενος τὴν τῶν κεκρυμμένων μυστηρίων φανέρωσιν, διὰ πολλήν, ὡς εἰκεν, ταπεινοφροσύνην,

<sup>772</sup> *Scholia* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 43:

«1. Τὴν σάρκα φησὶν διὰ τῶν φαινομένων ἡθῶν εἶναι δεικτικὸν τῆς κατ' ἀρετὴν τῆς ψυχῆς διαθέσεως ὄργανον, πρὸς ἐκφανσιν ἀρετῆς τῆς ψυχῆς συνεζευγμένην. 2. Τὴν αἴσθησιν λέγει παραπέμπουσαν τῷ νῷ τὴν τῶν ὀρατῶν φαντασίαν πρὸς κατανόησιν τῶν ἐν τοῖς οὐσι (5) λόγων, ὡς ὄργανον τῆς τοῦ νοῦ πρὸς τὰ νοητὰ διαβάσεως».

quella spirituale, risultano essenziali e imprescindibili. La sensibilità<sup>773</sup> e l'intelletto, solo dopo essere purificati dalla materialità della carne, sono indispensabili per comprendere il valore e il significato pedagogici delle ἀποκρίσεις e vengono così intesi come facoltà conoscitive. Secondo Massimo, dunque, esse, in quanto facoltà, necessitano inevitabilmente dell'attività dello Spirito che completa *sic et simpliciter* l'azione di comprendere ciò che deve essere esplicitato nei brani scritturistici.

dopo aver stillato un elenco di molte ἀπορία difficili della Santa Scrittura, tu me li hai inviati, cercando anche da me, che sono privo di ogni virtù e della conoscenza, una risposta scritta per ciascuna secondo una comprensione anagogica<sup>774</sup>. Ho ricevuto e ho letto questi passi, e sono stati turbati il mio intelletto, il mio udito e la mia intelligenza; come ti chiedo insistentemente di perdonarmi per il mio rifiuto, proprio quando ti ho detto che i propositi della ricerca erano già difficili da raggiungere per chi (come me) non supera gli altri nella contemplazione e nell'esercizio della conoscenza più elevata e inaccessibile; la ragione più profonda (sono difficili) per me che striscio sulla terra, come il serpente dell'antica maledizione<sup>775</sup>, il cui nutrimento altro non è che la terra delle passioni, e che, come un verme, mi rotolo nei piaceri parassiti. Dopo aver avuto la mia reazione a più riprese, mi sono reso conto che non hai accettato la mia preghiera, temevo che si fosse intorpidita la mia consuetudine della carità, attraverso cui uniti l'uno all'altro, condividiamo una sola anima anche se viviamo in due corpi distinti. Dal momento che con ogni probabilità consideri la mia richiesta come un pretesto per disobbedire, ho avuto il coraggio di affrontare, anche a dispetto di me stesso, un compito che andava oltre le mie forze, e forse era meglio essere accusati di tracotanza e di essere oggetto di scherno da parte di chi vorrebbe, invece, considerare la carità come trascurabile e mediocre - perché nulla di ciò che viene dopo Dio (la carità) è più preziosa per le persone sensibili proprio nella misura in cui essa conduce all'unità coloro che sono divisi in molte

---

<sup>773</sup> La sensibilità in questo frangente non designa l'affettività ma piuttosto "avere sensazioni"; con la frase "sensazione madre di virtù", Massimo intende le sensazioni come la fonte della maggior parte delle passioni.

<sup>774</sup> La comprensione anagogica è una comprensione secondo lo spirito, simbolica e tipologica, che si distingue dalla comprensione letterale e storica. Sul senso della Scrittura, Massimo è senza dubbio in debito con l'origenismo. Cfr. ORIGENE, *Trattato sui principi*, IV, 2, 2 SC 268.

<sup>775</sup> Cfr. Gn 3, 14: «Allora il Signore Dio disse al serpente: "Poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto più di tutto il bestiame e più di tutte le bestie selvatiche; sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita"»



o tutte le disposizioni secondo loro volontà<sup>776</sup>, identità e senza alcuna divisione<sup>777</sup>. Per prima cosa sii te stesso, o padre degno di onore, perdona la mia sfrontatezza, chiedi che io non sia precipitoso e fa che le vostre preghiere mi rendino degno di Dio, tanto che accolga le mie parole. Inoltre considera che (Dio) è l'autore di una risposta completa e corretta di ogni passo in quanto infatti *ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto*<sup>778</sup>, perché (Dio) è la fonte e il padre di tutte le conoscenze e le disposizioni illuminate, dispensate nella misura in cui si è degni<sup>779</sup>. Infatti è con fiducia che ho accettato il vostro invito a ricevere la vostra benevolenza divina pagando con la mia buona obbedienza<sup>780</sup>.

---

<sup>776</sup> Il termine γνώμη è frequentemente utilizzato da Massimo e capire in che termini risulta di volta in volta delicato. Infatti nel *Dialogus cum Pyrrho* il Confessore riconosce ben ventotto significati (cfr. Massimo il Confessore, Umanità e divinità di Cristo, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1990, pp. 120-127). Il significato che qui gli si attribuisce è il modo in cui la sua volontà di un individuo è orientata, ma non bisogna tralasciare che la γνώμη è una modalità di comprensione dell'intenzione morale nell'ambito della profonda spiritualità, con cui si definisce il rapporto sia con Dio sia con gli altri.

<sup>777</sup> La funzione unificatrice della carità è oggetto di indagine soprattutto nell'*Ep. 2* (cfr. p. 68). In essa viene mostrata la distinzione dell'amore egoistico che qui nell'introduzione viene ripresa cfr. *Prologo*, 261-266 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 33.

<sup>778</sup> Giacomo 1, 17.

<sup>779</sup> Massimo insiste molto sul fatto che la grazia è ricevuta da ciascuno in proporzione alla sua dignità. Sicuramente il Confessore sembra esser stato influenzato da Dionigi Areopagita e dalla dottrina delle analogie, ma evita di riprendere la teoria delle Gerarchie a cui la teoria dell'analogia era collegato.

<sup>780</sup> *Prol.*, 25-63 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 19 e 21:

πολλῶν τῆς ἀγίας γραφῆς ἀπορουμένων κεφαλαίων (25) χάριτην πληρώσας ἀπέστειλας, ζητῶν καὶ παρ' ἐμοῦ τοῦ πάσης ἀρετῆς ἐρήμου καὶ γνώσεως ἐκάστου κεφαλαίου κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν τὴν ἀπόκρισιν ἐγγραφον. Ὅν δεξάμενος καὶ ἀναγνούς, καταπλαγείς καὶ νοῦν καὶ (30) ἀκοὴν καὶ διάνοιαν, ἤτουν ὑμᾶς ἐκλιπαρῶν περὶ τούτου συγγνώμην τῆς παραιτήσεως, μόλις εἶναι λέγων προσिता τὰ ζητούμενα καὶ τοῖς ἄγαν ἐπὶ πλείστον ἐν θεωρίᾳ διαβεβηκόσι καὶ περὶ τὸ τέλος που τῆς ὑψηλοτάτης καὶ ἀνεφίκτου τοῖς ἄλλοις ἐφθακόσι γνώσεως, μὴ ὅτι γε ἐμοὶ τῶ κατὰ (35) γῆν ἐρριμμένῳ καὶ κατὰ τὸν ὄφιν ἄλλην, ὡς ἡ παλαιὰ κατάρτα, μετὰ τὴν γῆν τῶν παθῶν βρῶσιν οὐκ ἔχοντι καὶ σκόληκος δίκην ἰλυσπωμένῳ τῇ σήψει τῶν ἡδονῶν. Καὶ τοῦτο πολλάκις καὶ ἐπὶ πολὺ ποιήσας, ὡς εὔρον μὴ δεχομένους ὑμᾶς τὴν ἐμὴν περὶ τούτου παράκλησιν, δείσας (40) μὴ τι πάθη τὸ χρήμα τῆς ἀγάπης, καθ' ἣν ἀλλήλοις συγκραθέντες μίαν ἔχομεν ψυχὴν, κἂν δύο σώματα φέρωμεν, εἰς πρόφασιν ἀπειθείας, ὡς εἰκός, νομισθείσης ὑμῖν τῆς ἐμῆς παραιτήσεως, κατετόλμησα καὶ μὴ θέλων τῶν ὑπὲρ δυνάμιν, κατηγορηθῆναι μᾶλλον προπέτειαν καὶ γελάσθαι (45) κρεῖττον ἡγούμενος παρὰ τῶν βουλομένων ἢ τὴν λάσθαι κρεῖττον ἡγούμενος παρὰ τῶν βουλομένων ἢ τὴν ἀγάπην κατὰ τι δέξασθαι σάλον καὶ μείωσιν, ἧς οὐδὲν τῶν μετὰ θεόν ἐστι τοῖς νοῦν ἔχουσι τιμώτερον, μᾶλλον δὲ τῶ θεῷ προσφιλέστερον, ὡς τοὺς διηρημένους εἰς ἓν συναγούσης (3) καὶ μίαν ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ τοῖς πᾶσιν (50) ἀστασίαστον κατὰ τὴν γνώμην δημιουργῆσαι δυναμένης ταυτότητα. Καὶ μοι σύγγνωθι πρῶτος αὐτός, τίμιε πάτερ, τῆς ἐγχειρήσεως, καὶ τοὺς ἄλλους αἶτι προπετείας ἀφίεσθαί με, καὶ ἰλέω μοι τὸν θεὸν ταῖς εὐχαῖς κατάστησον καὶ τῶν (55) λεγομένων συλλήπτορα, μᾶλλον δὲ τῆς ὅλης καὶ ὀρθῆς γενέσθαι περὶ ἐκάστου κεφαλαίου χορηγὸν ἀποκρίσεως· παρ' αὐτοῦ γάρ ἐστι πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ὡς πηγῆς καὶ πατρὸς τῶν ἀναλόγως τοῖς ἀξίοις χορηγουμένων πασῶν φωτιστικῶν γνώσεῶν τε καὶ δυνάμεων. (60) Ὑμῖν γὰρ θαρρῶν τὸ ὑμέτερον κατεδεξάμην ἐπίταγμα, τῆς εὐπειθείας μισθὸν ἐκδεχόμενος τὴν δι' ὑμῶν θεῖαν εὐμένειαν.

### *Scholium*

3. Si intende che l'essenza dell'amore dimostra che la disposizione di chi cerca l'amore è unico<sup>781</sup>.

La liberazione dalle passioni e l'umiltà sono le principali condizioni della conoscenza spirituale: senza queste due prerogative non è possibile raggiungere la condizione più opportuna per l'esercizio della conoscenza. Il monaco Massimo giustifica la sua iniziale ritrosia nel rispondere alle richieste del presbitero per via della "inadeguatezza" di quest'ultimo nella contemplazione degli esseri intellegibili. Si sente turbato per la difficoltà di affrontare le variegata e complesse quesizioni relative all'esegesi scritturistica. Questo sistematico rapporto tra il timore della propria inadeguatezza e la fiducia nella grazia divina rappresenta la premessa da cui il monaco intende procedere:

Prendendo ogni capitolo in sequenza e nell'ordine che hai specificato per iscritto, risponderò domanda dopo domanda per quanto possibile in breve e darò definizioni, - nel caso in cui necessitano e in cui Dio mi dispensi la grazia e la capacità di pensare e di parlare con pietà- al fine di non tormentare con la mole delle mie parole proferite i lettori; ed a voi dico soprattutto che ci sono verità gnostiche che consentono di contemplare assiduamente le realtà divine, lo dico proprio a voi che avete superato l'impedimento delle passioni, che avete travalicato ogni relazione con la natura, a voi che avete la ragione a guidarvi e che giudicate molto giusto quanto risulta appropriato, a voi che avete fissato il vostro intelletto (4) ad una visione mistica<sup>782</sup>, come in un luogo più intimo del silenzio divino, dove è possibile ottenere solo l'inconsapevole gioia divina. E per questo avendo conosciuto magnificamente l'esperienza di coloro che ne sono degni – anche mostrando (questa esperienza mistica) in anticipo a voi che avete bisogno di un breve rimando alla bellezza luminosa degli oggetti che si sta cercando, gli oggetti mistici di contemplazione contenuti nelle parole divine, come la grande intelligenza spirituale che è in loro – mi rivolgo a voi che siete pronti a diventare, se davvero mi è permesso di dirvelo, il *sale della terra luce dell'universo*<sup>783</sup> secondo le parole del

---

<sup>781</sup> *Scholium* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 43: «3. Τῆς ἀγάπης ἰδίον φησι τῶν κατ' αὐτήν ζητούντων μίαν ἀποδείξαι τὴν γνώμην».

<sup>782</sup> Questa ἀνοησία corrisponde non alla teologia negativa o apofatica, ma all'astensione da parte dell'intelletto dell'attività di conoscere. In uno stato di visione mistica, l'intelletto non produce più alcuna conoscenza, ma piuttosto ne riceve oltre la conoscenza più elevata e il godimento spirituale che lui dona a Dio.

<sup>783</sup> Mt 5, 13-14.

Signore, a causa della ricchezza della vostra virtù e della grande copiosità della vostra conoscenza, a voi che purificate completamente le cancrene prodotte dalle passioni negli altri in conformità delle vostre virtù e che illuminate con la luce della conoscenza, l'ignoranza e la cecità dell'anima. E vi prego, voi che siete molto santi e tutti coloro che leggono questo scritto, come ci si potrebbe aspettare, non fate delle mie parole un'interpretazione spirituale definitiva dei passi (difficili da esplicitare): in effetti sono ben lontano dal comprendere le parole divine e non posso fornire un insegnamento agli altri. E tutto ciò che voi potete sapere o apprendere per voi stessi o da altri, proverete ad ammettere l'interesse e prenderete parte ad una comprensione più elevata e conforme alla verità, la cui attività è la pienezza del cuore di coloro che hanno accesso alla conoscenza spirituale di quanto è nascosto. Infatti l'acqua (5) ricorda il *Logos* divino: così come l'acqua è necessaria per le piante e per gli animali di ogni specie e genere, - mi riferisco ugualmente agli uomini, a come il *Logos* li disseti-, anche a loro si manifesterà la grazia nella conoscenza e nella pratica delle virtù, proprio come un frutto prodotto secondo la peculiarità delle virtù e della conoscenza di ciascuno<sup>784</sup>, e diventa visibile agli altri, perché nessuno mai circoscrive (le virtù) e a causa della vastità naturale dobbiamo mantenere un limite in un'unica riflessione<sup>785</sup>.

<sup>784</sup> Il rapporto tra conoscenza e *πρᾶξις*, espresso qui con la forma conoscenza-virtù, è ricorrente nel pensiero del Confessore. Egli indica il percorso spirituale nei suoi componenti: la *πρᾶξις* (o meglio la filosofia pratica), che corrisponde a tutte le lotte contro le passioni e alla pratica delle virtù; la conoscenza contemplativa (*θεωρία*), chiamata filosofia naturale, e la teologia (*θεολογία*).

<sup>785</sup> *Prol.* 64-107 in *Ibidem*, pp. 21 e 23:

«Ἐκαστον δὲ τῶν κεφαλαίων εἰρωμῶ τε καὶ τάξει, καθὼς παρ' ὑμῶν ἐγράφη, προθεῖς, πρὸς ἔπος ποιήσομαι τὴν (65) ἀπόκρισιν ὡς οἶόν τε σύντομον καὶ ὀριστικὴν, καθ' ὅσον οἶός τε ὃ καὶ τὴν πρὸς τὸ νοεῖν τε καὶ λέγειν εὐσεβῶς θεόθεν χορηγοῦμαι χάριν καὶ δύναμιν, ἵνα μὴ πλήθει λόγων βαρῆσωμεν τῶν ἐντευξομένων τὴν ἀκοήν, καὶ μάλιστα πρὸς ὑμᾶς γε τὸν λόγον ποιούμενος τοὺς γνωστικούς ὄντως καὶ (70) ἀκριβεῖς τῶν θείων θεάμονας καὶ τῶν παθῶν διαβάντας τὴν ὄχλησιν καὶ τὴν ὅλην παρελθόντας σχέσιν τῆς φύσεως καὶ τῶν καθηκόντων κεκτημένους τὸν λόγον ἡγεμόνα καὶ δικαστὴν δικαιοτάτον, καὶ τὸν νοῦν (4) διὰ τῆς κατὰ τὸ κρεῖττον ἀνοησίας εἰς τὸν ἐνδότατον τῆς θείας ἀφθεγξίας (75) καταστήσαντας τόπον, ἐνθα μόνης ἐστὶν ἀγνώστως εὐφροκαταστήσαντας τόπον, ἐνθα μόνης ἐστὶν ἀγνώστως εὐφροσύνης θείας ἀντιλαμβάνεσθαι, τὴν τῶν ἀξιομένων αὐτῆς πείραν μόνην ἐχούσης τοῦ οἰκείου μεγέθους διδάσκαλον, καὶ διὰ τοῦτο μόνης χρήζοντας μικρὰς περὶ τῶν ζητουμένων ἐμφάσεως προδεικτικῆς τοῦ παμφοῦς κάλλους τῶν (80) ἐμφερομένων τοῖς θείοις λογίοις μυστικῶν θεαμάτων καὶ τῆς ἐπ' αὐτοῖς πνευματικῆς μεγαλονοίας, εἴπερ καὶ τοῦτο θεμιτὸν ἐμοὶ πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν, τοὺς ἄλλας ἤδη τῆς γῆς καὶ φωὸς τοῦ κόσμου, κατὰ τὸν κυριακὸν λόγον, διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν πολλὴν χύσιν τῆς γνώσεως γεγενημένους (85) καὶ τὴν ἐν ἄλλοις σηπεδόνα τῶν παθῶν τρόποις ἀρετῶν ἐκκαθαίροντας καὶ τὴν ἄγνοιαν, ψυχῆς ὑπάρχουσαν τύφλωσιν, τῷ τῆς γνώσεως φωτὶ καταυγάζοντας. Παρακαλῶ δὲ τοὺς ἀγιωτάτους ὑμᾶς καὶ πάντας τοὺς, ὡς εἰκόσ, ἐντευξομένους τῷδε τῷ γράμματι μὴ τοῦτο ὄρον (90) ποιεῖσθαι τῆς τῶν κεφαλαίων πνευματικῆς ἐρμηνείας τὰ λεγόμενα παρ' ἐμοῦ· πολὺ γὰρ τῆς τῶν θείων λογίων ἀπολιμπάνομαι διανοίας καὶ τῆς ἄλλων πρὸς τοῦτο χρήζω διδασκαλίας. Ἄλλ' εἴ τι καὶ παρ' ἐαυτῶν ἢ παρ' ἄλλων ἐπιβαλεῖν ἢ μαθεῖν δυνηθείητε, μᾶλλον ἐκεῖνο δικαίως (95) ἐγκρίνατε καὶ τῆς ὑψηλοτέρας καὶ ἀληθοῦς γένεσθε διανοίας, ἧς ἔργον ἐστὶν ἡ τῆς καρδίας πληροφορία τῶν ἐφιεμένων τῆς τῶν ἀπορηθέντων πνευματικῆς διαγνώσεως. Ὑδατι (5) γὰρ ὁ

*Scholia:*

4. L'intelletto, una volta che raggiunge l'essenza delle realtà intellegibili, diventa incapace di intelligenza, quando si avvicina a Dio che per essenza è al di là di tutte le conoscenze e le intelligenze.

5. Oltre le disposizioni dell'anima, il *Logos* di Dio si appura in chi accoglie la diversità dei carismi<sup>786</sup>.

Così si conclude la prima parte del *Prologo* alle *Quaestiones ad Thalassium*, in cui sono esplicitati i motivi e i criteri che determinano ogni ἀποκρίσις, a differenza della seconda parte, scritta forse successivamente, che si propone di individuare le passioni ed esaminare il loro apporto nella vita del cristiano. Pare, così, abbozzata l'ideale meta che l'umile monaco vuole raggiungere: l'esperienza mistica alla quale la lettura della Sacra Scrittura deve preparare. Il monaco non intende proporre una sorta di precettistica morale, né offrire il risultato di un'indagine sistematica, quanto piuttosto partire dagli aspetti particolari della Scrittura per giungere all'esperienza cristiana più profonda. Occorre, inoltre, sottolineare come le facoltà conoscitive, quali νοῦς e αἴσθησις, coinvolte nella comprensione dei passi proposti da Talassio, siano coerenti con una fondamentale metafisica dell'essere e con una logica identitaria, di cui esprimeremo successivamente i caratteri essenziali. Tuttavia il risultato di tali considerazioni non può essere sottovalutato in un'indagine come la nostra, che mira a rilevare gli elementi speculativi dell'opera fino a rintracciarne un progetto unitario: per cui ci serviamo delle indicazioni del monaco stesso, che come una guida autorevole esplicita i passi biblici al suo interlocutore Talassio.

Tuttavia le *Quaestiones ad Thalassium* non possono essere considerate come un'esegesi puntuale: infatti, come spiega Policarp Sherwood, «sarebbe già

---

θεῖος ἔοικε λόγος, ὥσπερ φυτοῖς παντοδαποῖς καὶ βλαστήμασι καὶ διαφοροῖς ζώοις—τοῖς (100) αὐτόν φημι τὸν λόγον ποτιζομένοις ἀνθρώποις—ἀναλόγως αὐτοῖς ἐκφαινόμενός τε γνωστικῶς καὶ πρακτικῶς διὰ τῶν ἀρετῶν ὡς καρπὸς προδεικνύμενος κατὰ τὴν ἐν ἐκάστῳ ποιότητα τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως καὶ γινόμενος δι' ἄλλων ἄλλοις ἐπίδηλος· ἐνὶ γὰρ οὐδέποτε περιγράφεται καὶ (105) μιᾶς ἐντὸς οὐκ ἀνέχεται διανοίας γενέσθαι διὰ τὴν φυσικὴν μιᾶς ἐντὸς οὐκ ἀνέχεται διανοίας γενέσθαι διὰ τὴν φυσικὴν ἀπειρίαν κατάκλειστος».

<sup>786</sup> *Scholia* in *Ibidem*, p. 43:

«4. Ὅτι τῶν νοητῶν διαβὰς τὴν οὐσίαν ὁ νοῦς ἀνόητος (10) γίνεται, θεῶ προσβάλλων ὑπὲρ πᾶσαν ὄντι κατ' οὐσίαν καὶ γνῶσιν καὶ νόησιν. 5. Ὅτι πρὸς τὰς διαθέσεις τῶν ψυχῶν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν τοῖς δεχομένοις αὐτὸν ποιεῖται τὴν τῶν χαρισμάτων διαφορὰν».

gravemente errato considerare l'uso che Massimo fa della Scrittura come esegesi in senso antiocheno ma molto più nel senso della moderna esegesi critica»<sup>787</sup>. Ma non va altresì trascurato quanto annota Fozio nella sua *Bibliotheca*, secondo cui il monaco sconcerta i suoi lettori proponendo soluzioni che si allontanano dalla lettera, dalla narrazione nota ed anche dalla questione proposta<sup>788</sup>. Di conseguenza si può ricercare in questa opera un commentario biblico ricco di spiegazioni testuali o analisi critiche dei passi scritturistici, ma occorre tener presente che il modo di affrontare i testi di cui molti studi ne hanno indagato le peculiarità scientifiche<sup>789</sup>.

Per un'analisi articolata di questa opera, che si diversifica dalle altre appartenenti al medesimo genere<sup>790</sup>, come le *Quaestiones et dubia*<sup>791</sup> e le *Quaestiones ad Theopemptum*<sup>792</sup>, è necessario rifarsi a quanto scrive H. Dörrie, secondo il quale la “letteratura scientifica di questioni” può essere divisa in questioni di carattere non sistematico<sup>793</sup> (distinte a loro volta in base all'argomento o al testo di riferimento) e in questioni a carattere sistematico vere e proprie<sup>794</sup>. Lo schema di Dörrie, utile se assunto non in modo rigido, ci consente

<sup>787</sup> Cfr. P. SHERWOOD, *Exposition and use of Scripture in St. Maximus as manifest in the «Quaestiones ad Thalassium»*, in «Orientalia Christiana Periodica» 34 (1958), pp. 202-207, cit. p. 207.

<sup>788</sup> Cfr. PHOTIUS, *Bibliotheca* 192 in PG 103, 645 B-C.

<sup>789</sup> Cfr. P. M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame 1991; ID., *Exegesis of Scripture*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 253-272; C. LAGA, *Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 1982, pp. 139-146; C. G. BERTHOLD, *Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor*, in «Studia Patristica» 27 (1993), pp. 129-144.

<sup>790</sup> Alcuni autori (come J. C. Larchet in MAXIME LE CONFESSEUR, *Question à Thalassios*, tome I, introductiones et notes édité par J. C. Larchet et traduction édité par F. Vinel, Paris 2010, p. 8) sostengono che il principio di esplicitare delle ἀπορίαι appartenga anche all'*Ambiguorum liber* visto che il monaco esplicita alcuni passi oscuri delle opere di Gregorio di Nazianzo e dello Pseudo Dionigi. Tuttavia in questa sede si sente l'esigenza di non assimilare le opere tra loro: proprio per le motivazioni di fondo con cui sono scritte. Le *QTh* sono state scritte così come le *Q. Theop.* e le *Q. D.* per esplicitare passi scritturistici, richiesti dai destinatari delle opere, e occasione per il monaco di esporre i contenuti della filosofia cristiana. D'altra parte non verranno tralasciate le connessioni tra gli *Ambiguorum liber* e le *QTh*, basti pensare alla congruenza tra la XXXIX *QTh* e gli *Ambigua* 67 riguardo la Pentecoste, così come la XLVIII *QTh* che riprende gli *Ambigua* 41 sulla storia di Ozia (2 Cronache 26).

<sup>791</sup> Cfr. p. 42.

<sup>792</sup> Cfr. p. 92.

<sup>793</sup> Le questioni di carattere non sistematico vengono chiamate più propriamente προβλήματα, ζητήματα, ἀπορήματα e ἀπορίαι. Esse avevano come risposte le λύσεις corrispettivo termine greco per le *responsiones* o *solutiones*. Cfr. A. GUDEMAN, Λύσεις, in «Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft» 13.2 (1927), cols 2511–2529.

<sup>794</sup> Cfr. H. DÖRRIE, *erotapokriseis*, in «Reallexicon für Antike und Christentum», VI (1966), pp. 342-370.

di comprendere come questo genere letterario permetta di affrontare numerosi argomenti con il pretesto di spiegare le “incoerenze” della Scrittura in modo da risvegliare nel pensiero l’attenzione verso il vero messaggio divino.

Le 65 *quaestiones*, che sono per lo più incentrate su specifiche espressioni della Scrittura piuttosto che su brani articolati, sono ricche di citazioni e reminiscenze bibliche, riflesso della solida e ampia formazione culturale del monaco; si registrano, inoltre, consistenti sezioni di *quaestiones* esegetiche specialmente nell’ultima parte della raccolta (in particolar modo le ultime cinque). È difficile rintracciare in esse un preciso disegno ermeneutico: l’unico criterio riconoscibile, paradossalmente, è la libertà con cui Talassio rivolge al monaco le proprie domande. Ad essa corrispondono i molteplici riferimenti scritturistici scelti dal monaco Massimo di volta in volta, in base ad un principio pedagogico secondo cui la Scrittura insegna ad essere buon cristiani.

Le domande sono introdotte per lo più da lessemi interrogativi, ovvero «Chi/ quale è? (τίς ἐστιν; Τίνας εἰσιν;)<sup>795</sup>; «Che cosa è/ quale è il senso/ quale è la differenza? (τίς ἐστι τὸ ...; τί σημαίνει ...; τίς ἡ διαφορά ...;)<sup>796</sup>; «Come è/ se... come...? (πῶς; εἰ ... πῶς;)<sup>797</sup>. Non stupisce la totale assenza del “διά τί;”, del “perché?”, in quanto la Scrittura, norma di vita, non va indagata ma compresa. Alla luce di ciò, ben si coglie come nell’opera, Massimo rivesta il ruolo del *magister*, mentre Talassio quello del *discipulus*<sup>798</sup>. Si potrebbe descrivere questa

<sup>795</sup> Cfr. *QTh* III, VII, XI, XIII, XIV, XVI, XIX, XX, XXIV, XXVI, XXIX, XXX, XXXIII, XXXIV, XXXVI, XXXIX, XL, XLI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LIII, LVII, LXI, LXIII.

<sup>796</sup> Cfr. *QTh* V, XII, XV, XXI, XXV, XXVIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XLIV, XLV, XLVI, LI, LII, LV, LIX, LX, LXII, LXIV.

<sup>797</sup> Cfr. *QTh* IV, VI, VII, VIII, IX, X, XVII, XVIII, XXI, XXII, XXIII, XXVII, XXXI, XXXII, XLII, XLIII, LIV, LVI, LVIII, LXV.

<sup>798</sup> Il legame di amicizia e affetto tra Massimo e Talassio rimanda ancora al rapporto *magister-discipulus*. Inoltre il modo di porre le questioni e di rispondervi ricorda quanto, secondo le testimonianze, accadeva nell’ambito della scuola di Plotino, in cui il ricorso al metodo della *quaestio* contraddistingue il rapporto tra il maestro e i discepoli. Infatti Plotino chiaramente afferma: «ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα» cit. PORFIRIUS, *Plotino, Enneadi, Vita di Plotino*, a cura di G. Faggin, Milano 1992, cap. XIII p. 22. Occorre porre l’attenzione anche sulla descrizione del destinatario: «ΜΑΞΙΜΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΠΡΟΣ ΘΑΛΑΣΣΙΟΝ/ ΟΣΙΩΤΑΤΟΝ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΗΓΟΥΜΕΝΟΝ ΠΕΡΙ ΔΙΑΦΟΡΩΝ ΑΠΟΡΩΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΓΡΑΦΗΣ/ Τῷ ὀσιωτάτῳ δούλῳ τοῦ θεοῦ κυρίῳ Θαλασσίῳ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ Μάξιμος ταπεινὸς μονάζων χαίρειν» in altri termini: «MONACO MASSIMO A TALASSIO/ SANTISSIMO PRESBITERIO E ABATE SU DIVERSI PASSI OSCURI DELLA SCRITTURA/ Per il Santo servo di Dio, il Signor Talassio, sacerdote e abate, l’umile monaco Massimo lo saluta». Da non trascurare la traduzione di Giovanni Scoto: «MAXIMI MONACHI AD THALASSIUM/ SANCTISSIMVM PRESBYTERVM ATQVE MAGISTRVM DE DIFFERENTIBVS OBSCVRIS SANCTE

opera di Massimo come una sorta di “indagine fenomenologica”, non di carattere empirico visto il suo oggetto, ma che presuppone come τέλος la bellezza della contemplazione degli enti intelleggibili<sup>799</sup>. Inoltre l’indagine è, invece, implicitamente dialettica nella lettera e nello spirito: nella lettera, perché rispetta scrupolosamente il significato verosimilmente anagogico della parola divina; nello spirito perché il monaco intende esaurire nel modo più preciso possibile la struttura composita della scrittura.

Per questa ragione l’unità esteriormente sistematica delle domande e risposte risiede nell’insistenza con cui vengono proposti gli elementi contenutistici, in cui è necessario rintracciare in ultima analisi un profondo legame con le teorie filosofiche aristoteliche e platoniche, mitigate dal filtro filosofico neoplatonico. Al suo interno sono presenti, proprio nell’impostazioni delle ἀποκρίσεις, sia l’elemento etico sia quello normativo, asseriti entrambi esplicitamente dal monaco, sia, infine, l’elemento teologico che è svelato da una conseguenziale precettistica derivante da una metodologia caratterizzata da una compiuta e circolare sistematicità.

---

SCRIPTVRE/ Sanctissimo seruo dei Domino Thalassio Presbitero atque magistro Maximus humilis monachus Salutem». Risulta, dunque, evidente il contrario: Massimo riconosce come magister Talassio, nonostante egli stesso risponda alle domande fattogli dal presbitero. Cit. *Prol.* in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 16-17.

<sup>799</sup> Questo fine viene perfettamente esplicitato nel *Prologo agli Scholia*:

«Φυσικὸν μὲν τοῖς λογικοῖς πέφυκε κάλλος ὁ λόγος· λόγου δὲ κάλλος ἢ κατὰ τὸν λόγον ἀκριβῆς τῶν λογικῶν ἐστὶ σύνεσις· συνέσεως δὲ κάλλος ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν (5) ἀρετὴν σὺν λόγῳ τῶν λογικῶν γόνιμος ἔξις· ταύτης δὲ κάλλος τῆς ἔξεως ἢ περὶ τὴν ἀληθῆ γνῶσιν ἀπλανῆς θεωρία καθέστηκεν, ἥς τέλος ἐστὶν ἢ σοφία, συνέσεως ὑπάρχουσα σαφεστάτη συμπλήρωσις, οἷα δὲ λόγος τυγχάνουσα κατὰ φύσιν τετελεσμένος, ὅστις ἐστὶ νοῦς καθαρός, (10) τῆ περὶ τὴν αἰτίαν ἐνώσει σχέσιν λαβῶν ὑπὲρ νόησιν·».

«La ragione negli esseri razionali si sottrae ad una bellezza naturale; la bellezza della ragione è la meticolosa intelligenza secondo ragione degli esseri razionali; la bellezza dell’intelligenza è la disposizione feconda secondo virtù congiuntamente a ragione degli esseri razionali. E la bellezza di questa disposizione consiste nella contemplazione ferma relativa alla vera conoscenza, il cui fine è la sapienza, chiarissima e piena realizzazione dell’intelligenza, che a sua volta è ragione compiuta e realizzata secondo natura, che è un intelletto puro, avendo raggiunto in virtù dell’unione con la causa una relazione al di sopra dell’intelligenza;».

Massimo fa riferimento a tre bellezze differenti: la bellezza naturale, che è lontana dalla ragione naturale (Φυσικὸν μὲν τοῖς λογικοῖς πέφυκε κάλλος ὁ λόγος); la bellezza della ragione, che è nella meticolosa intelligenza (λόγου δὲ κάλλος ἢ κατὰ τὸν λόγον ἀκριβῆς τῶν λογικῶν ἐστὶ σύνεσις); la bellezza dell’intelligenza, che è nella virtù quando regolata dalla ragione (συνέσεως δὲ κάλλος ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν σὺν λόγῳ τῶν λογικῶν γόνιμος ἔξις). La bellezza, altri termini, consiste nella contemplazione da parte dell’intelletto puro. Cit. *Prol. agli schol.* 1-10 in Cfr. *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 9.

In altri termini, la dialettica tra *πρᾶξις-θεωρία-θεωολογία*, dimensioni già presenti nel *Prologo*, risulta rivolta ad un'analisi, che culmina in una ricerca e un percorso interiori che coinvolgono il credente, il monaco e la comunità di monaci a cui l'opera sembra di fatto rivolta.

Attraverso l'analisi delle tre dimensioni *πρᾶξις-θεωρία-θεωολογία*, che l'individuo deve conoscere e vivere attraverso le risposte del monaco, si cercherà di mostrare come per Massimo sia possibile giungere al contatto con la realtà intelligibile e, infine, all'esperienza mistica.



## Indice delle *Quaestiones ad Thalassium*

<p>α' πρόλογος εἰς τὰ παρατεθέντα σχόλια.</p> <p>β' προοίμιον πρὸς τὸν ἐπιτάξαντα τὴν συγγραφὴν.</p> <p>(1) α' περὶ λύπης καὶ ἡδονῆς ἐπιθυμίας τε καὶ φόβου</p> <p>(2) β' περὶ τοῦ τί σημαίνει «ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται»</p> <p>(3) γ' περὶ τοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ βαστάζοντος τὸ κεράμιον τοῦ ὕδατος</p> <p>(4) δ' περὶ τοῦ μὴ κτήσασθαι δύο χιτῶνας</p> <p>(5) ε' περὶ τῆς καταραθείσης γῆς ἐν τοῖς ἔργοις τοῦ Ἀδάμ</p> <p>(6) ς' περὶ τοῦ «ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ»</p> <p>(7) ζ' περὶ τοῦ «εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη»</p> <p>(8) η' περὶ τοῦ «ὁ θεὸς φῶς ἐστίν»</p> <p>(9) θ' περὶ τοῦ «ἀδελφοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα»</p> <p>(10) ι' περὶ τοῦ «ὁ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ»</p> <p>(11) ια' περὶ τοῦ τίς ἢ ἀρχὴ τῶν μὴ τηρησάντων αὐτὴν ἀγγέλων</p> <p>(12) ιβ' περὶ τοῦ «τίς ὁ ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένος χιτῶν»</p> <p>(13) ιγ' περὶ τοῦ «τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται»</p> <p>(14) ιδ' περὶ τοῦ «καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα»</p> <p>(15) ιε' περὶ τοῦ «τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν»</p>	<p>Prologo agli Scholia</p> <p>Proemio della composizione</p> <p>I. Sul dolore, il piacere, il desiderio e la paura</p> <p>II. Sul significato di «<i>«Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»</i>» (Gv 5, 17)</p> <p>III. Su colui che porta la brocca d'acqua nel Vangelo (Luc. 22, 10)</p> <p>IV. Sulla parola <i>Non ha due tuniche</i> (Mt. 10,10)</p> <p>V. Sulla maledizione della terra di Adamo (Gen. 3, 17-19)</p> <p>VI. Sul versetto «<i>Colui che è nato da Dio non pecca</i>» (1 Gio 3,9)</p> <p>VII. Sul versetto «<i>Ai morti è stata annunciata la buona novella</i>» (1 Pietro 4,5)</p> <p>VIII. Sul versetto «<i>Dio è luce</i>» (1 Gio 1,5)</p> <p>IX. Sul versetto «<i>Fratelli, ora siamo figli di Dio e ciò che saremo ancora non è stato rivelato</i>» (1 Gv 3,2)</p> <p>X. Sul versetto «<i>Chi teme non è fatto d'amore</i>» (1 Gio 4,18)</p> <p>XI. Quale è il divieto che gli angeli non considerarono? (Giuda 1,6)</p> <p>XII. Che vuol dire l'indurimento della carne? (Giuda 23)</p> <p>XIII. Sul versetto «<i>Fin dalla creazione del mondo le realtà invisibili, la sua eterna potenza e divinità sono invisibili nelle sue opere per intelligenza</i>» (Rom. 1,20)</p> <p>XIV. Sul versetto «<i>E hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore</i>» (Rom. 1,25)</p> <p>XV. Sul versetto «<i>il tuo spirito è</i></p>
---	---

<p>(16) ις' περι τοῦ χωνευθέντος μύσχου ἐν τῇ ἐρήμῳ</p>	<p><i>incorruttibile in tutte le cose»</i> (Sap. 12,1)</p>
<p>(17) ιζ' περι τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἀπειλήσαντος τῷ Μωυση̄ θάνατον ἐν τῇ ὁδοῦ Αἰγύπτου</p>	<p>XVI. Sul vitello di metallo fuso dopo la fuga dall'Egitto (Es.32,4)</p>
<p>(18) ιη' περι τοῦ εἰ «οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται, πῶς ἐκπίπτει τῆς χάριτος ὁ ἐν νόμῳ» δικαιοῦμενος</p>	<p>XVII. Il messaggero che minaccia di morte Mosè sulla strada di Egitto (Es. 4, 24)</p>
<p>(19) ιθ' περι τοῦ «ὅσοι ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται»</p>	<p>XVIII. Sulla questione: «<i>Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati.</i>» (Rm 2, 13)</p>
<p>(20) κ' περι τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ξηρανθείσης συκῆς</p>	<p>XIX. Sulla questione: «<i>Tutti quelli che hanno peccato senza la legge, periranno anche senza la legge; quanti invece hanno peccato sotto la legge, saranno giudicati con la legge</i>» (Rm 2,12)</p>
<p>(21) κα' περι «τοῦ ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας»</p>	<p>XX. Sul fico disseccato nel Vangelo (Mc 11, 12-14)</p>
<p>(22) κβ' περι τοῦ εἰ «ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις δείξει τὸν πλοῦτον αὐτοῦ ὁ θεός, πῶς εἰς ἡμᾶς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν»</p>	<p>XXI. Sulla versetto «<i>avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo</i>» (Col 2,15)</p>
<p>(23) κγ' περι τοῦ «δώσει αὐτῷ ὁ θεός τὸν θρόνον Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ»</p>	<p>XXII. Sulla questione «<i>per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza</i> (Ef 2,7) <i>e sono state scritte per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi.</i>» (1 Co 10,11)</p>
<p>(24) κδ' περι τοῦ «διελθὼν πρώτην καὶ δευτέρα φυλακὴν»</p>	<p>XXIII. Sul versetto «<i>il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre</i>» (Lc 1,32)</p>
<p>(25) κε' περι τοῦ «παντὸς ἀνδρὸς κεφαλὴ ὁ Χριστὸς», καὶ τὰ ἐξῆς</p>	<p>XXIV. Sul versetto «<i>Essi oltrepassarono la prima guardia e la seconda e arrivarono alla porta di ferro che conduce in città</i>» (At 12,10)</p>
<p>(26) κς' περι τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος καὶ Ἰούδα καὶ τῶν ἐθνῶν.</p>	<p>XXV. Sul versetto «<i>di ogni uomo il capo è Cristo</i>» (1 Co 11,3)</p>
<p>(27) κζ' περι τῆς ἀποκαλύψεως Πέτρου τῆς ἐπὶ Κορινθίῳ</p>	<p>XXVI. Sul re di Babilonia, re di Giuda e le nazioni</p>
<p>(28) κη' περι τοῦ «δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὰς γλώσσας»</p>	<p>XXVII. Sulla rivelazione di Pietro a Cornelio</p>
<p>(29) κθ' περι τοῦ «οἵτινες διὰ τοῦ πνεύματος ἔλεγον τῷ Παύλῳ μὴ ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα»</p>	<p>XXVIII. Sul versetto «<i>Scendiamo dunque</i></p>
<p>(30) λ' περι τοῦ τίς ἢ διαφορὰ ποτηρίου καὶ βαπτίσματος</p>	
<p>(31) λα' περι τοῦ εἰ οὐκ ἐν «χειροποίητοις ναοῖς ὁ θεὸς κατοικεῖ»</p>	

(32) λβ' περι τοῦ «εἰ ἄρα ψηλαφήσαιεν καὶ εὐροῖεν θεόν»	<i>e confondiamo la loro lingua» (Gn 11,7)</i>
(33) λγ' περι τοῦ «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅς ἂν εἶπη τῷ ὄρει τούτῳ	XXIX. Sul versetto « <i>Avendo ritrovati i discepoli, rimanemmo colà una settimana, ed essi, mossi dallo Spirito, dicevano a Paolo di non andare a Gerusalemme» (At 21,4)</i>
(34) λδ' περι τοῦ «διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ὅσα ἂν προσευχόμενοι αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι λαμβάνετε»	XXX. Sulla differenza tra il calice e il battesimo (Mc 10,38)
(35) λε' περι τοῦ πῶς κελευόμεθα ἐσθίειν τὴν σάρκα τοῦ λόγου καὶ πίνειν τὸ αἷμα, μὴ συντρίβειν δὲ τὰ ὅστ᾿α	XXXI. Sul versetto « <i>Dio non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo» (At 17,24)</i>
(36) λς' περι τοῦ τίνα εἰσὶ τὰ τῶν θυομένων ζῶων σώματα	XXXII. Sul versetto « <i>perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,27)</i>
(37) λζ' περι τῆς δηξάσης τὸν Παῦλον	XXXIII. Sul versetto « <i>In verità vi dico: chi dicesse a questo monte: Lèvati e gettati nel mare, senza dubitare in cuor suo ma credendo che quanto dice avverrà, ciò gli sarà accordato» (Mc 11,23)</i>
(38) λη' περι τῆς πρὸς τὸν κύριον ἐρωτήσεως τῶν Σαδδουκαίων	XXXIV. Sul versetto « <i>tutto quello che domandate nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato» (Mc 11,24)</i>
(39) λθ' περι τῶν τριῶν ἡμερῶν ἄς προσέμειναν οἱ ὄχλοι τῷ κυρίῳ	XXXV. Sulla questione riguardo cui siamo invitati a mangiare la carne del Verbo e a berne il suo sangue senza rompere le sue ossa
(40) μ' περι τῶν ἐξ ὑδριῶν τῶν ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας	XXXVI. Quali sono i corpi degli animali sacrificati
(41) μα' περι τῶν πέντε ἀνδρῶν τῆς Σαμαρείτιδος	XXXVII. Sulla vipera che ha morso Paolo
(42) μβ' περι τοῦ πῶς ἡμεῖς μὲν λεγόμεθα ποιῆσαι τὴν ἁμαρτίαν, ὁ δὲ κύριος γενέσθαι μὲν ἁμαρτία», μὴ εἰδέναι δὲ αὐτήν	XXXVIII. Sulla questione dei Sadducei con il Signore
(43) μγ' περι τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ τοῦ τοῦ ξύλου τῆς παρακοῆς	XXXIX. Sui tre giorni durante i quali le folle restano con il Signore
(44) μδ' περι τοῦ «ἰδοὺ Ἀδάμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν»	XL. Sulle sei giare di Cana in Galilea
(45) με' περι τοῦ «στηθυνίου» καὶ περι τοῦ «βραχίονος τοῦ ἀφαιπέματος»	XLI. Sui cinque mariti della Samaritana
(46) μς' περι τοῦ ἐσόπτρου καὶ τοῦ αἰνίγματος	XLII. Sul motivo per cui commettiamo il peccato, che Cristo divenne peccato senza
(47) μζ' περι τοῦ «τοῦ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ»	
(48) μη' περι τῶν λάκκων καὶ πύργων Ὀζίου βασιλέως Ἰούδα	

<p>(49) μθ' περι τοῦ καὶ «εἶδεν Ἐζεκίας ὄτι ἦκει Σενναχειρίμ»</p> <p>(50) ν' περι τῆς προσευχῆς Ἐζεκίου καὶ Ἡσαία</p> <p>(51) να' περι τοῦ «καὶ πολλοὶ ἔφερον δῶρα τῷ κυρίῳ καὶ δόματα τῷ βασιλεῖ»</p> <p>(52) νβ' περι τοῦ «οὐ κατὰ τὸ ἀνταπόδομα ὃ ἀνταπέδωκεν Ἐζεκίας»</p> <p>(53) νγ' περι τοῦ «καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν ἀναβάσει τάφων υἱῶν Δαβὶδ»</p> <p>(54) νδ' περι τοῦ Ζοροβάβελ καὶ τῆς αὐτοῦ προσευχῆς</p> <p>(55) νε' περι τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐξεληθόντων ἐκ Βαβυλῶνος ἀνθρώπων τε καὶ κτηνῶν</p> <p>(56) νς' περι τῶν ἐληλυθόντων ἐχθρῶν Ἰούδα καὶ Βενιαμειν</p> <p>(57) νζ' περι τοῦ «πολὸν ἰσχύει εὐχὴ δικαίου ἐνεργουμένη»</p> <p>(58) νη' περι τοῦ «ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον ἐστὶ λυπηθέντας»</p> <p>(59) νθ' περι ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξερεύνησαν προφήται</p> <p>(60) ξ' περι τοῦ «ἀμνοῦ ἀμόμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ»</p> <p>(61) ξα' περι τοῦ «ὅτι καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ»</p> <p>(62) ξβ' περι τοῦ δρεπάνου, οὗ εἶδεν Ζαχαρίας ὁ προφήτης</p> <p>(63) ξγ' περι τῆς λυχνίας ἣν εἶδεν ὁ αὐτὸς προφήτης</p> <p>(64) ξδ' περι τοῦ Ἰωνᾶ καὶ τῆς αὐτοῦ προφητείας</p> <p>(65) ξε' περι τῶν ἀναιρεθέντων ἐκ τοῦ σπέρματος Σαουλ ὑπὸ τῶν Γαβαονιτῶν ἐπὶ Δαβὶδ βασιλέως</p>	<p>conoscere il peccato</p> <p>XLIII. Sull'albero della vita e della disobbedienza</p> <p>XLIV. Sull'espressione «Ecco Adamo è diventato come uno di noi» (Gn 3,22)</p> <p>XLV. Sull'espressione «<i>il petto della vittima e la coscia della vittima</i>» (Lv 7,34)</p> <p>XLVI. Sullo specchio e l'enigma</p> <p>XLVII. Sul versetto «<i>Voce di uno che grida nel deserto</i>» (Lc 3,4)</p> <p>XLVIII. Sulle cisterne e le torri di Ozia, re di Giuda</p> <p>XLIX. Sul versetto «<i>Ezechia vide l'avanzata di Sennàcherib</i>» (2 Cro 32,2)</p> <p>L. Sulla preghiera di Ezechiele e di Isaia</p> <p>LI. Sul versetto «<i>Allora molti portarono offerte al Signore in Gerusalemme e oggetti preziosi a Ezechia re di Giuda, che, dopo simili cose, aumentò in prestigio agli occhi di tutti i popoli</i>» (2 Cro 32,23)</p> <p>LII. Sul passo «<i>Ma la riconoscenza di Ezechia non fu proporzionata al beneficio, perché il suo cuore si era insuperbito; per questo su di lui, su Giuda e su Gerusalemme si riversò l'ira divina</i>» (2 Cro 32,25)</p> <p>LIII. Sul versetto «<i>Ezechia si addormentò con i suoi padri e lo seppellirono nella salita dei sepolcri dei figli di Davide</i>» (2 Cro 32,33)</p> <p>LIV. Riguardo Zorobabele e la sua preghiera</p> <p>LV. Sul numero degli uomini e degli animali che è scapparono fuori di Babilonia</p> <p>LVI. Sull'arrivo dei nemici di Giuda e Beniamino</p>
---	--

	<p>LVII. Sull'espressione la supplica fiera ha gran forza</p> <p>LVIII. Sull'espressione <i>«Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove»</i> (2 Pt 1,6)</p> <p>LIX. Riguardo la salvezza che i profeti hanno raggiunto e che hanno ricercato</p> <p>LX. Sull'espressione Cristo agnello senza difetto e senza macchia</p> <p>LXI. Sul versetto <i>«È giunto infatti il momento in cui inizia il giudizio dalla casa di Dio»</i> (1 Pt 4,17)</p> <p>LXII. Sulla falsità che conosce il profeta Zaccaria</p> <p>LXIII. Sul candelabro che conosce il profeta</p> <p>LXIV. Su Giona e la sua profezia</p> <p>LXV. Sui discendenti di Saul che furono messi a morte a causa dei Gabaoniti durante il regno di Davide</p>
--	--

## **Le *Quaestiones ad Thalassium* un trattato etico-ascetico**

### *1. Il procedimento ascetico*

Le *Quaestiones ad Thalassium* possono essere considerate come un'opera pedagogica, che ha lo scopo di indicare al destinatario Talassio le fondamenta di una metodologia per il raggiungimento dell'ascesi mistica.

Il procedimento ascetico, che fa leva sull'uso sapiente dell'introspezione e della riflessione sui versetti biblici, è un metodo difficile da acquisire nella sua forma più compiuta, in quanto richiede il raggiungimento di un grado di consapevolezza molto alto; nonostante ciò, esso è realizzabile da tutti perché determinato da una progressione adattabile alle capacità e ai limiti del singolo: infatti il *modus operandi* del monaco Massimo è quello di indicare un procedimento secondo le tre dimensioni, *πρᾶξις-θεωρία-θεωολογία*, come uno sviluppo di autoconoscenza e avvicinamento a Dio.

Occorre, pertanto, non tralasciare l'ambito speculativo, a cui il monaco fa riferimento, ed esplicitarne i termini, in cui esso si articola. Si tratta di una via prioritaria e, diremmo quasi, obbligata per analizzare la complessità di pensiero e la ricchezza di esperienza vissuta in relazione al contesto teologico e filosofico in cui il monaco si è formato. In effetti i più recenti studi sembrano concentrarsi su una questione che pare in qualche modo rispecchiare la nostra *Weltanschauung* contemporanea: *Massimo il Confessore è un filosofo, oltre che teologo?*

Alcune risposte a questa domanda, che lasciano spazio alla delineazione di un *identikit* dell'autore, sono state proposte nel convegno internazionale *Maximus the Confessor as a European philosopher*, tenutosi a Berlino nel settembre del 2014 presso la Freie Universität<sup>800</sup>. I diversi contributi presentati in questo convegno possono essere raggruppati in due tipologie fondamentali:

---

<sup>800</sup> Il convegno a cui ho avuto modo di partecipare come ascoltatrice, si è tenuto dal 26 al 28 settembre 2014. Di particolare interesse ai fini di questa ricerca sono risultati i seguenti contributi:

1. «*Eschatological teleology*», «*free dialectic*», «*Metaphysics of the Resurrection*»: *the three antinomies that make Maximus an alternative European philosopher* di Dionysios Skliris (l'intervento non è presente sul programma perché ha sostituito la relazione del professore emerito Christos Yannaras dal titolo *Why would Maximus be a European, why would the Confessor be a philosopher?*);
2. *Time, Aeon, Ever-moving Repose: a threefold theory of temporality* di Sotiris Mitralaxis;
3. *Maximus the Confessor and the Consciousness of time* di Joshua Lollar;

1. l'analisi dell'impianto speculativo e teologico del monaco, che sono alla base della sua figura poliedrica;
2. l'individuazione di alcuni nodi imprescindibili relativi alle fonti principali del Confessore.

In altri termini il convegno ha mostrato l'assoluta necessità di non considerare la "filosofia" e la "teologia" del Confessore come separate e distinte, quanto piuttosto due aspetti ben integrati all'interno dello stesso orizzonte speculativo.

Nei tre paragrafi si cercherà di mostrare come all'interno delle *Quaestiones ad Thalassium* sia possibile rintracciare una delineaazione di una progressione, che il cristiano attraverso la lettura della *scriptura* dovrà percorrere sulla base di tre determinate dimensioni speculative: la *πρακτικὴ φιλοσοφία*, la *θεωρία φυσική* e la *θεολογία*. Non si tratta di ambiti separati e indipendenti, bensì di momenti di un coerente svolgimento proprio di una concezione unitaria del Divino, dell'Umano e del loro rapporto, delineata sotto prospettive diverse.

Passando a delineare le tematiche che percorrono costantemente i testi selezionati e inseriti nei tre paragrafi, emerge il rapporto tra natura (*φύσις*) e realtà autentica (*ὑποστάσις*) che, lungi da connotarsi meramente come solo un arduo ed elitario problema teologico, indica di base la possibilità dell'uomo di riscattare i limiti della sua natura con la divinizzazione. Le *ἀποκρίσεις*, infatti, sono costantemente percorse da una tensione dialettica tra il procedimento che guida il pensiero secondo le leggi della dimostrazione, seppur non sempre rigorosa, e il rinvio continuo alla dimensione indimostrabile del mistero. Tale tensione, spesso, conduce il Confessore a servirsi di continui rimandi scritturistici che fungono da prove di lampante valenza epesegetica per avvalorare le argomentazioni del monaco.

Il lettore moderno non può non apprezzare lo spessore anche letterario del nostro autore, rendendosi conto di come nei suoi scritti emerga in modo

---

4. *Time as tropos: beyond the end of time* di Andreas Andreopoulos;

5. *Whole and part in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor* di Torstein Tollefsen;

6. *The soul-body problem in Late Antiquity: Maximus're-working of Nemesius'Neoplatonic attempted solution* di Marius Portaru;

7. *A tale of two cities: the tripartite soul in Plato and in St. Maximus* di Michael Bekker;

8. *Maximus the Confessor and the care of souls* di Nicholas Marinides;

9. *The conceptual apparatus of Maximus the Confessor and contemporary anthropology* di Georgi Kapriev.

assolutamente perspicuo il ruolo fondamentale cui assurge l'esperienza di vivere la Parola, concreta e specifica, che rende testimoniabile e fruibile il messaggio di salvezza, prima attraverso la *filosofia pratica* e poi attraverso la *contemplazione naturale*, che saranno oggetto rispettivamente del primo e del secondo paragrafo. Proprio questo valore, che va largamente al di là del semplice commento allegorico dei versetti biblici, percorre tutto il terzo paragrafo dedicato alla *teologia*: i precetti, i suggerimenti esplicitati nelle ἀποκρίσεις traggono origine da una comprensione profonda, tradotta in pratica di vita, dei punti salienti di ogni passo biblico. Massimo, dunque, delinea così, con perfetta coerenza, indicazioni e insegnamenti che concernono atteggiamenti e comportamenti di vita cristiana, inserendosi nella serrata discussione del rapporto tra natura umana e divina nel Verbo Incarnato.

Il lettore attento rintraccerà, inoltre, agevolmente i molteplici fili che percorrono le tematiche affrontate nei tre paragrafi, conferendo ad esse una serrata consequenzialità, nella modulazione dall'ambito della prassi a quello della fede: infatti basti pensare al cammino che inizia con una tensione costante verso il raggiungimento dell'ascesi, e al recupero della volontà dell'uomo, distorta e distratta, che si oppone all'espressione di un volere che converge spontaneamente con quello divino<sup>801</sup>.

Bisogna precisare che i testi sono tradotti con costante riguardo al recupero di una forma italiana che consenta la piena fruizione dei passi. D'altra parte in alcuni casi si è preferito mantenere i termini originali, per chiarirne il significato nel commento, in considerazione della pregnanza semantica di alcune espressioni

---

<sup>801</sup> Le pratiche e le fatiche dell'ascesi discendono con rigore dalla definizione dei rapporti tra volontà umana e divina in Cristo, il cui problema di tale relazione, che determinò un dibattito animato e dagli esiti laceranti, è sviscerato con chiarezza sia terminologica sia concettuale da Massimo il Confessore nel *Dialogus cum Phirro*, che approdò a una soluzione accolta come definitiva dagli autori successivi, basti pensare alle tracce visibili presenti nell'*Expositio Fidei* di Giovanni Damasceno. «Non è la stessa cosa il volere e il modo di volere, come neppure il vedere e il modo di vedere. Infatti, il volere come anche il vedere, è proprio della natura ed appartiene a tutti coloro che sono della stessa natura e genere; invece il modo di volere, come pure il modo di vedere, cioè il voler camminare e il non voler camminare; il vedere a destra o a sinistra o su o giù o per il desiderio o per indagine dei principi degli esseri, è un modo dell'uso del volere e del vedere, proprio solo di chi ne fa uso e che lo distingue dagli altri secondo quella che viene comunemente detta differenza. Se poi abbiamo coscienza che attesta ciò, allora il voler mangiare o il non voler mangiare (...) non è abolizione del volere per natura, ma del modo di volere. Infatti se supponiamo che scompaiano le cose nate da Dio come oggetto della sua volontà, non scomparirà con esse anche la volontà sostanziale e creatrice che le ha anteriormente pensate». *DP* in *PG* 91, 345A.



tecniche impiegati che sarebbe stata altrimenti svilita con il rischio anche di essere travisata. Altresì nel presente lavoro si è sentita l'esigenza di mantenere un continuo riferimento con al testo originale, senza la mediazione di traduzioni rigide, in modo da fornire al lettore la possibilità di “toccare con mano” le argomentazioni di Massimo il Confessore, senza però rischiare di non perdersi nell'enigmaticità dell'affascinante stile bizantino.

Tentando di dimostrare come *Massimo il Confessore sia un filosofo oltre che un teologo* e di rispondere ad altri interrogativi connessi a questa problematica, si intende mostrare l'architettonica sistematicità e sinottica unitarietà presente nel pensiero del monaco, cercando di fornire un qualche contributo alla moderna ricerca scientifica contemporanea su questo importante e complesso autore.

### 1.1 Primo gradino: la *praxis* o *philosophia praktikè*

La dizione *filosofia pratica*, originariamente adottata, ad esempio, da Aristotele, nel libro  $\alpha$  della *Metafisica* per indicare l'ambito della riflessione etico-politica, è descritta come la scienza dell'azione. Secondo Aristotele chi si occupa della *filosofia pratica* è colui che indaga il modo in cui stanno le cose, colui che non studia la loro causa ma loro relazione a qualcosa<sup>802</sup>. In base a ciò la *filosofia pratica* cerca per mezzo della scienza la verità in vista dell'azione e del fine ultimo di questa, la quale che risulta oggetto dell'indagine scientifica<sup>803</sup>. Occorre, pertanto, questo presupposto filosofico-concettuale e inserirlo opportunamente nel contesto della presente indagine per comprendere in che termini Massimo il Confessore utilizzi l'espressione  $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ <sup>804</sup>.

Nel contesto culturale al quale va ricondotta la civiltà, e con essa, la filosofia bizantina<sup>805</sup>. La riflessione teologica cristiana elaborò una sorta d'eclettismo filosofico, una specie di *κοινή* filosofico-religiosa, che prendeva spunto anche dalla filosofia classica. In tale *κοινή* convergevano elementi dello

---

<sup>802</sup> *Metaphysika*,  $\alpha$ , 993b 19-23:

«(...) ὀρθῶς δ'ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ'ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδίον ἀλλ'ὄ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί».

<sup>803</sup> Cfr. E. BERTI, *Filosofia pratica*, Napoli 2004; ID., *La fonction de Métaphysique Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote*, in *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005, pp. 209-239; ID., *Che cosa rimane oggi della Metafisica di Aristotele*, in «Acta Philosophica» 15 (2006), pp. 273-286.

<sup>804</sup> Il termine ha diverse attestazioni con l'equivalente significato di *filosofia attiva* nelle:

*QTh* III 27 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 55;

*QTh* V 29 in *ibidem*, p. 67;

*QTh* X 25 in *ibidem*, p. 83;

*QTh* XXIV 12, in *ibidem*, p. 157;

*QTh* XXXVII 77, in *ibidem*, p. 251;

*QTh* XLVI 13, in *ibidem*, p. 309;

*Scholium* XIII della *QTh* XLVIII, in *ibidem*, p. 347;

*QTh* XLIX 109, in *ibidem*, p. 357;

*QTh* LII 72, in *ibidem*, p. 419;

*QTh* LXIII 305, in *QTh* (Laga-Steel 1991) p. 165;

*QTh* LXXV 489, in *ibidem*, p. 281.

Molto più raramente ricorre con il significato di *filosofia morale* in *QTh* LIII 95, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 435 e l'espressione «ὁ φιλοσοφώτατος νοῦς/ φιλόσοφον νοῦν» nella *QTh* LI 50 e 136, in *ibidem*, pp. 397 e 403; *QTh* LII 63, in *ibidem*, p. 417; *QTh* LIV 17, in *ibidem*, p. 443.

<sup>805</sup> Per i caratteri fondamentali della filosofia bizantina si rinvia all'ancora fondamentale volume di É. BRÉHIER ET B. TATAKIS, *Histoire de la Philosophie. Deuxième fascicule supplémentaire. La philosophie byzantine*, Paris 1959.

stoicismo, del pitagorismo, del medioplatonismo e del neoplatonismo<sup>806</sup>. Confrontando questa κοινή filosofico-religiosa con la filosofia classica si intuisce che l'orientamento è soprattutto etico-religioso, che esercitò fondamentali influssi sullo sviluppo del dogma cristiano<sup>807</sup>, basti pensare al fatto che «(...) nel complesso, la teologia patristica e bizantina opera volentieri con valutazioni generali di questi filosofi; si parla ad esempio dei “pericoli” che sono impliciti nell'oscurità di Aristotele, o degli alti voli della speculazione platonica e del carattere esemplare della sua dizione»<sup>808</sup>, osserva G. H. Beck dopo aver chiarito in precedenza chiarito che «la vera filosofia è la vera teologia, e si identifica con la riproduzione e la realizzazione di quanto fu rivelato»<sup>809</sup>. Ora, questa commistione della filosofia greca con la cultura bizantina non è sistematica, ma assai articolata: essa è una sorta di gioco di azione e di reazione, in quanto i Padri, greci convertiti alla fede cristiana, non possono fare a meno di attingere al fondo filosofico e culturale della *traditio*, proprio come in ogni contesto di trasformazione<sup>810</sup>. In base a questi presupposti risulta chiaro che non è sufficiente parlare di *filosofia pratica* in Massimo il Confessore in termini specificamente aristotelici, quanto piuttosto di un percorso nell'ambito della *πραξις*, o meglio della filosofia attiva, che il monaco tenta di illustrare attraverso una lettura esegetico-teologica e filosofica dei passi biblici.

Il termine *πραξις* o l'espressione *πρακτική φιλοσοφία*, usato da Massimo, rimanda senza alcun dubbio alla denominazione aristotelica, secondo cui gli oggetti dell'indagine sono le azioni, determinate da scelte volontarie, ma in maggior misura al *metodo spirituale che purifica la parte passionale*

---

<sup>806</sup> Il rapporto filosofia-teologia è importante anche nel mondo antico: infatti, come evidenzia J. Mansfeld, nell'antichità la teologia è filosofia, o meglio uno sforzo di razionalizzare l'irrazionale soprattutto in vista di una spiegazione cosmologica complessiva. Cfr. J. MANSFELD, *Theology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, a c. di K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, and M. Schofield, Cambridge 1999.

<sup>807</sup> «Senza dubbio quasi tutti i Bizantini stanno sotto l'influsso predominante della classicità greca e del “postclassico” che essi vi sussumono. I classici rappresentano l'unico ed obbligatorio modello», spiega G. H. BECK nel suo saggio *Il millennio bizantino* (Roma 1981, p. 149).

<sup>808</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 224

<sup>809</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 223.

<sup>810</sup> Cfr. É. BRÉHIER ET P. MASSON-OURSSEL, *Histoire de la Philosophie. 1er fascicule supplémentaire. La philosophie en Orient*, Paris 1957.

dell'anima<sup>811</sup>. Occorre, inoltre, ricordare che in quanto maestro spirituale<sup>812</sup>, Massimo ammette che la vera contemplazione degli enti divini presuppone la perfetta purezza d'animo che si ottiene con la mortificazione di tutte le passioni<sup>813</sup>. Infatti il monaco, sin dal *Prologo* delle *Quaestiones ad Thalassium*, prendendo in considerazione le prime domande che Talassio, allora ancora monaco e non abate, gli ha rivolto, dichiara di voler delineare una vera e propria genesi delle passioni.

Mi avete interrogato sulle passioni che ci turbano, prima di rispondere alle domande: quale sia il loro numero e quali siano, quale sia la loro origine e quale scopo regola il modo in cui sono; a quale facoltà dell'anima o quale parte del corpo si riferiscano ciascuna impercettibilmente all'intelletto o al corpo, così allo stesso modo di una coloritura che tinge l'anima miserabile a causa del peccato per mezzo di pensieri; quale sia il significato di ciascuna potenza e quali siano le energie; che cosa dire riguardo i momenti e le forme, e i trucchi usati dai demoni immondi, i loro intrighi invisibili e le loro simulazioni; in che modo essi si palesino reciprocamente gli uni e gli altri arbitrariamente e guidino insieme le une e le altre con la persuasione, in quanto esse sono sottili, piccole, grandi, imponenti, per quanto riguarda il loro tumulto e il loro cedimento, i loro attacchi e le loro seduzioni, il loro annullamento e la loro riduzione, la loro ostinazione e i posti che occupano, rapidi o lenti come per esempio in una sorta di una controversia in tribunale contro l'anima; quali siano le decisioni che derivano per il pensiero, le loro sconfitte e le vittorie apparenti; quale sia la disposizione di ciascuno e per quale motivo lasciamo che una o più passioni attacchino l'anima, sia ciascuna per se stessa, sia le une con le altre; quale sia il ragionamento che si adduce ad esse, immediatamente la loro occasione appropriata da cui tessono l'amara guerra in segreto contro di noi che stiamo lottando faticosamente per le realtà che non hanno un'esistenza (reale) come se fossero presenti (6); e perché noi ci precipitiamo per così dire sulle realtà materiali e le fuggiamo (7) e le viviamo in un caso con piacere, l'altra con il dolore;<sup>814</sup> quale sia il

<sup>811</sup> Cfr. EVAGRIUS PONTICUS, *Capita practica ad Antolium* 78, in PG 40, 661. Più precisamente per l'uso linguistico del termine "filosofia", cfr. PHILO, *De posteritate Caini* 101, in ID., *Opera quae supersunt I-VI*, edd. Cohn-Wendland-Reiter, Berolini 1896, vol. II, r. 2, p. 22

<sup>812</sup> Cfr. W. VÖLKER, *Massimo il Confessore maestro di vita spirituale* (trad. it. a cura di C. Moreschini di *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*), Milano 2008.

<sup>813</sup> Cfr. J. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952.

<sup>814</sup> *Prol.*, 108-132, in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 23-25:

«Ἐπειδὴ δὲ περὶ τῶν διοχλούντων ἡμῖν παθῶν πρῶτον εἰπεῖν ἐκελεύσατε, πόσα τε καὶ ποῖα τυγχάνει, καὶ ἐκ ποίας ἀρχῆς καὶ εἰς οἷον διὰ τῆς οἰκείας μεσότητος καταντᾶ (110) πέρασ, καὶ

loro modo di esistere e quale sia la rappresentazione nei nostri sogni, molteplice e diversificata per quanto riguarda il sonno, che racchiude le passioni in una parte dell'anima o del corpo, o meglio che sono in tutta l'anima o in tutto il corpo; e se esse siano interne, in quanto persuadono l'anima per mezzo delle passioni naturali, a seguire le realtà esteriori usando come intermediario il corpo, e conducono fuori strada per essere interamente preda delle sensazioni, rinunciando a ciò che è interamente proprio; o forse nel caso in cui esse siano esterne, nel toccare l'esteriorità del corpo, si conforma ad esse stesse l'anima invisibile, o alle realtà materiali imponendo una forma composta, applicando l'aspetto del materiale assunto, secondo la rappresentazione che ne ha avuto; se non ci sia un ordine (tra le passioni) e un legame, concepito in modo malsano, in che modo l'anima sia messa alla prova da tali passioni e in che modo essa le combatte; se esse siano nella mente; quali (passioni) accompagnino o seguano la mente; o siano mescolate tra loro, senza ordine, casualmente, da una di esse che turbano l'anima; e senza l'apporto della Provvidenza, forse l'anima subisce la stessa sorte delle passioni oppure sia in accordo con esse; e quale sia la ragione per cui la Provvidenza, a causa di ciascuna passione, abbandona l'anima;<sup>815</sup> (...) con quale mezzo si sopprima ciascuna passione che si enumera

---

ποιᾶς ἕκαστον δυνάμεως ψυχῆς ἢ μέλους σώματος ἐμφυόμενον πρὸς ἑαυτὸ ἀοράτως μορφοῖ τὸν νοῦν καὶ τὸ σῶμα ποιῶν, βαφῆς δίκην, ὅλην διὰ τῶν λογισμῶν πρὸς τὴν ἀμαρτίαν χρωῶσαν τὴν ἀθλίαν ψυχὴν, τῆς τε προσηγορίας ἐκάστου τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, τοὺς (115) τε καιροὺς καὶ τὰ σχήματα καὶ τοὺς δι' αὐτῶν δόλους τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων καὶ τὰς ἀοράτους συμπλοκάς καὶ τὰς ὑποκρίσεις, καὶ πῶς δι' ἄλλων ἄλλα λεληθότως προβάλλονται καὶ ἐπ' ἄλλα δι' ἄλλων πιθανῶς ὑποσύρουσιν, τὰς τε λεπτότητας καὶ τὰς σμικρότητας καὶ τὰ μεγέθη καὶ τοὺς (120) ὄγκους αὐτῶν, ὑφέσεις τε καὶ ἐφέσεις ἐπαγωγὰς τε καὶ καταδρομάς, καὶ ὑποχωρήσεις καὶ συστολὰς ἐπιμονὰς τε καὶ προσεδρείας ταχυτέρας ἢ βραδυτέρας, καὶ οἷον τὰς ὡς ἐν δικαστηρίῳ πρὸς τὴν ψυχὴν δικαιολογίας καὶ τὰς δῆθεν κατὰ διάνοιαν γινομένας ψήφους τὰς τε φαινομένας ἦτας ἢ (125) νίκας, τίς τε ἡ ἐφ' ἐκάστῳ διάθεσις καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν ἐν ἡ πολλὰ πάθη τῇ ψυχῇ συγχωροῦνται προσβάλλειν καὶ τοῦτο ἢ καθ' ἑαυτοὺς ἢ σὺν ἀλλήλοις, καὶ ποῖω λόγῳ συναναφέρουσιν ἑαυτοῖς ἀχρόνως τὰς οἰκειὰς ὕλας, δι' ὧν κεκρυμμένως πρὸς ἡμᾶς τὸν πικρὸν συμπλέκουσι πόλεμον, (130) ὡς ἐπὶ παροῦσιν (6) ἐργωδῶς τοῖς μηδαμῶς οὐσι διαπονουμένους καὶ οἷον ὀρμῶντας ταῖς ὕλαις ἢ φεύγοντας (7), τὸ μὲν δι' ἡδονὴν, τὸ δὲ δι' ὀδύνην πάσχοντας».

<sup>815</sup> *Prol.*, 133-154 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 25:

«τόν τε τρόπον τῆς ἐν ἡμῖν ὑπάρξεως αὐτῶν καὶ τῆς πολυπλόκου καὶ διαφοροῦ κατὰ τὸν ὕπνον αὐτῶν ἐν ὄνειροις φαντασίας (135), καὶ εἰ ἐν τινι μέρει καθείργνυται τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος, καὶ εἰ ἐν τινι μέρει καθείργνυται τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ σώματος ἢ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ καὶ ὅλῳ τῷ σώματι, καὶ εἰ, ἐντὸς ὄντες, διὰ τῶν φυσικῶν παθῶν τὰ ἐκτὸς ἐπισπᾶσθαι πείθουσι τὴν ψυχὴν διὰ μέσου τοῦ σώματος καὶ πλανῶσι τῆς αἰσθήσεως μόνης ὅλην γενέσθαι, τῶν κατὰ φύσιν (140) οἰκειῶν ἀφεμένην, ἢ, ἐκτὸς ὄντες, διὰ τῆς ἐξῶθεν ἐπαφῆς τοῦ σώματος τὴν ἀόρατον ψυχὴν πρὸς τὰ ὑλικά σχηματίζουσι, σύνθετον αὐτῇ μορφήν ἐπιτιθέντες, τῆς ἀναληφθείσης κατὰ τὴν φαντασίαν ὕλης τὸ εἶδος προσπλάττοντες, καὶ εἰ τάξις ἐστὶν ἐν αὐτοῖς καὶ εἰρμὸς κακούργως ἐπινοημένος (145) διὰ τῶνδε τῶν παθῶν πρότερον ἀπόπειραν λαβεῖν τῆς ψυχῆς καὶ οὕτως διὰ τῶν ἄλλων ἀκολούθως αὐτῇ μάχεσθαι, καὶ τίνες τίνων προηγούνται, τίνες τε τίσι συνέπονται ἄλλῃ ἢ παρέπονται, ἢ φύρδην ἀτάκτως, ὡς ἔτυχεν, δι' οἰωνδήποτε παθῶν τὴν ψυχὴν ἐκταράσσουσιν, καὶ εἰ προνοίας (150) δίχα τὰ τοιαῦτα πάσχειν ὑπ' αὐτῶν ἢ ψυχῇ συγχωρεῖται ἢ κατὰ πρόνοιαν, τίς τε τῆς ἐκάστου τῶν ἀπληριθμημένων παθῶν ἀναιρέσεως ὁ τρόπος».

attraverso le azioni, le parole e i ragionamenti, l'anima si liberi di esse e si scrolli le lordure della coscienza; quale virtù l'anima opponga alle passioni per vincere, dopo aver bandito il demone malvagio ed ha completamente bandito con lui il movimento delle passioni; e come, una volta che si sono sviluppate le passioni, si potrebbe forse guardare le realtà che appartengono all'anima; e con quali *logoi* o *tropoi*<sup>816</sup> l'anima, dopo aver raggiunto con l'ausilio della ragione per natura le relazioni delle realtà sensibili insieme alle sensazioni (8) senza le passioni, si conformerà alle virtù nello stesso modo di prima in cui si conformava al peccato a causa delle passioni; in che modo avvenga correttamente il ritorno al bene, utilizzando le passioni con cui si erano commessi errori prima e allo stesso tempo avendo virtù solide; in che modo, visto che è ancora non sono stati considerati questi modi di essere, (l'anima) si riunirà con la scienza ai *logoi* delle realtà esistenti, in quanto hanno esse rilasciato segni sensibili che li accompagnano, grazie alla contemplazione naturale nello spirito; in che modo l'anima, anche dopo aver colto quelle realtà concepibili con l'intelletto, ormai purificato dal pensiero legato alle sensazioni, recepisce le rappresentazioni semplici; in che modo si ottiene la conoscenza semplice che mette in relazione le cose una con le altre senza il *logos* originale della saggezza<sup>817</sup>; dopo questa conoscenza, (l'anima) la completerà collegando tutte le realtà ai concetti che sono naturalmente collegati ad esse, sono formulati puri dalla stessa capacità di pensare che le è propria, essa (l'anima) subisce l'unione con Dio<sup>818</sup>, che è al di là del disegno (divino) e (9), ricevendo in modo indicibile la conoscenza della piena verità, allo stesso modo di un seme, essa non cadrà più nel peccato, perché non ci sarà più posto per l'azione del diavolo, che con la persuasione

<sup>816</sup> Non traduciamo l'espressione «λόγων ἢ τρόπων» in quanto rimanda alla concezione ontologica del monaco, che verrà trattata ampiamente nel paragrafo *L'uomo espressione ontologica-metafisica del creato* a p. 199 del presente lavoro. I λόγοι sono forme particolari dell'unico Λόγος di cui i τρόποι sono la loro modalità di essere. Preferiamo, dunque, mantenere i termini greci e non sostituirli con le parole *forme-modi*, che semplificano in modo riduttivo la totalità di significati che i termini greci mantengono vivi.

<sup>817</sup> Massimo indica una gerarchia dei *logos* con l'aiuto di strumenti filosofici ben determinati: riprende le *Categorie* (3) e la *Metafisica* (D, 28) di Aristotele, filtrate dalla lettura porfiriana. L'attività dell'intelletto risale questa gerarchia: infatti i λόγοι, che l'intelletto coglie nelle creature, si uniscono ai λόγοι più generali fino al *Logos* in quanto tale, in cui essi hanno la loro unità, inizio e fine. Cfr. *infra* p. 199.

<sup>818</sup> Qui si fa riferimento al παθεῖν τὰ θεία dell'Areopagita, generalmente tradotto per contrapposizione all'espressione μανθεῖν τὰ θεία, - conoscere le cose divine, senza alcuna conoscenza teorica-, così da poter fare esperienza delle cose divine (*Sui Nomi Divini*, II, 9, PG 3, 648 B; PTS 33, p. 134, 1-2). Per un'introduzione a tale problematica cfr. G. TAVOLARO, *Conoscere senza conoscere. Ricerche epistemologiche tra filosofia antica e teologia fondamentale*, Napoli 2009, pp. 98-193. In questo contesto Massimo intende una conoscenza a cui né la ragione, né l'intelletto possono pervenire naturalmente, quanto piuttosto una conoscenza che supera la natura umana, una conoscenza a cui la sola anima può giungere.

può far cadere nel male a causa dell'ignoranza di ciò che è bene per natura e che abbellisce tutto ciò che ha la capacità di partecipare. Prima che mi chiediate le ragioni, i modi e le cause di tutte queste cose che vengono presentate per iscritto, il mio discorso si è dilungato un po' nonostante il vostro ordine, come se Dio donasse di essere, rispetto agli altri, più profondo e più esperto con più ardore fino alla morte, se davvero ho pienamente la capacità intellettuale di nuotare e di affrontare questo mare immenso e profondo<sup>819</sup>.

*Scholia:*

**6.** Nel pensiero i demoni tessono in noi guerre invisibili, come se le realtà materiali fossero presenti.

**7.** A causa del piacere, disse, ci piacciono le passioni e per il dolore fuggiamo virtù.

**8.** Allo stesso modo la ragione, dominando sulle passioni, rende le percezioni sensoriali uno suo strumento di virtù, come per le passioni, nel momento in cui domina la ragione, le sensazioni sono conformi al peccato.

**9.** Una volta che si avvia la relazione naturale con gli esseri, l'anima, unita abitualmente a Dio, acquista una stabilità immutabile nel bene<sup>820</sup>.

---

<sup>819</sup> *Prol.*, 156-190 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 25 e 27:

«τίς τε τῆς ἐκάστου τῶν ἀπρηριθμημένων παθῶν ἀναιρέσεως ὁ τρόπος, καὶ ποίοις ἔργοις ἢ λόγοις ἢ λογιμοῖς ἢ ψυχῇ τούτων (155) ἐλευθεροῦται καὶ τῆς συνειδήσεως τὸν μολυσμὸν ἐκτινάσσειται, ποίῳ δὲ πάθει ποίαν ἀρετὴν ἀντιθεῖσα νικήσει, τὸν πονηρὸν φυγαδεύσασα δαίμονα, συναφανίσασα παντελῶς αὐτῷ καὶ αὐτὴν τοῦ πάθους τὴν κίνησιν, καὶ πῶς μετὰ τὴν τῶν παθῶν ἀπαλλαγὴν τὰ οἰκεία καλῶς διασκοπῆσαι (160) δυνήσεται, καὶ διὰ ποίων λόγων ἢ τρόπων, τὰς ἀπαθεῖς τῶν αἰσθητῶν πρὸς τὰς αἰσθήσεις (8) οἰκειωσαμένη διὰ τοῦ κατὰ φύσιν λόγου σχέσεις, μορφώσει πρὸς ἀρετάς, ὡς διὰ τῶν παθῶν αὐτὴ πρότερον ἐμορφοῦτο πρὸς ἀμαρτίαν, καὶ πῶς τὴν καλὴν ποιήσεται δεόντως ἀντιστροφῆν, τοῖς δι' ὧν (165) τὸ πρὶν ἐπλημμέλει χρωμένη πρὸς γένεσιν ἀρετῶν καὶ τὸ πρὶν ἐπλημμέλει χρωμένη πρὸς γένεσιν ἀρετῶν καὶ ὑπόστασιν, πῶς τε, τούτων πάλιν ἀπαλλαγείσα τῶν σχέσεων, τοὺς τῶν γεγονότων λόγους, διὰ τῆς ἐν πνεύματι φυσικῆς θεωρίας ἀφέτους τῶν ἐπ' αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων γενομένους, ἐπιστημονικῶς ἀναλέξεται, (170) πῶς τε αὐτῷ, μετὰ τούτους πάλιν τοῖς νοητοῖς προσβαλοῦσα, καθαρῶ τῆς ἐπ' αἰσθήσεσι διανοίας γενομένῳ τῷ νῷ τὰς ἀπλᾶς δέξεται νοήσεις καὶ τὴν τὰ ὅλα συνδέουσαν ἀλλήλοις κατὰ τὸν ἀρχικὸν τῆς σοφίας λόγον ἀπλῆν ἀναλήψεται γινώσκων, μεθ' ἧν, ὡς πάντα τὰ ὄντα περάσασα μετὰ τῶν (175) αὐτοῖς προσφυῶν νοημάτων, πάσης ἀπολελυμένη καθαρῶς καὶ αὐτῆς τῆς πρὸς τὸ νοεῖν οἰκείας δυνάμεως, πρὸς αὐτὸν πάθη τὸν θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν, καθ' ἧν (9), ἀφράστως παρ' αὐτοῦ, δεχομένη τῆς ὄντως ἀληθείας, σπέρματος δίκην, τὴν μάθησιν, πρὸς ἀμαρτίαν οὐκέτι τραπήσεται, χώρας οὐκ οὔσης (180) ἔτι τῷ διαβόλῳ πρὸς κακίαν αὐτὴν πιθανῶς ὑποσύρεσθαι διὰ τὴν ἄγνοιαν τοῦ φύσει καλοῦ καὶ πάντα τὰ μετέχειν αὐτοῦ δυνάμενα καλλωπίζοντος, ἐπειδὴ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐζητήσατε τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους καὶ τὰς αἰτίας, ἐγγράφως ὑμῖν καταθέσθαι, κελευόντων (185) ὑμῶν, ἀναμεινάτω μικρὸν τέως ὁ περὶ τούτων λόγος, ἂν διδῶ θεός, ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον ἐξετασθησόμενος καὶ φιλοπονώτερον βασανισθησόμενος, εἴπερ ὅλως αἰσθομαι δυνάμεως κατὰ νοῦν νηκτικῆς καὶ τούτου τοῦ μεγάλου καὶ βαθέος κατατολμῆσαι πελάγους ἀνεχομένης».

<sup>820</sup> *Scholia* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 45:

Se passione e virtù sono i termini su cui si incentra fin dall'inizio dell'opera la riflessione del monaco, risulta evidente che gli elementi individuali, affiorati dalla lettura del *Prologo*, si vanno attenuando per rientrare armonicamente nella pratica ascetica, di cui Massimo è uno dei massimi e più complessi esponenti. Talassio, figura di riferimento della comunità monastica a cui egli apparteneva, si interroga su come allontanare le passioni, dando al suo maestro l'opportunità di delineare l'ideale umano di monaco ineccepibile, caratterizzato da quei tratti spirituali che sono al culmine del raggiungimento del pieno controllo sulle passioni. Massimo, dunque, non intende illustrare un ideale metafisico-antropico o fornire una normativa di comportamento, quanto piuttosto proporre un'indagine su *che cosa sia necessario per tendere alla perfezione*.

In modo diverso rispetto alla natura scrupolosamente analitica dei trattati sulle passioni dei suoi predecessori, Massimo dopo aver dichiarato le sue intenzioni e delimitato il campo su cui intende discutere, continua nel *Prologo* ad esporre la necessità di fuggire le passioni, in modo da purificarsi dal peccato<sup>821</sup>, e dichiara di aver sperimentato in prima persona la presenza del male: infatti afferma di non vergognarsi di conoscere i metodi e gli artifici dei demoni impuri (ἔγνων τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων μεθοδείας τε καὶ τέχνας), e precisa che la sua corporeità non gli consente di contemplare la pura natura degli esseri creati, né consente alla sua ragione di discernere quelle realtà che hanno l'apparenza dell'essere a partire dalle essenze vere e proprie. Solo i più grandi spiriti, il cui pensiero si eleva alla contemplazione, in quanto hanno acquisito una vasta esperienza nella conoscenza di ciò che è buono e di ciò che non lo è, hanno sviluppato la capacità di descrivere chiaramente quanto hanno contemplato<sup>822</sup>.

---

«6. Ὅτι κατὰ διάνοιαν ὥσπερ παρουσῶν τῶν ὑλῶν τοὺς ἀφανεῖς ἐν ἡμῖν συμπλέκουσι πολέμους οἱ δαίμονες. 7. Ὅτι διὰ τὴν ἡδονὴν, φησὶν, ἀγαπῶμεν τὰ πάθη καὶ διὰ τὴν ὀδύνην τὴν ἀρετὴν ἀποφεύγομεν. 8. Ὅτι, καθάπερ ὁ λόγος, κρατῶν τῶν παθῶν, ἀρετῆς (20) ὄργανον ποιεῖται τὰς αἰσθήσεις, οὕτω καὶ τὰ πάθη, κρατοῦντα τοῦ λόγου, μορφοῦσι τὰς αἰσθήσεις πρὸς ἀμαρτίαν. 9. Ὅτι καθ' ἕξιν μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τῆς πρὸς τὰ ὄντα φυσικῆς σχέσεως ἐνωθεῖσα τῷ θεῷ ἢ ψυχῇ τὴν περὶ τὸ καλὸν παγιότητα λαμβάνει ἀμετακίνητον».

<sup>821</sup> In diverse opere del Confessore si può rintracciare l'equivalenza tra passioni e peccati: l'uomo che ontologicamente vive la condizione di peccato originale, se non conduce una vita retta non potrà mai raggiungere l'ascesi e la risalita a Dio. Cfr. *Cap. de car.* I 76, PG 90, 977B; *Ep.* IV in PG 91, 413 B; *Th. Oec.* I 53 in PG 90, 110 D e *Amb. ad Io.* 10 in PG 91, 1157 D.

<sup>822</sup> *Prol.* 191-201 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 27 e 29:

«Οὐ γὰρ αἰσχύνομαι (190) λέγειν ὡς οὐδέπω τὰς δυσεκλύτους ἔγνων τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων μεθοδείας τε καὶ τέχνας, ἅτε δὴ τὸν τῆς ὕλης κονιορτὸν ἔχων ἐπισκοτοῦντα τοῖς ὄμμασι τῆς ψυχῆς



Tuttavia affinché il mio intervento su questi temi non lasci senza una eventuale consolazione a causa di quanto ho appena detto, voglio parlare della genesi delle passioni per mostrare il più possibile agli gnostici lo scopo a partire dal principio, per questo motivo farò di seguito l'esegesi dei passaggi (della Scrittura). Il male ha avuto, ha o avrà esistenza secondo la propria natura - perché non ha nessuna essenza delle cose che sono, né la natura, né ipostasi o la potenza o l'energia che determinano gli esseri;<sup>823</sup> non ha qualità, quantità, né relazione, né luogo, né tempo, né posizione, né azione, né disposizione, né passione, né movimento, che può essere naturalmente un ente - non ha un'esistenza secondo una specie propria, - non ha inizio, né mezzo né fine. E se cerco qualche modo per definirlo, il male è il fallimento dell'energia, portando a compimento le potenze esistenti in natura<sup>824</sup>, e non c'è nessuna altra cosa oltre questo. E ancora, il male prodotto dalle potenze naturali (esistenti nella natura) è il movimento irragionevole secondo un errore di valutazione verso il fine a partire da altro; per il fine voglio dire la Causa degli esseri (Dio), verso cui tutto tende naturalmente anche se il Maligno, che nasconde il suo desiderio più spesso nelle vesti della benevolenza, e convince con l'inganno l'uomo a portare il suo impulso verso gli altri esseri piuttosto che verso la Causa, in quanto esso è prodotto dalla sua ignoranza (11). Il primo uomo, poiché ha abbandonato il movimento dell'energia delle potenze conformi alla natura verso il loro fine<sup>825</sup>, si è ammalato a causa della sua ignoranza della propria causa e si è considerato come un Dio, a causa del consiglio del serpente che gli ha fatto trasgredire il comandamento divino di non toccare il frutto proibito.

---

καὶ οὐκ ἔδῶντα καθαρῶς θεωρῆσαι τὴν τῶν γεγονότων φύσιν καὶ διακρίναι τῶν ὄντων σὺν λόγῳ τὰ εἶναι (195) δοκοῦντα (10) καὶ μόνην φενακίζοντα τὴν ἄλογον αἴσθησιν, ὅτι μόνων ὡς ἀληθῶς ἔστι τὰ τοιαῦτα διερευνᾶσθαι καὶ εἰπεῖν τῶν ἄγαν θεωρητικῶν καὶ ὑψηλῶν τὴν διάνοιαν καὶ διὰ πείρας πολλῆς εἰληφότων τὴν τε τῶν καλῶν καὶ μὴ τοιούτων διάγνωσιν καί, τὸ δὴ τῶν ἄλλων ἀπάντων (200) κρεῖττον καὶ τιμιώτερον, τὴν πρὸς τὸ νοεῖν τε καλῶς καὶ λέγειν σαφῶς τὰ νοηθέντα παρὰ τοῦ θεοῦ δεξαμένων χάριν καὶ δύναμιν».

*Scholium in QTh* (Laga-Steel 1980), p. 45:

«10. Ὅντα λέγει τὰς τῶν ὄντων οὐσίας, εἶναι δὲ δοκοῦντα τὰς κατὰ ποιὸν καὶ ποσὸν ροάς τε καὶ ἀπορροάς, περὶ ἃς ἡ τῶν αἰσθήσεων πλάνη συνέστηκε, τὴν ἀμαρτίαν δημιουργοῦσα».

<sup>823</sup> Qui sono espressi quattro concetti di base del pensiero di Massimo: natura, ipostasi, potenza ed energia. L'ipostasi non designa una persona, ma in linea di massima, è un essere con un'esistenza indipendente che distingue gli altri esseri dalla stessa essenza (cfr. *Ep. XV* in *PG* 91, 557 D). La relazione degli altri tre termini è fondamentalmente, la seguente: tutta la natura è dotata di una potenza (capacità o facoltà) che esercita un'attività o un'operazione (che è uguale all'energia). Cfr. T. TOLLEFSEIN, *St Maximus' Concept of a Human Hypostasis*, in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21 2012*, ed. M. Vasiljevic, California 2013, pp. 115-127.

<sup>824</sup> Riferimenti della definizione negativa del male: PSEUDO DIONIGI, *Nomi Divini* IV 18-35, in *PG* 3, 716 A-736B, PTS 33, p. 162-180;

<sup>825</sup> Il monaco si riferisce al movimento che costituisce la via virtuosa, che corrisponde all'esercizio delle facoltà dell'anima con i sensi conformi alla natura.

Diventando, dunque, trasgressore e ignorante di Dio, ha reso inseparabile la piena potenza intellettuale con la sensibilità, gode della conoscenza composita (12) e rende nocive le realtà sensibili, che a partire dal suo agire producono la passione. E *Ma l'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono*<sup>826</sup>, poiché, in ogni caso, ha prodotto, cercato e voluto le realtà sensibili e, ancor più, ha sostituito la sua irragionevolezza alla ragione in conformità alla natura e con quello che era contro la natura<sup>827</sup>.

*Scholia:*

**11.** L'uomo è una via di mezzo tra Dio e la materia, in quanto non è stato mosso verso Dio, come Causa e fine della propria generazione, ma verso la materia, ha quindi ignorato Dio e ha volto il suo intelletto per la sua inclinazione verso il materiale<sup>828</sup>.

**12.** L'esperienza sensibile delle realtà sensibili, ha detto, è una conoscenza composta: essa contiene per natura il piacere quando è nata, e il dolore quando essa è distrutta<sup>829</sup>.

<sup>826</sup> Sal 48, 13.

<sup>827</sup> *Prol.*, 201-237 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 29 e 31:

«Πλὴν ὡς ἂν μὴ παντελῶς ἀπαραμύθητος κατὰ τὴν παροῦσαν ὑπόθεσιν ὁ περὶ τούτων λόγος καταλειφθῆ, μικρὰ περὶ τῆς γενέσεως τῶν παθῶν εἰπὼν καὶ (205) ὅσον παραδειξάι τοῖς καθ' ὑμᾶς γνωστικοῖς τὸ τέλος ἐκ τῆς ἀρχῆς, τῶν ἐφεξῆς ἀκολουθῶς ποιῶμαι κεφαλαίων τὴν ἐξήγησιν. Τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφεστῶς—οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν (210) ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὐσίαις—, οὔτε ποιότης ἔστιν οὔτε ποσότης οὔτε σχέσις οὔτε τόπος οὔτε χρόνος οὔτε θέσις οὔτε ποίησις οὔτε κίνησις οὔτε ἔξις οὔτε πάθος, φυσικῶς τῶν ὄντων τινὶ ἐνθεωρούμενον—οὔτε μὴν ἐν τούτοις πᾶσιν τὸ παράπαν κατ' οἰκειῶσιν φυσικὴν (215) ὑφέστηκεν—, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος ἔστιν, ἀλλ' ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβῶν εἴπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῆ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἔστιν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν.» Ἡ πάλιν, τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλ-(220) μένην κρίσιν ἔστιν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις· τέλος δέ φημι τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα, κἂν εἰ τὰ μάλιστα τὸν φθόνον εὐνοίας πλάσματι καλύψας ὁ πονηρός, πρὸς ἄλλο τι τῶν ὄντων παρὰ τὴν αἰτίαν κινήσει τὴν ἔφεσιν παραπίστας δόλω τὸν (225) ἄνθρωπον, τὴν τῆς αἰτίας ἐδημιούργησεν ἄγνοιαν. ἄνθρωπον, τὴν τῆς αἰτίας ἐδημιούργησεν ἄγνοιαν (11). Τῆς οὖν πρὸς τὸ τέλος ἐνεργείας τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐλλείψας τὴν κίνησιν, τὴν τῆς οἰκείας αἰτίας ἐνόσησεν ἄγνοιαν, ἐκεῖνο νομίσας εἶναι θεὸν διὰ τῆς συμβουλῆς τοῦ ὄφους, ὅπερ ἔχειν ἀπόμοτον ὁ τῆς θείας ἐντολῆς διετάξατο λόγος. Οὕτω δὲ παραβάτης γενόμενος καὶ τὸν θεὸν ἀγνοήσας, πρὸς ὅλην τὴν αἴσθησιν ὅλην ἀπρίξ ἀναμίξας τὴν νοερὰν δύναμιν, τὴν σύνθετον (12) καὶ ὀλέθριον πρὸς πάθος ἐνεργουμένην τῶναίσθητων ἐπεσπάσατο γῶσιν, καὶ παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν (235) τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιωθῆ αὐτοῖς, τὰ αὐτὰ αὐτοῖς κατὰ πάντα τρόπον καὶ ἐνεργῶν καὶ ζητῶν καὶ βουλόμενος, καὶ πλεον εἰς ἀλογίαν ἔχων τοῦ κατὰ φύσιν λόγου πρὸς τὸ παρὰ φύσιν τὴν ἄμειψιν».

<sup>828</sup> Questa idea è già presente nello Pseudo Dionigi secondo cui il male viene dal movimento o disordine e ribellione. Cfr. A. LOUTH, *The Reception of Dionysius Up to Maximus the Confessor* in «Modern Theology» 24 (2008), pp. 573-583.

<sup>829</sup> *Scholia* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p.45:

«11. Ὅτι μέσος ὢν θεοῦ καὶ ὕλης ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸν (30) θεὸν ὡς αἰτίαν καὶ τέλος τῆς οἰκείας γενέσεως μὴ κινήσει, ἀλλὰ πρὸς τὴν ὕλην, εἰκότως τὸν θεὸν ἠγνόησε, τῆ πρὸς τὴν ὕλην ῥοπῆ τὸν

Il modo di procedere del monaco consiste nel sistematico ricorso all'esegesi biblica per determinare una possibile genesi delle passioni. Le passioni, che sono considerate stati e disposizioni con le quali ci si allontana da Dio, devono essere combattute per intraprendere la vita spirituale, che deve essere completata con la pratica delle virtù. Esse sono delle attitudini proprie del genere umano, apparse a causa della sua caduta, dal momento che esso ha scelto, utilizzando male la libertà che gli era stata data, di occuparsi di se stesso e del mondo piuttosto che di Dio<sup>830</sup>. In altri termini, il genere umano si è lasciato sedurre da un piacere sensibile immediatamente accessibile, piuttosto che attendere la gioia spirituale che lo avrebbe coinvolto quando, attraverso la sua attività spirituale, avrebbe raggiunto la piena conoscenza di Dio. L'uomo decaduto è, dunque, un uomo che si trova in un profondo stato di malattia, che vive, in qualche maniera, fuori dalla sua vera natura che gli è diventata alienata ed estranea<sup>831</sup>.

L'esistenza, che si muove tra due poli<sup>832</sup>, ovvero tra la condizione di perfezione originaria dell'uomo e la sua caduta, è caratterizzata da contrasti, che sono pienamente espressi dalla natura stessa dell'uomo, concepito come microcosmo<sup>833</sup> sulla scia di un'antropologia già pienamente delineata da Filone di

---

νοῦν ἀπογεώσας. **12.** Σύνθετον εἶπε γνῶσιν τὴν κατ' αἴσθησιν πεῖραν τῶν αἰσθητῶν, ὡς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἡδονὴν διὰ τὴν γένεσιν (35) καὶ πόνον διὰ τὴν φθοράν».

<sup>830</sup> Cfr. V. CVETKOVIC, *Toward the philosophy of creation: Maximus the Confessor*, in «Filozofija I Društvo» 22 (2011), pp. 127-155. L'articolo si propone di presentare l'argomentazione filosofica a favore dell'idea cristiana della creazione del mondo secondo Massimo il Confessore. Da quanto emerge dall'articolo, Massimo ha sviluppato la sua dottrina della creazione, sulla base delle argomentazioni filosofiche dei padri, soprattutto, Gregorio di Nissa, Nemesio di Emesa e Dionigi l'Areopagita. Il nucleo dell'argomentazione Massimo sulla creazione del mondo è simile alla posizione del filosofo alessandrino Giovanni Filopono, ma essa è inoltre arricchita con idee derivanti dalle opere degli autori cristiani sopra elencati. Alcune delle idee che formano l'impalcatura della dottrina di Massimo sulla creazione sono: la divisione quintupla degli esseri, che ha il suo culmine nella divisione tra la natura creata e increata; il movimento delle creature verso Dio, che solo è il vero obiettivo del loro movimento; l'esistenza eterna del mondo in *logoi* come espressioni della volontà divina; la Provvidenza di Dio, che si rintraccia non solo per l'universale, ma anche per i singoli esseri e infine la deificazione del mondo intero creato come scopo iniziale della creazione.

<sup>831</sup> Nella *QTh* LXII 140 si dichiara il peccato come frutto di una personale scelta, cfr. *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 123. In *Q. D.* 31 in *PG* 90, 812 B, vengono adottati secondo un procedimento aristotelico quattro stadi del peccato, di cui è necessario qui ricordare il terzo, l'assenso, e il quarto, l'azione peccaminosa. Il primo è la propensione al male, a differenza della seconda, che ne è l'attuazione vera e propria.

<sup>832</sup> Cfr. PH. G. RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo. Ricerche sull'antropologia teologica di san Massimo il Confessore*, Roma 2014.

<sup>833</sup> Massimo sottolinea la reciproca opposizione tra corpo ed anima ma ne chiarisce la loro penetrazione, in quanto entrambi, se ben guidati, tendono all'unità. Cfr. *Myst.* 7 in *PG* 91 685

Alessandria<sup>834</sup> e Gregorio di Nissa<sup>835</sup>. Egli ha un corpo la cui facoltà conoscitiva è la sensibilità<sup>836</sup> e un'anima la cui facoltà corrispondente è l'intelletto<sup>837</sup>, che consente l'unione a Dio<sup>838</sup>. Secondo il Confessore, attraverso la porta dei sensi le impressioni esterne penetrano all'interno dell'uomo: l'intelletto dovrebbe esaminare queste immaginazioni, ma ciò è reso difficile dal piacere, che confonde l'intelletto sotto l'apparenza di una cosa buona e meritevole di essere desiderata. Così accade che le passioni riescono a conquistare l'anima, assoggettano l'intelletto e lo riempiono di turbamento. L'intelletto deve, dunque, possedere il discernimento, osservare cioè lo stretto legame che sussiste tra sensazioni e oggetti sensibili ed evitare il loro contatto reciproco senza che sia presente la ragione: in altri termini deve essere cosciente dell'inganno che è sempre connesso alla sensibilità. In base a questo presupposto, il male non è una realtà autonomamente sussistente in se stessa o in Dio, ma si delinea come una scarsa capacità di giudizio o una scelta errata dell'uomo, secondo una concezione perfettamente in linea con l'intellettualismo di matrice socratica. Pertanto l'uomo è condotto ineludibilmente a restare impigliato in una mortale relazione "dialettica" tra piacere e dolore. Infatti, dal momento in cui decide di concentrare tutta la propria esistenza nell'ambito del mondo materiale, crede di scoprire nel

---

A-C e cfr. *Ep.* VI in *PG* 91, 429 D. Nella *QTh* LVIII 152-157 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 37, si legge a tal proposito che l'intelletto e la sensazione posseggono attività per natura reciprocamente contrarie a causa della somma differenza e alterità delle sostanze ad essi soggetti. Invece nella *QTh* LIV 164-170 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 453, si fa riferimento al fatto che l'intelletto è il difensore dell'anima, in quanto sempre unico e monade indistruttibile, che può distinguere la realtà sensibile e intellegibile, la realtà nel tempo e realtà eterna, a differenza della sensazione che, indirizzandosi solo al sensibile, separa il piacere e il dolore. Per un'esplicitazione della concezione dell'uomo come microcosmo, cfr. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

<sup>834</sup> Cfr. PHILO, *De virtutibus* in *Opera quae supersunt*, vol. V. Berlin: Reimer, 1906 (repr. De Gruyter, 1962), pp. 266-335

<sup>835</sup> Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* in *PG* 44, 330-395.

<sup>836</sup> Per quanto riguarda l'antropologia del monaco rimando allo studio di B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. Antopologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002. In tutte le sue opere il monaco propone, senza una completa distinzione, una dicotomia tra anima e corpo e una tricotomica tra corpo-anima-intelletto e tra corpo-anima-spirito.

<sup>837</sup> Cfr. *QTh* XLIII 40-43 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 295. Precisamente in questo passo in monaco sostiene che l'anima possiede la sapienza e la sensazione, quest'ultima fonte di l'irrazionalità.

<sup>838</sup> Cfr. *QTh* XXXIII 26-40 in *Ibidem*, pp. 229 e 231.

suo corpo il principio della sua vita<sup>839</sup> e nella partecipazione (μετάληψις)<sup>840</sup> alle cose materiali la possibilità della sussistenza del corpo<sup>841</sup>.

Massimo sviluppa questo concetto nella *QTh XVI* in cui viene analizzato il versetto biblico *Esodo 32, 4*<sup>842</sup>, che si riferisce all'episodio dell'adorazione del vitello d'oro da parte del popolo d'Israele. I sensi, considerati finestre attraverso le quali l'intelletto guarda fuori per vedere gli oggetti sensibili, possono essere terreno fertile per lo sviluppo della passione, che in tal caso avrebbe origine da un loro cattivo uso<sup>843</sup>. Il monaco Massimo spiega che gli Israeliti hanno considerato dio il vitello d'oro perché attraverso la porta dei sensi hanno ritenuto veritiere le sue impressioni esterne che da esso derivano e dipendono (il vitello d'oro considerato πάντων μητήρ τῶν παθῶν, ovvero madre di tutte le passioni)<sup>844</sup>, in questo modo:

---

<sup>839</sup> Massimo riprende la dottrina della "moderazione degli affetti" già presente in Gregorio di Nissa: concorda con il padre cappadoce sul fatto che la carne è necessaria in quanto la vita virtuosa si manifesta e può diventare esemplare solitamente attraverso di essa. Cfr. *Prol.* 10-18 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 17.

<sup>840</sup> Cfr. N. A. MATSOUKAS, *Il Cosmo, l'Essere umano, la Sociologia secondo Massimo il Confessore*, Atene 1980.

<sup>841</sup> *Prol.*, 303-330 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 35 e 37.

<sup>842</sup> «Egli li ricevette dalle loro mani e li fece fondere in una forma e ne ottenne un vitello di metallo fuso. Allora dissero: "Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto!"».

<sup>843</sup> Nella *QTh LXV* 112-122 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 257, Massimo sostiene che i cinque figli di Merob rappresentano i modi errati delle sensazioni.

<sup>844</sup> *QTh XVI* 1- 31 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 105-109:

«Ὁ κατὰ τὸν Ἰσραὴλ ὡς ἐξ Αἰγύπτου τῆς ἀμαρτίας ἐξερχόμενος νοῦς καὶ συνεξιοῦσαν ἔχων ἑαυτῷ τῆς καθ' ἀμαρτίαν πλάνης, καθάπερ ἐκτύπωμα κακίας ἐν τῇ διανοίᾳ, τὴν φαντασίαν, ἐπὶ μικρὸν ἀμελήσας ἀπολειφθῆ τῆς λογικῆς διακρίσεως, ὡς πάλαι τοῦ Μωσέως ὁ Ἰσραὴλ, τὴν ἀλόγιστον, καθάπερ μόσχον, καὶ πάντων μητέρα τῶν παθῶν ἔξιν ὑφίστησιν. Ὡς μὲν ἐνώτια τοὺς λόγους οὐς εἴληφε φυσικῶς περὶ θεολογίας ἐκ τῆς τῶν ὄντων εὐσεβοῦς κατανοήσεως, ὡς δὲ περιτραχηλίους κόσμους τὰς ἐκ τῆς φυσικῆς θεωρίας ἐγγενομένας αὐτῷ θεοπρεπεῖς (15) περὶ τῶν ὄντων δόξας, ὡς δὲ ψέλλια χειρῶν τὰς κατὰ τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρετῶν φυσικὰς ἐνεργείας χωνεῦον, ὡς ἐν καμίνῳ, τῇ διαπύρῳ ζέσει τῆς τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐμπαθοῦς διαθέσεως, καὶ κατὰ τὴν προαποκειμένην τῇ διανοίᾳ τοῦ κακοῦ φαντασίαν τε καὶ μορφήν δι' ἐνεργείας (20) αὐτῆς τὴν ἀμαρτίαν ἀποτελῶν, τὴν αἰεὶ σκεδαστὴν καὶ συνδιασκεδάζουσαν ἑαυτῇ τὸν αὐτὴν διαπραττόμενον νοῦν καὶ τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐνικῆς ταυτότητος αὐτὸν διατέμνουσαν καὶ περὶ πολλὰς καὶ ἀπαγεῖς διαχέουσαν τῶν οὐκ ὄντων φαντασίας τε καὶ δόξας ἀλόγιστον ἔξιν συνίστησιν, (25) ἣν λεαίνει καὶ σπείρει ὑπὸ τὸ ὕδωρ ἢ τοῦ θείου λόγου παρουσία, τῇ λεπτότητι τῆς θεωρίας τὸ πρὸς αἴσθησιν κατ' ἐπιφάνειαν ἐν τοῖς πάθεσι πάχος τῆς διανοίας λεαίνουσα, καὶ τὴν εἰς ἀλλήλας τῶν φυσικῶν δυνάμεων γενομένην κατὰ τὸ πάθος μεταβολὴν τε καὶ σύγχυσιν εὐκρινῶς (30) διαστέλλουσα καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν πάλιν ἀρχὴν τῆς γνώσεως ἐπανάγουσα». Secondo quanto affermato dal monaco, l'intelletto, pur uscendo dal peccato come Israele dall'Egitto, è ancora accompagnato dalla rappresentazione peccaminosa dell'errore, in quanto l'immagine del male rimane ancora impressa nel pensiero. Esso ha abbandonato il discernimento razionale nel momento in cui ha agito negligenemente, come ha fatto Israele con Mosè, ed è entrato in uno stato irrazionale, contemplando il "vitello d'oro" simbolo di tutte le passioni. Gli *orecchini* rappresentano, invece, i *logoi* della teologia, naturalmente colti dall'intelletto durante pia riflessione sugli esseri; gli "ornamenti intorno al collo", le rette opinioni sugli esseri secondo la

L'espressione "vitello di metallo fuso" è la trasgressione e il turbamento reciproco delle inclinazioni naturali ovvero un gruppo di inclinazioni passionali, irrazionali e fonti di energia irrazionali e di insostenibili passioni contro natura; si parla del "vitello", perché c'è un solo modo di essere del male anche se può indicare diverse forme di mali; si tratta di un "vitello", a causa del suo carattere caparbio, laborioso, per il suo modo di lavorare la terra, e come digerisce e rumina, per la sua scarsa disposizione alle passioni. Esso è di "metallo fuso" perché si basa sulla falsa rappresentazione che era già nel pensiero che asseconda lo stato e la forza della passione. L'espressione "gli dei che sono tuoi, Israele"<sup>845</sup> è usata al plurale per indicare il male che per natura si propaga, risulta instabile polimorfo e divisibile<sup>846</sup>.

In realtà secondo il percorso delineato da Massimo, l'intelletto deve, dunque, possedere il discernimento, vale a dire la capacità di osservare lo stretto legame che sussiste tra sensazioni e oggetti sensibili e distinguerli con l'ausilio della ragione<sup>847</sup>; in altri termini l'intelletto non deve affidarsi alla falsa rappresentazione (κακή φαντασία) né assecondare la condizione e l'effetto delle passioni (ἡ τῶν παθῶν ἕξις ἀποτελεῖται καὶ ἐνέργεια)<sup>848</sup>. Il monaco, quindi, presenta la tesi secondo cui ogni passione si forma in virtù dell'intreccio tra una cosa sensibile e la capacità sensitiva della nostra natura: infatti πᾶν πάθος è costituito

---

contemplazione naturale e i "braccialetti" la pratica della virtù. La venuta del *Logos* divino grazie alla delicatezza della contemplazione (τῆ λεπτότητι τῆς θεωρίας), consente di dare spessore al pensiero orientato verso la percezione sensibile, che si manifesta nelle passioni; rischiarata per mezzo del discernimento il cambiamento e la confusione, determinati dall'influenza della passione e riconduce la mente alla purezza della conoscenza.

<sup>845</sup> Es. 32,4.

<sup>846</sup> *QTh XVI 38-50 in ibidem*, p.107:

«Μόσχος οὖν ἐστὶ χωνευτὸς ἢ τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων εἰς ἀλλήλας φύσεις καὶ σύγχυσις, ἢ μᾶλλον σύνοδος ἐμπαθῆς καὶ ἀλόγιστος καὶ τῆς ἀλογίστου τῶν παρὰ φύσιν (40) παθῶν ἐνεργείας ἀποτελεσματική· εἰς δὲ μόσχος, ὅτι μία κακίας ἕξις, εἰς πολλὰ κακίας εἶδη διασκεδαζομένη· μόσχος δέ, διὰ τὸ καρτερικὸν καὶ φιλόπονον καὶ γεωργικὸν καὶ οἶον ἀναδοτικὸν καὶ ἐπινοητικόν, ὡς ἐν μηρυκισμῷ, τῆς περὶ τὰ πάθη κακῆς διαθέσεως· χωνευτὸς δέ, ὅτι κατ' εἶδος τῆς προαποκειμένης τῆς διανοίας κακῆς φαντασίας ἢ τῶν παθῶν ἕξις ἀποτελεῖται καὶ ἐνέργεια· τὸ δὲ οὗτοι οἱ θεοὶ σου, Ἰσραὴλ, πληθυντικῶς εἰρημένον, ἐπειδὴ σκεδαστὸν φύσει τὸ κακὸν ὑπάρχει καὶ ἄστατον καὶ πολύμορφον καὶ διαιρετικόν».

<sup>847</sup> Condizionato dall'esegesi del versetto Sal 33, 15, il monaco Massimo distingue l'azione del cercare (ζητεῖν) che attribuisce all'intelletto e l'azione dell'investigare (ἐρευνᾶν) alla ragione. In base a questo motivo la ricerca è definita come il primo e semplice moto dell'intelletto verso la sua causa («ζήτησις ἐστὶν ἢ τοῦ νοῦ πρώτη τε καὶ ἀπλή πρὸς τὴν ἰδίαν αἰτίαν μετ' ἐφέσεως κίνησις», 321-322). Cfr. *QTh LXVIII 307-328 in QTh* (Laga-Steel 1990), p. 65.

<sup>848</sup> Philipp Renczes propone una ricca ricerca sul rapporto tra ἕξις ed ἐνέργεια, che tocca anche il problema delle similitudini e differenze semantiche tra la γνώμη e la ἕξις. Cfr. P. G. RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo. Ricerche sull'antropologia teologica di San Massimo il Confessore*, Roma 2014, pp. 5-22.

complessivamente da un intreccio (κατὰ συμπλοκὴν) tra un elemento sensibile (αἰσθητοῦ τινος), sensazione (αἰσθήσεως) e inclinazione naturale (φυσικῆς δυνάμεως), o forse è meglio dire, tra ardore (θυμοῦ), o desiderio (ἐπιθυμία) o la ragione (λόγου), che è stata allontanata da quanto è conforme alla natura (κατὰ φύσιν)<sup>849</sup>. L'intelletto, quindi, dovrebbe valutare la concupiscenza nella sua caratterizzazione naturale e non collegarla ad un oggetto sensibile, così da portare alla distruzione della passione, o meglio al dissolvimento di ogni immaginazione che la contenga e la susciti<sup>850</sup>. Il risultato di tutti gli sforzi sarebbe, pertanto, che l'intelletto assoggettasse a sé le passioni, come se si trattasse di una vera e propria lotta e a tal proposito Massimo non si stanca mai di sottolineare la necessità e la possibilità di questa "operazione militare". Egli considera le passioni il risultato dell'agire dell'anima mediante le sensazioni<sup>851</sup>, le virtù, invece, risultano un uso convertito delle passioni o meglio il passaggio da un certo modo di essere (*τρόπος*) contro natura ad un essere conforme alla natura. Questo punto viene chiarito nella *QTh I*:

Le passioni (τὰ πάθη) sono esse stesse mali (καθ' αὐτὰ κακὰ) in quanto tali o sono tali per via del loro uso (παρὰ τὴν χρῆσιν)? Mi riferisco al piacere (ἡδονήν) e al dolore (λύπην), al desiderio (ἐπιθυμίαν) e alla paura (φόβον) e tutto quanto li segua<sup>852</sup>.

Le passioni (τὰ πάθη) in quanto tali, come anche i piaceri non erano stati creati originariamente insieme alla natura umana (τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων), poiché altrimenti contribuirebbero alla definizione della natura umana (τῆς

<sup>849</sup> *QTh XVI* 69-72 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 109:

«Οἷον δὲ τι λέγω· πᾶν πάθος κατὰ συμπλοκὴν πάντως αἰσθητοῦ τινος καὶ αἰσθήσεως καὶ φυσικῆς δυνάμεως, θυμοῦ λέγω τυχὸν ἢ ἐπιθυμίας ἢ λόγου παρατραπέντος τοῦ κατὰ φύσιν, συνίσταται».

<sup>850</sup> *Myst. XXIV* in *PG* 91, 704 B-C:

«Διὰ δὲ τῆς μετὰ ταῦτα τῶν θυρῶν κλείσεως τὴν κατὰ διάθεσιν ἀπὸ τούτου τοῦ φθαρτοῦ κόσμου, πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον μετάβασιν τῆς ψυχῆς καὶ μετάθεσιν, δι' ἧς τὰς αἰσθήσεις θυρῶν δίκην μύσασσα, τῶν καθ' ἁμαρτίαν εἰδώλων καθαρὰς ἀπεργάζεται».

Risulta rilevante il significato simbolico del chiudere la porta della chiesa prima della cerimonia religiosa: infatti essa indica il movimento dell'anima, secondo una disposizione naturale, a passare da un mondo corruttibile ad un mondo intellegibile, in modo da lasciare fuori le sensazioni e renderle pure eliminando ogni apparenza dei peccati.

<sup>851</sup> In *Cap. de car.* I 65 in *PG* 90, 973 C e II 56 in *PG* 90,1001D, Massimo afferma che quando il corpo si muove verso i piaceri asseconda le sensazioni del corpo. La conformità del piacere alla sensazione è presente nella *QTh LVIII* 136- 159 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 35 e 37.

<sup>852</sup> *QTh. I* 1-4, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 47:

«Τὰ πάθη αὐτὰ καθ' αὐτὰ κακὰ ἢ παρὰ τὴν χρῆσιν κακά; Λέγω δὲ ἡδονήν καὶ λύπην, ἐπιθυμίαν καὶ φόβον, καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα».

φύσεως). Intendo dire, dunque, come insegna il grande Gregorio di Nissa, che esse sono causate e introdotte dalla perdita di perfezione, venendo così generate per opera della parte più irrazionale (τῷ ἀλογωτέρῳ μέρει) della natura attraverso queste (passioni), piuttosto che all'immagine beata del divino<sup>853</sup>; la somiglianza subito risulta evidente e chiara agli esseri viventi privi di ragione, a causa della trasgressione<sup>854</sup>. Infatti essendo offuscata la capacità di giudizio della ragione (τῆς ἀξίας τοῦ λόγου), era necessario che la natura umana (τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων) giustamente venisse corretta dalla presa di coscienza della sua irrazionalità (τῆς ἀλογίας), dal momento che Dio guida l'uomo a giungere sapientemente (σοφῶς) verso la consapevolezza della sua magnanimità razionale (τῆς λογικῆς μεγαλονοίας). Tuttavia, anche le passioni vengono ad essere belle (καλὰ) negli (uomini) retti (ἐν τοῖς σπουδαίοις), allorché, avendole allontanate sapientemente dalle realtà corporee (τῶν σωματικῶν), vengano indirizzate (μεταχειρίζονται) al possesso delle realtà celesti (τὴν τῶν οὐρανίων κτήσιν)<sup>855</sup>: per esempio renderebbero il desiderio delle realtà intelleggibili e il movimento appetitivo del desiderio, renderebbero il piacere una gioia nata senza problemi dall'energia dell'intelletto che si dirige verso i beni divini, renderebbero la paura del futuro una preoccupazione di preservare la punizione dei peccati commessi, renderebbero il dolore uno sforzo per correggere il male a loro presente, per dirla brevemente, come il medicamento adatto a curare le infezioni quando circola il veleno tossico della vipera, essi usano le passioni per distruggere i mali a loro presenti e futuri, così da acquisire e poi salvaguardare la virtù e la conoscenza<sup>856</sup>. (Queste passioni) sono dunque buone, come ho detto, per l'uso che viene fatto<sup>857</sup> da coloro che *distruggono i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendono ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo*<sup>858</sup>. Se nella Scrittura si chiede qualcosa riguardo Dio (1) o i Santi, per quanto riguarda Dio, non solo ci si manifesta nel modo più appropriato servendosi delle nostre passioni, vie della sua Provvidenza, salutari e benefiche per noi; per quanto

<sup>853</sup> Gn 1,26: «E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra»».

<sup>854</sup> Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* XVII in PG 44, 189 D-192A; XVIII in PG 44 192A-193B.

<sup>855</sup> Il vocabolario utilizzato riguarda un procedimento di conversione: un uso contro natura, ad uno conforme alla natura.

<sup>856</sup> Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* XVII in PG 44, 193B-C; EVAGRIUS PONTICUS, *Capita practica ad Anatolium*, 86, SC 171, p. 676.

<sup>857</sup> Cfr. *Cap. de car.* I 92 in PG 90, 982 B ; II 75 in PG 90, 1008 C; III 1 e 3 in PG 90, 1084 B e C.

<sup>858</sup> Cit. 2 Co 10,5.



riguarda i Santi (2) non solo non si può esprimere con le parole fisiche (διὰ φωνῆς σωματικῆς) le relazioni e le disposizioni del loro intelletto nei confronti di Dio senza conoscere le passioni naturali<sup>859</sup>.

*Scholia:*

**1.** La Scrittura rappresenta le passioni che conosciamo nelle diverse forme della provvidenza.

**2.** La Scrittura intende i nomi che indicano quale sia il rapporto dei santi con Dio<sup>860</sup>.

Talassio chiede al Confessore se le passioni quali il piacere<sup>861</sup>, il dolore e la paura e tutte quelle che le seguono (ἡδονὴν, λύπην, ἐπιθυμίαν καὶ φόβον, καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα) siano mali in quanto tali e intende sapere nel caso in cui esse non lo fossero, lo potrebbero diventare in particolari casi. Il Confessore proprio riguardo a tale questione è curiosamente breve: le passioni non sono state create insieme

<sup>859</sup> *QTh* I 2-40 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 47 e 49:

«Τὰ πάθη ταῦτα, ὡσπερ καὶ τὰ λοιπά, τῆ (5) φύσει τῶν ἀνθρώπων προηγουμένως οὐ συνεκτίσθη, ἐπεὶ καὶ εἰς τὸν ὄρον ἂν συνετέλουν τῆς φύσεως. Λέγω δέ, παρὰ τοῦ Νυσσαέως μεγάλου Γρηγορίου μαθὼν, ὅτι διὰ τὴν τῆς τελειότητος ἐκπτώσιν ἐπεισῆχθη ταῦτα, τῷ ἀλογωτέρῳ μέρει προσφύεντα τῆς φύσεως· δι' ὧν, ἀντὶ τῆς θείας (10) καὶ μακαρίας εἰκόνας, εὐθὺς ἅμα τῆ παραβάσει διαφανῆς καὶ ἐπίδηλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ γέγονεν ἡ τῶν ἀλόγων ζῶων ὁμοίωσις. Ἐδει γάρ, τῆς ἀξίας τοῦ λόγου καλυφθείσης, ὑφ' ὧν γνωμικῶς ἐπεσπάσατο τῆς ἀλογίας γνωρισμάτων ἐνδίκως τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων κολάζεσθαι, σοφῶς εἰς συναίσθησιν τῆς λογικῆς μεγαλονοίας ἐλθεῖν οἰκονομοῦντος τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον. Πλὴν καλὰ γίνεται καὶ τὰ πάθη ἐν τοῖς σπουδαίοις, ὀπνηκὰ σοφῶς αὐτὰ τῶν σωματικῶν ἀποστήσαντες, πρὸς τὴν τῶν οὐρανίων μεταχειρίζονται κτήσιν· οἷον, τὴν μὲν (20) ἐπιθυμίαν τῆς νοερᾶς τῶν θείων ἐφέσεως ὀρεκτικὴν ἐργάσσονται κίνησιν, τὴν ἡδονὴν δὲ τῆς ἐπὶ τοῖς θείοις χαρίσμασι τοῦ νοῦ θελκτικῆς ἐνεργείας εὐφροσύνην ἀπήμονα, τὸν δὲ φόβον τῆς μελλούσης ἐπὶ πλημμελήμασι τιμωρίας προφυλακτικὴν ἐπιμέλειαν, τὴν δὲ λύπην διορθωτικὴν ἐπὶ (25) παρόντι κακῷ μεταμέλειαν, καὶ συντόμως εἰπεῖν, κατὰ τοὺς σοφοὺς τῶν ἰατρῶν, σώματι φθαρτικοῦ θηρὸς τῆς ἐχίδνης τὴν οὐσαν ἢ μελετωμένην ἀφαιρουμένους λώβωσιν, τοῖς πάθεσι τούτοις πρὸς ἀναίρεσιν χρώμενοι παρούσης κακίας ἢ προσδοκωμένης, καὶ κτήσιν καὶ φυλακὴν ἀρετῆς τε καὶ (30) γνώσεως. Καλὰ οὖν, ὡς ἔφην, ταῦτα τυγχάνει διὰ τὴν χρῆσιν ἐν τοῖς πᾶν νόημα αἰχμαλωτίζουσιν εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ. Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ θεοῦ τι τούτων εἴρηται τῆ γραφῆ (1) ἢ ἐπὶ ἁγίων, ἐπὶ μὲν θεοῦ, δι' ἡμᾶς, ὡς ἡμῖν προσφύως διὰ τῶν (35) ἡμετέρων παθῶν τὰς σωστικὰς ἡμῶν καὶ ἀγαθουργοὺς τῆς προνοίας προόδους ἐκφαίνοντος, ἐπὶ δὲ τῶν ἁγίων (2), ὡς οὐκ ἄλλως δυναμένων τὰς περὶ θεὸν νοερὰς αὐτῶν σχέσεις τε καὶ διαθέσεις διὰ φωνῆς προενέγκαι σωματικῆς, χωρὶς τῶν ἐγνωσμένων τῆ φύσει παθῶν».

<sup>860</sup> *Scholia* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 49:

«**1.** Ὅτι τοὺς διαφοροὺς περὶ ἡμᾶς τῆς προνοίας τρόπους (1) τοῖς ἡμῖν ἐγνωσμένοις πάθεσιν ἢ γραφῆ διαπλάττεται. **2.** Ὅτι τὴν περὶ θεὸν ποιὰν σχέσιν τῶν ἁγίων τοῖς ὀνόμασι τούτοις ἢ γραφῆ διασημαίνει».

<sup>861</sup> Nella *QTh* LVIII 160-180 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 37 in si parla di afflizione (λύπη) o anche di pena (πόνος) - che sono identificate. Solitamente Massimo contrappone a ἡδονή il termine ὀδύνη: in questa *quaestio* l'uso di λύπη si spiega mediante il fatto che il brano della 1 Pt 1.6 («Perciò esultate, anche se è necessario che ora siate un po' afflitti da varie tentazioni») su cui verte la domanda parla di «afflitti» [λυπηθέντες].

all'uomo altrimenti contribuirebbero alla definizione umana (τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων προηγουμένως οὐ τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων προηγουμένως οὐ συνεκτίσθη). Esse, secondo quanto afferma il Nisseno nell'opera *Creazione dell'uomo*, sono degli elementi irrazionali in quanto presuppongono la lontananza dalla perfezione divina. A causa delle passioni l'uomo risulta somigliante agli esseri privi di ragione: infatti egli, assecondandole, agisce volontariamente e consapevolmente e, pertanto, dovrebbe essere punito, visto che è originariamente in grado di cogliere la grandezza di Dio sensibilmente<sup>862</sup>. Tuttavia le passioni risultano buone negli uomini giusti (καλὰ γίνεται καὶ τὰ πάθη ἐν τοῖς σπουδαίοις), perché consentono loro di allontanarsi dalle realtà corporee in vista delle realtà celesti: infatti le passioni sono in grado di dirigere il desiderio verso le realtà intelleggibili oppure il moto del desiderio stesso verso il raggiungimento del piacere, nato dalla tensione dell'intelletto verso esse. Il dolore, se considerato in senso positivo, viene definito quello sforzo teso a correggere i mali presenti e futuri, così come farmaco adatto a curare le infezioni e attraverso cui è possibile salvaguardare la virtù e la conoscenza. Dio, dunque, dà all'uomo passioni salutari e benefiche attraverso la Provvidenza, e consente ai Santi di non conoscere le passioni naturali, visto che hanno una relazione con Dio inconcepibile e inesprimibile fisicamente. Massimo, inoltre, fa presente che chi riconosce e distrugge l'inganno della conoscenza sensibile, combatte virilmente contro il mondo materiale e contro il corpo<sup>863</sup>.

La lotta contro i pensieri prodotti dalla passione con lo scopo di sconfiggerli definitivamente assume negli scritti del monaco uno spazio notevole soprattutto nelle *Centurie de charitate*. In esse si delineano una serie di momenti strettamente connessi tra loro, in base ai quali il peccatore prima si separa dalle passioni e poi dai ragionamenti legati alla dimensione passionale. La valutazione razionale pura e semplice finisce sempre per rimanere in qualche modo connessa alla sfera passionale<sup>864</sup>, pur essendo in grado di procedere in direzione di una

---

<sup>862</sup> Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio* XVII in PG 44, 193B-C.

<sup>863</sup> *QTh* XV 50-54 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 103:

«Πᾶς γὰρ μὴ ποιῶν τὰ θεῖα θελήματα, κἂν πιστός ἐστιν, ἀσύνητον ἔχει τὴν καρδίαν, ὡς πονηρῶν λογισμῶν ἐργαστήριον, καὶ τὸ σῶμα κατάχρεων ἁμαρτίας, ὡς διαπαντός μολυσμοῖς παθῶν ἐνεχομενον».

<sup>864</sup> *Cap. de car.* III 88 in PG 90,1044C :

razionalità pratica<sup>865</sup>. Il pensiero, a sua volta, viene inteso come un'azione che media il pensare e il pensato: infatti ogni pensiero è un movimento che vuole procurare all'intelletto, facoltà che *in potenza* pensa, la sua piena attualizzazione<sup>866</sup>. Invece discernere i ragionamenti (λογισμῶν) dalle passioni (παθῶν) è un'operazione diversa: spesso ci si spoglia dei ragionamenti quando non sono presenti quegli oggetti azioni (μὴ παρόντων τῶν πραγμάτων ἐκείνων) che portano allo sviluppo delle passioni (τὰ πάθη κέκτηται). Le passioni sono nascoste nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ) e si manifestano quando si presentano gli oggetti ai quali sono rivolte; bisogna, dunque, proteggere la mente (τηρεῖν τὸν νοῦν) ed essere consapevoli per quale di esse si ha un'effettiva pulsione (πρὸς ποῖον ἔχει τὸ πάθος)<sup>867</sup>. Secondo il monaco se si vuole diventare sapiente (ἐπιγνώμων) e misurato/moderato (μέτριος) e non essere schiavo della passione, dovuta dalla presunzione <di conoscenza> (τῷ πάθει τῆς οἰήσεως), bisogna cercare sempre negli enti creati che cosa è nascosto alla propria conoscenza (τὴν σὴν γνῶσιν). E pur trovando moltissime e diverse cose (πράγματα) che sfuggono a ciascuno

---

«Ἄλλο ἐστὶ μάχεσθαι τῷ ψιλῷ λογισμῷ, ἵνα μὴ κινήσῃ τὸ πάθος· καὶ ἄλλο ἐστὶ τῷ ἐμπαθεῖ μάχεσθαι, ἵνα μὴ γένηται συγκατάθεσις. Οἱ ἀμφοτέρωθεν δὲ τρόποι οὐκ ἔωσι χρονίσαι τοὺς λογισμούς».

<sup>865</sup> *Cap. de car.* III 30 in *PG* 90, 1026D:

«Πάντα τὰ γεγονότα, τὰ μὲν εἰσι λογικὰ καὶ νοερά καὶ τῶν ἐναντίων δεκτικά, οἷον ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ γνώσεως καὶ ἀγνωσίας· τὰ δὲ σώματα διάφορα ἐκ τῶν ἐναντίων συνεστῶτα, τουτέστι γῆς, ἀέρος, πυρός, ὕδατος. Καὶ τὰ μὲν εἰσι ἀσώματα πάντη καὶ ἄϋλα, εἰ καὶ τινα τούτων συνέζευκται σώμασι· τὰ δὲ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους μόνον ἔχει τὴν σύστασιν».

*Cap. de car.* III 36 in *PG* 90, 1028C: «Σώματός ἐστιν ἀκαθαρσία ἢ κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτία».

<sup>866</sup> Nel sistema speculativo del Confessore si trovano quasi con la stessa frequenza e connessi tra di loro, differenti tipi di distinzioni tricotomiche, quali: 1. νοῦς-λόγος-αισθήσις, una distinzione frequente in cui il λόγος è in posizione mediana e corrisponde alla ragione naturale, ma può essere inteso come νοῦς πρᾶκτικος che presiede alla vita morale; 2. razionale- non razionale - non sensibile, distinzione che risale ad Aristotele di cui l'eco risulta inequivocabile nella *Car. de car.* III 32 in *PG* 90, 1028B; 3. carnale-psichico-spirituale, distinzione sia plotiniana sia paolina che ritorna nelle speculazioni gnostiche; 4. razionale-irascibile-concupiscibile, che richiama lo schema platonico. La stessa tricotomia viene ripresa da Evagrio che distingueva le tre facoltà con i nomi νοῦς-θυμός-ἐπιθυμία. Il monaco Massimo identifica perlopiù il νοῦς con il soggetto spirituale e non con qualche elemento dell'anima, perciò utilizza la tricotomia sopradetta in termini equivalenti ma diversi quali θυμός-ἐπιθυμία-λόγος a cui aggiunge il νοῦς, cfr. B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. Antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, pp. 34-54. Ricordiamo, inoltre, l'antropologia paolina che si basa sulla tripartizione corpo-anima-spirito, parallela all'impianto plotiniano, per approfondimenti cfr. H. DE LUBAC, *Antropologia tripartita in Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.

<sup>867</sup> *Cap. de car.* III 78 in *PG* 90, 1042A:

«Ἄλλο ἐστὶ λογισμῶν ἀπαλλαγῆναι καὶ ἄλλο παθῶν ἐλευθερωθῆναι. Καὶ πολλάκις τις λογισμῶν ἀπαλλάττει, μὴ παρόντων τῶν πραγμάτων ἐκείνων πρὸς ἅπερ τὰ πάθη κέκτηται· κέκρυπται δὲ τὰ πάθη ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ἀναφανέντων τῶν πραγμάτων ἐλέγχεται. Χρὴ οὖν τηρεῖν τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν πραγμάτων καὶ γνῶναι πρὸς ποῖον ἔχει τὸ πάθος».

(λανθάνοντά σε), ci si meraviglierà della propria ignoranza (ἀγνωσία) e ci si pentirà della propria superbia (τὸ φρόνημα), in modo da progredire nella conoscenza di se stesso. Si avrà, inoltre, la possibilità di comprendere molte, grandi e mirabili cose (πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ πράγματα): poiché il credere (ἐπεὶ τὸ νομίζειν) di sapere non permette di progredire verso il sapere (εἰς τὸ εἰδέναι)<sup>868</sup>. Dunque questa differenza di piani, pensiero e pensato in relazione alle passioni, si adatta alla logica di una battaglia, che deve essere determinata dalla separazione delle passioni dal pensiero, cosicché esso risulti puro e semplice. Ciò risulta difficile in quanto la passione turba il pensiero, non consentendogli di elaborare retti ragionamenti: per questo è necessaria una “guardia severa” come l’attività pratica, che respinga i pensieri affetti da passione e che non permetta loro di “nidificare”. La vittoria sulle passioni mediante la continenza e la volontaria mortificazione della carne viene però considerata da Massimo soltanto come un gradino iniziale necessario, mentre uno stadio più avanzato è costituito dal mostrare un impegno notevole al raggiungimento delle realtà celesti<sup>869</sup>. Visto che la scienza può essere raggiunta solo nell’attività pratica, nell’ascesi e nella contemplazione, in quanto solo attraverso esse l’intelletto può ottenere il dominio sulle passioni, la battaglia contro esse da sola non è sufficiente ma ha bisogno di un completamento mediante l’esercizio delle virtù, la cui pratica coincide nel rispettare i comandamenti. Per comprendere, dunque, la fondazione e lo sviluppo della vita virtuosa secondo il monaco, è necessario tener presente in che modo il cristiano agisca correttamente.

Il cristiano è filosofo (fa filosofia) in queste tre ambiti: nei comandamenti, nella dottrina, nella fede. I comandamenti separano la mente dalle passioni; la dottrina (gli insegnamenti) introduce il pensiero alla conoscenza degli esseri; la fede, alla contemplazione della santa Trinità<sup>870</sup>.

<sup>868</sup> *Cap. de car.* III 81 in *PG* 90, 1042B:

«Εἰ θέλεις γενέσθαι ἐπιγνώμων καὶ μέτριος καὶ τῷ πάθει τῆς οἰήσεως μὴ δουλεύειν, αἰεὶ ζῆτει ἐν τοῖς οὐσι τί ἐστι κρυπτόμενον τὴν σὴν γνῶσιν. Καὶ εὐρίσκων πάμπολλα καὶ διάφορα πράγματα λανθάνοντά σε, θαυμάσεις τε ἐπὶ τῇ σῇ ἀγνωσίᾳ καὶ συστελεῖς τὸ φρόνημα καὶ σεαυτὸν ἐπιγνοῦς συνήσεις πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ πράγματα· ἐπεὶ τὸ νομίζειν εἰδέναι οὐκ ἔᾶ προκόπτειν εἰς τὸ εἰδέναι».

<sup>869</sup> *Q. Theop.* *PG* 90, 1396 A.

<sup>870</sup> *Cap. de car.* IV 47 in *PG* 90, 1057C :

Il filosofo è il cristiano perché attraverso i comandamenti mantiene la mente separata dalle passioni, attraverso la dottrina cristiana conosce gli enti e con la fede accede alla contemplazione della Trinità. È un lento distacco dalla mondanità, che è finalizzato al raggiungimento di una dimensione puramente contemplativa: un tipo di contemplazione che può essere riservata solo al monaco<sup>871</sup>. Massimo, dunque, differenzia quanto è in nostro potere da quello che non lo è, tenendo ben presente che ciò che nella sua essenza non è né bene né male, non ha bisogno della nostra scelta per esistere ma piuttosto è sottoposto alla provvidenza divina, a differenza di quanto è in nostro potere che riguarda la sfera della “nostra opinione conforme alla volontà”. Seguire i comandamenti per mantenere separata la mente dalle passioni, ovvero seguire la dottrina cristiana per conoscere gli esseri visibili e invisibili rappresenta un livello successivo. Pertanto è necessario esercitare un discernimento, di cui il monaco illustra le modalità nella *QTh XXVII*.

In essa Talassio chiede al monaco perché dopo la sua resurrezione, Gesù Cristo abbia apertamente ordinato di insegnare a tutte le nazioni la venuta del Messia<sup>872</sup> e perché Pietro abbia avuto bisogno della sollecitazione di Cornelio per assicurare che Dio non fa preferenze tra i popoli<sup>873</sup>. Il monaco Massimo spiega l'episodio di *Atti 10, 9-16* in cui Pietro, mentre prega, cade in estasi e vede il cielo aprirsi e discendere da esso una sorta di grande telo (ἡ ὀθόνη) che cade sul suolo. In esso è contenuta ogni specie di quadrupedi, rettili e uccelli. Il Signore ordina a Pietro di uccidere gli animali e mangiarli, ma Pietro si rifiuta dichiarando il cibo profano e immondo. Il Signore proferisce di nuovo l'ordine per ben tre volte e d'un tratto il telo si risollevò verso il cielo. Il monaco da esegeta esemplare esplicita tutti i significati allegorici dell'episodio biblico, ma in particolare specifica che il telo (ἡ ὀθόνη) è il mondo sensibile (αἰσθητὸς κόσμος), che risulta

---

«Ἐν τοῖς τρισὶ τούτοις ὁ χριστιανὸς φιλοσοφεῖ· ἐν ταῖς ἐντολαῖς, ἐν (1) τοῖς δόγμασι καὶ ἐν τῇ πίστει. Καὶ αἱ μὲν ἐντολαὶ τῶν παθῶν τὸν νοῦν χωρίζουσι· τὰ δὲ δόγματα εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων αὐτὸν εἰσάγουσιν· ἡ δὲ πίστις, εἰς τὴν θεωρίαν τῆς ἁγίας Τριάδος».

<sup>871</sup> Questa forma di contemplazione che si raggiunge nella condizione di una retta fede si riscontra nel *Liber asceticus* in cui si apprende che l'atteggiamento morale a cui il monaco fa riferimento è l'imitazione di Cristo, che risulta difficile da dover delineare e descrivere in termini chiari e distinti. Cfr. *Liber ascet.* in *PG 90, 912-956*.

<sup>872</sup> Mt 28,19.

<sup>873</sup> At 10, 34.

composto da quattro principi (ἀρχῶν), intesi come elementi (στοιχείων), e governato (κρατούμενος); i rettili, le bestie selvatiche e gli uccelli, invece, rappresentano i diversi λόγοι degli esseri, impuri per la percezione sensibile (πρὸς αἴσθησιν), ma puri e nutrienti (τρόφιμοι) in relazione all'intelletto (πρὸς νοῦν), costitutivi (συστατικοί) della vita intellegibile; la voce (φωνή) che si ripete per tre volte insegna la filosofia pratica, naturale e teologica (πρακτικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν διδάσκει φιλοσοφίαν). Chiunque segua autenticamente Dio deve offrire in sacrificio la creazione, costituita da realtà visibili, e “cibarsene conoscitivamente” (φαγεῖν αὐτὴν γνωστικῶς); chiunque si elevi e fuoriesca dalla disposizione passionale per raggiungere le realtà visibili, offre in sacrificio i fenomeni e, per ritornare alla condizione primordiale di giustizia, si ciba della virtù pratica (ἔφαγεν ἀρετήν); chi si eleva al di sopra di una falsa opinione riguardo gli esseri (ὁ δὲ τῆς ψευδοῦς περὶ τῶν ὄντων δόξης ἀναστάς) offre in sacrificio i modelli delle realtà visibili (τὰ μὲν τῶν φαινομένων ἔθυσσε σχήματα), e non nutrendosi dei *logoi* delle realtà visibili (μὴ φαινομένους λόγους φαγῶν) gode nello spirito della contemplazione naturale (τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν κατώρθωσεν); colui che si allontana elevandosi ed esca dall'errore politeista, da un alto, ha offerto in sacrificio l'essenza stessa degli esseri, dall'altro nutrendosi nella sua fede della causa degli esseri, è stato ricolmato di potenza teologica (θεολογικῆς δυνάμεως)<sup>874</sup>. In altri termini chi sacrifica la creazione è colui che non si lascia turbare dal movimento delle realtà sensibili, possiede delle virtù ineccepibili; chi non modella l'intelletto sulle forme trascendenti di queste realtà sensibili, non può acquisire una vera opinione sugli esseri; invece chi per mezzo della διάνοια va anche al di là della vera essenza degli esseri, giunge all'unità

<sup>874</sup> *QTh XXVII 65-83*, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 195:

«Ἔστι μὲν οὖν ἡ ὀθόνη ὁ αἰσθητὸς κόσμος ἐκ τεσσάρων (65) ἀρχῶν, καθάπερ στοιχείων, καὶ αὐτὸς κρατούμενος· τὰ δὲ ἔρπετὰ καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ πετεινὰ οἱ διάφοροι λόγοι τῶν γεγονότων εἰσίν, πρὸς μὲν αἴσθησιν ὄντες ἀκάθαρτοι, πρὸς δὲ νοῦν καθαροί τε καὶ τρόφιμοι καὶ τῆς νοουμένης συστατικοί τυγχάνοντες ζωῆς· ἡ δὲ ἐκ τρίτου γενομένη (70) φωνὴ πρακτικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν διδάσκει φιλοσοφίαν. Δεῖ γὰρ οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ δις καὶ τρίς ἀναστάντα, θῦσαι τὴν κτίσιν τῶν φαινομένων καὶ φαγεῖν αὐτὴν γνωστικῶς τὸν τῷ θεῷ διόλου γνησίως ἐπόμενον. Ὁ γὰρ ἀναστάς τῆς ἐμπαθοῦς περὶ τὰ φαινόμενα διαθέσεως τὴν τῶν φαινομένων ἔθυσσε κίνησιν καὶ τὴν πρακτικὴν κατορθώσας ἔφαγεν ἀρετήν· ὁ δὲ τῆς ψευδοῦς περὶ τῶν ὄντων δόξης ἀναστάς τὰ μὲν τῶν φαινομένων ἔθυσσε σχήματα, τοὺς δὲ μὴ φαινομένους λόγους φαγῶν τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν κατώρθωσεν· ὁ δὲ τῆς πολυθέου (80) πλάνης ἀναστάς αὐτὴν μὲν τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν κατέθυσσε, τὴν δὲ τῶν ὄντων αἰτίαν κατὰ πίστιν φαγῶν θεολογικῆς ἐνεφορήθη δυνάμεως».

come il perfetto teologo. Così, conclude il monaco, chi sacrifica tre volte in sé la creazione di realtà visibili diventa degno di godere dell'ordine divino.

La tricotomia che è qui delineata nell'ambito della *πρακτικὴ φιλοσοφία* può essere così riassunta:

1. chi agisce moralmente bene è colui che si lascia alle spalle ogni tensione passionale rivolta alla mera materialità, coltivando così la virtù pratica;
2. chi non coltiva le false opinioni e riesce a contemplare i modelli/forme pure delle realtà visibili;
3. chi non persevera nell'errore politeista raggiunge la conoscenza dell'essenza degli esseri, in quanto ha coltivato la disposizione teologica.

Da tutto ciò emerge come aspetto definitivo che la vita virtuosa nella concezione del monaco ha come fine il distacco radicale dalla dimensione della pura materialità in vista di una graduale tensione verso una vita puramente contemplativa. Infatti praticare la *πρακτικὴ φιλοσοφία* significa metaforicamente vivere a Ioppe, uno dei pochi porti sulla riva del mar Mediterraneo della Palestina.

Così chi si eleva ad osservare la filosofia pratica, dice di essere a Ioppe (5); e colui che abita a Sion in Gerusalemme, cioè la torre che è stata costruita per la realizzazione della pace -infatti così è intesa Gerusalemme- è lontano da ogni relazione con il sensibile, quanto il mare è lontano rispetto alla posizione storicamente determinata di Sion, e scopre solo chi vive sulle alture della conoscenza gli spettacoli intellegibili degli esseri, una volta che l'intelletto ha estirpato le forme apparenti degli esseri, e accoglie con favore le riflessioni di realtà divine, realizzate e manifeste con il permesso di Dio, e che si imprime nella parte principale del suo essere, nella parte più divina. Colui che abita a Ioppe è l'uomo pratico, esamina gli strumenti delle realtà contrarie; colui che abita a Sion è l'uomo gnostico che indaga la sola bellezza delle realtà divine<sup>875</sup>.

---

<sup>875</sup> *QTh XXVII* 134-148, in *Ibidem*, p. 199:

«Ὁ τοίνυν τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας οἰκῶν τὸ τῆς κατασκοπῆς ὕψος ἐν Ἰόππῃ (5) λεγέσθω εἶναι, ὁ δὲ τὴν ἐν (135) Ἱεροσολύμοις Σιών κατοικῶν, τουτέστι τὸ σκοπευτήριον τὸ κατὰ τὴν ὄρασιν τῆς εἰρήνης ἰδρυμένον—τοῦτο γὰρ Ἱερουσαλήμ ἐρμηνεύεται—, πάσης μακρὰν γέγονε τῆς κατ' αἴσθησιν σχέσεως, ὅσον ἱστορικῶς τοῦ τόπου τῆς Σιών κατὰ τὴν θέσιν ἢ θάλασσα, καὶ σκοπεύει μόνον κατὰ τὸ (140) ὕψος ὑπάρχων τῆς γνώσεως τὰ νοητὰ τῶν ὄντων θεάματα τῆ κατὰ νοῦν περιαιρέσει τῶν φαινομένων ἐν τοῖς οὐσι σχημάτων, καὶ δέχεται τὰς τῶν θεῶν ἐμφάσεις κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐκφανεῖς, τυποῦσας αὐτοῦ τὸ ἡγεμονικὸν πρὸς τὸ θεϊότερον. Ὁ γοῦν οἰκῶν Ἰόππῃ

### *Scholium*

5. Secondo quanto egli afferma Ioppe è la disposizione virtuosa, che si prende cura dei danni prodotti dalle realtà sensibili che incontra; invece Sion è la disposizione conoscitiva, che osserva e accoglie i doni intellegibili<sup>876</sup>.

L'allegoria delle due città, Ioppe e Sion, che simboleggiano rispettivamente la disposizione pratica e la disposizione gnostica/conoscitiva, fa riferimento alla dicotomia sensibile-spirituale, punto di partenza della mediazione realizzata dall'anima, che implica necessariamente un movimento di esclusione-inclusione: esclusione delle realtà sensibili attraverso l'attività pratica ed inclusione delle realtà intellegibili attraverso attività gnostiche/conoscitive-contemplative<sup>877</sup>. Questa dicotomia dal sapore platonico si arricchisce nell'interpretazione del passo biblico *I Co* 11, 3-5<sup>878</sup> nella *QTh* XXV, in cui si propone una nuova bipartizione in uomo, inteso come l'immagine del νοῦς, impegnato nella vita pratica, contemplativa e mistica e in donna, l'ἑξις che accompagna questi tre stadi spirituali. La donna, da suo canto, è l'aspetto sensibile di ciascuno di questi tre stadi: rispetto al νοῦς mistico rappresenta la dimensione legata al trascendimento proprio della vita mistica, simbolizza a ogni livello la relazione con le parti

---

πρακτικός ἐστι, καταθεωρῶν τῶν ἐναντίων τὰ θήρατρα, ὁ δὲ κατοικῶν ἐν Σιών γνωστικός ἐστι, μόνην κατὰ νοῦν τῶν θείων θεωρῶν τὴν εὐπρέπειαν».

<sup>876</sup> *Scholium* in *Ibidem*, p. 201:

«5. Ἰόππη μὲν ἕξις ἐστὶν ἀρετῆς, φησὶν, τὴν ἐκ τῶν παρακειμένων αἰσθητῶν φυλαττομένη βλάβην· ἡ δὲ Σιών ἕξις ἐστὶ γνωστικὴ, τὴν τῶν νοητῶν σκοπεύουσα χαρισμάτων ὑποδοχὴν».

<sup>877</sup> Massimo ha ben presente l'insegnamento di Evagrio: infatti i *Capita practica ad Anatolium* sono un percorso di graduale allontanamento da quei pensieri e attitudini della mente che, influenzando l'agire dell'uomo, lo allontanano dai comandamenti di Dio e non ne fanno percepire la bellezza dei comandi del Signore e la gioia del seguirli. Evagrio individua otto passioni generiche (in EVRAGRIUS, *De octo spiritibus malitiae* in *PG* 40, 345-399) da cui deriva la moltitudine delle altre, esse hanno la loro radice ultima nella φίλῶθια, amore per se stessi, amore unicamente per il proprio io, un sentimento autodistruttivo analizzato da Massimo nella *QTh* LVIII (in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 27-43). Prima di diventare azioni, le passioni nascoste nel cuore si manifestano concretamente nei λόγισμοι, pensieri, o rispettivamente, nei demoni che in mille modi li suscitano. Essi sono: l'ingordigia; la fornicazione; l'avarizia; la tristezza; l'ira; l'accidia; la vanagloria; la superbia.

<sup>878</sup> «3. Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio. 4 Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo. 5 Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. 6 Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra».



inferiori dell'anima e il loro modo di conoscenza: in considerazione di ciò la donna deve coprirsi il capo seguendo la tradizione religiosa<sup>879</sup>.

Ogni uomo, quindi, vale a dire ogni intelletto pratico, naturale e teologico, che prega o profetizza, che riceve o dà un insegnamento, deve tenere il capo scoperto, il Cristo; l'intelletto pratico non preferisce nulla della fede e della virtù, l'intelletto naturale non considera nulla al di sopra del Logos originario; l'intelletto teologico non schematizza in alcun modo per mezzo delle realtà esistenti, ma trascende le intellezioni e le conoscenze. Anche ogni donna, vale a dire la disposizione pratica o sensazione naturale o pensiero saggio dell'intelletto teologico, deve coprirsi il capo; essendo ben consolidata la disposizione pratica, distingue le cose che si possono fare e quelle che non si possono fare, è sensazione (percezione sensibile), la capacità della ragione di conoscere le realtà visibili; è pensiero, conoscenza totalmente indimostrabile delle realtà che trascendono l'intellezione<sup>880</sup>.

La lotta contro le passioni, dunque, è il compito fondamentale che ogni devoto è chiamato a realizzare<sup>881</sup> e data la predilezione del monaco per le gradazioni e le differenziazioni, egli identifica la filosofia attiva con l'esercizio della virtù, seguendo complessivamente l'insegnamento di Evagrio, in modo da ottenere il dono della sapienza mediante la quale si raggiunge la condizione di totale assenza delle passioni. Infatti la prima modalità di liberazione dalle passioni consiste nell'astenersi completamente da ogni azione malvagia; la seconda nel respingere ogni pensiero che induce al male; la terza consiste nella fermezza totale di fronte al desiderio che induce alle passioni e, infine, la quarta modalità consiste nella completa purificazione anche dalla semplice immaginazione passionale.

---

<sup>879</sup> Il velo è un segno dell'autorità da cui la donna dipende e che essa deve portare per riconoscere quella autorità a cui sottintende. Cfr. 1 Cor. 11,10: «la donna deve, a motivo degli angeli, aver sul capo un segno dell'autorità da cui dipende».

<sup>880</sup> *QTh* XXV 123-136, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 165:

«Πᾶς οὖν ἀνὴρ, ἤγουν νοῦς πρακτικὸς ἢ φυσικὸς ἢ θεολογικός, προσευχόμενος ἢ προφητεύων, τούτεστι διδασκόμενος ἢ διδάσκων, ἀκατακάλυπτον ἔχεται τὴν κεφαλὴν, (125) τὸν Χριστόν, ὁ μὲν πρακτικός, μηδὲν πίστεως καὶ ἀρετῆς προκρίνων, ὁ δὲ φυσικός, μηδένα τοῦ πρώτου λόγου ποιούμενος ἄλλον ἀνώτερον, ὁ δὲ θεολογικός, τὸν ὑπὲρ νόησιν καὶ γνῶσιν καθ' ὅτι οὖν μὴ σχηματίζων ταῖς διὰ τῶν ὄντων νοήσεσι. Καὶ πᾶσα γυνή, τούτεστιν ἕξις πρακτικοῦ ἢ (130) αἰσθησις φυσικοῦ ἢ σοφὴ διάνοια θεολογικοῦ νοός, κατακαλυπτέσθω τὴν κεφαλὴν, ἢ μὲν πρακτικὴ ἕξις, τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων ἐπικειμένην ἔχουσα τὴν τοῦ λόγου διάκρισιν, ἢ δὲ αἰσθησις, τὴν ἐπὶ τοῖς ὀρωμένοις ἐπιστημονικὴν τοῦ λόγου δύναμιν, ἢ δὲ διάνοια, τὴν (135) παντελῶς ἀναπόδεικτον τῶν ὑπὲρ νόησιν γνῶσιν».

<sup>881</sup> Cfr. *QTh* XXXIV in *Ibidem*, pp. 235-237 secondo cui la lotta è necessaria per ottenere la gnosi.

Seguendo la tradizione del monachesimo greco, Massimo ci presenta i motivi per cui questa lotta sia necessaria: oltre che far emergere la virtù rispetto al peccato, la vittoria contro le passioni consente di assicurarsi il possesso della virtù attraverso la fatica e di conservare l'umiltà qualora vi sia un progresso. La ricerca della conversione, che il peccatore deve intraprendere, presuppone che egli ricerchi il pieno possesso della virtù, il cui l'esercizio consente di cogliere i λόγοι divini nascosti nel mondo.

Nella *QTh* LV, in cui Massimo spiega a Talassio il passo del Libro di Esdra dove si enumerano i membri del popolo d'Israele<sup>882</sup>, offre un'esegesi spirituale degli 855 cantori e musicisti compresi nell'elenco. I musicisti sono «coloro che pronunciano la parola divina per mezzo della pratica con i modi delle virtù senza la contemplazione»<sup>883</sup>, i cantori, invece, sono «coloro che introducono» la Parola divina agli altri con i modi delle virtù «uniti al piacere conoscitivo che proviene dalla contemplazione», e procurano così piacere all'udito spirituale degli uditori<sup>884</sup>. Questa differenziazione si fonda sulla distinzione tra i quattro tipi di ἀπαθείαι (assenza di passioni):

1. astensione assoluta dalle azioni malvagie (ή παντελής ἀποχή τῶν κατ' ἐνέργειαν κακῶν);
2. rifiuto assoluto, per il tramite della riflessione, di dare l'assenso ai ragionamenti fallaci (ή παντελής κατὰ διάνοιαν περὶ τὴν τῶν κακῶν συγκατάθεσιν ἀποβολή λογισμῶν);
3. assoluta assenza di movimento in riferimento al desiderio concernente le passioni in coloro che colgono tra le cose visibili i *logoi* per mezzo di schemi intellegibili (ή κατ' ἐπιθυμίαν περὶ τὰ πάθη

<sup>882</sup> Nella *QTh* LV Massimo esplicita il significato di Esd. 2, 64-67 e risponde alla domande di Talassio riguardo il ruolo dello Spirito Santo e il perché sia accostato con precisione al numero dei cavalli, muli e cammelli cfr. *QTh* LV 9-14, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 481:

«Ποίησον ἀγάπην τοιούτων μεγάλων καὶ ὑψηλῶν περὶ τῆς ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας ἐπανόδου ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τῶν (10) προφητῶν εἰρημένων· τίς ἡ τοσαύτη ταπεινότης καὶ ἀκαίρογραφος ἐξήγησις καὶ ἀναξιότης τοῦ πνεύματος, καμύλων μνημονεῦσαι καὶ ἵππων καὶ ἡμιόνων καὶ ὄνων καὶ ταῦτα μετὰ ἀκριβείας ἀριθμοῦ;»

<sup>883</sup> *QTh* LV 335-337, in *Ibidem*, p. 501:

«Ψάλλται εἰσὶν οἱ τὸν θεῖον λόγον τοῖς τῶν ἀρετῶν τρόποις ἄνευ θεωρίας κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀναφωνοῦντες».

<sup>884</sup> *QTh* LV 338-341, in *Ibidem*:

«Ψαλτωδοί εἰσὶν οἱ τὸν θεῖον λόγον τοῖς τῶν ἀρετῶν τρόποις μετὰ τῆς κατὰ τὴν θεωρίαν γνωστικῆς τερπνότητος τοῖς ἄλλοις μυσταγωγοῦντες καὶ τὰ νοητὰ αὐτῶν ὄτα καθιδύοντες».

παντελής ἀκίνησις ἐν τοῖς διὰ τῶν σχημάτων τοὺς λόγους νοητῶς θεωμένοις τῶν ὀρωμένων);

4. la completa catarsi financo dalla pura e semplice rappresentazione immaginifica delle passioni (ἢ καὶ αὐτῆς τῆς ψιλῆς τῶν παθῶν φαντασίας παντελής κάθαρσις)<sup>885</sup>.

Dai quattro tipi di ἀπαθείαι conseguono quattro forme di progresso spirituale: astenersi dal male, seguire i comandamenti, seguire la legge di natura e contemplarla, implicano il principio stoico dell'*homologouménos te phýsei zén*, il vivere in accordo con la natura alla luce del *Logos* cristiano. Infatti vivere alla luce del *Logos* chiarisce il corretto rapporto fra felicità e virtù: solo l'uomo saggio, colui che pratica questi quattro tipi di ἀπαθείαι vive in accordo con il λόγος della natura, e in un certo senso pratica l'*oikéiosis* stoica, ossia il conoscere e l'essere se stessi adattandosi all'ordine naturale del cosmo. L'uomo può, dunque, scegliere di praticare il "dovere", in senso stoico<sup>886</sup>, ovvero una scelta razionalmente giustificata che risulta necessaria in considerazione dell'immanentismo monistico presente nella realtà così concepita dal Confessore. Il valore morale di un atto dipende soltanto dall'intenzione che si conforma al *logos*: infatti qualsiasi fattore esterno altera irrimediabilmente il valore morale di un'azione. Secondo gli stoici questa perfetta azione morale, *katóρθoma*, risulta pura solo se lo è anche l'intenzione: per questo motivo è necessario esercitare queste quattro ἀπαθείαι. Realizzare, quindi, un *katóρθoma*, risulta una progressione da parte di chi ha acquisito l'*habitus* delle virtù, che risulta fonte di conoscenza nella vita pratica.

---

<sup>885</sup> *QTh* LV 201-211, in *Ibidem*, p. 493:

«Πρώτη γάρ ἐστὶν ἀπάθεια ἢ παντελής ἀποχὴ τῶν κατ'ἐνέργεια κακῶν, ἐν τοῖς εἰσαγομένοις θεωρουμένη, δευτέρα δὲ ἢ παντελής κατὰ διάνοιαν περὶ τὴν τῶν κακῶν συγκατάθεσιν ἀποβολὴ λογισμῶν, ἐν τοῖς μετὰ λόγου τὴν ἀρετὴν μειοῦσι γινομένη, τρίτη ἢ κατ'ἐπιθυμίαν περὶ τὰ πάθη παντελής ἀκίνησις ἐν τοῖς διὰ τῶν σχημάτων τοὺς λόγους νοητῶς θεωμένοις τῶν ὀρωμένων, τετάρτη ἀπάθεια ἢ καὶ αὐτῆς τῆς ψιλῆς τῶν παθῶν φαντασίας παντελής κάθαρσις, ἐν τοῖς διὰ γνώσεως καὶ θεωρίας καθαρὸν καὶ διειδὲς ἔσοπτρον τοῦ θεοῦ ποιησαμένοις τὸ ἡγεμονικὸν συνισταμένη».

<sup>886</sup> DIOGENES LAERTIUS, *Philosophorum vitae* VII 108-109, in DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum*, Vol. I: Libri I-X, ed. M. Marcovich, Stuttgart and Leipzig, B.G. Teubner 1999: «τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον ὅσα οὔτε αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτε ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν (ἢ) στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις».

In questa griglia interpretativa di matrice stoica non viene comunque tralasciata la concezione aristotelica, secondo cui il bene umano deve essere rintracciato nella natura degli uomini, unico ambito in cui è possibile e necessaria la realizzazione della natura umana in vista di uno *skopós*. Infatti Aristotele non intende stabilire quale sia l'essenza delle passioni<sup>887</sup>, piuttosto mira a mettere in relazione il mutamento del soggetto giudicante con il giudizio che, provocato da tal mutamento, interessa l'azione pratica. Il monaco, conscio dell'insegnamento aristotelico, descrive il πάθος non come una componente in sé, ma come una componente soggettiva della φύσις umana: le differenti passioni, infatti, non vengono esaminate in base a principi che presuppongano un biologismo materialistico, ma piuttosto sono considerate inclinazioni che, se assecondate, non consentono una progressione per raggiungere l'ascesi.

La πρακτική φιλοσοφία, nell'ambito della speculazione di Massimo il Confessore, è una vera e propria scienza dello spirito e consiste nell'esercizio delle virtù e nella liberazione dalle passioni, necessarie per avviare il procedimento ascetico attraverso l'interpretazione non allegorica dei passi biblici proposti da Talassio.

Emerge dall'analisi fino ad ora condotta che la natura umana è costituita da una realtà noetica e da una dimensione etica<sup>888</sup> e che il male è insito potenzialmente nello squilibrio fra la parte razionale e irrazionale dell'uomo<sup>889</sup>, determinato dall'attività della prima quando questa non sia conforme alla sua natura. Se i πάθη indicano il sintomo del male dell'uomo conviene, dunque,

<sup>887</sup> ARISTOTELES, *Rethorica*, 1378 a 19-20. Aristotele si occupa della passione nella *Metaphysica* (1010 a *passim*), in cui la collega strettamente alla δύναμις come una delle sue manifestazioni e (1020 b) in cui il medesimo concetto è studiato come necessariamente relativo all'attività. Nelle *Categorie* 9 a, 28-29, la passione è definita come un genere delle qualità e *ibidem* 9b, 35 il concetto di passione è quello legato a quello di modificazione di una qualità sia in base ad elementi naturali sia in base ad elementi instabili e passeggeri. In particolar modo per la nostra ricerca è interessante il passo *Topica* VI 145 a, 4 secondo cui ogni passione potenziandosi allontana l'oggetto dall'ουσία. Il dominio sulle passioni non può esserci se non vi è un' ουσία vera e propria, dominio che può essere possibile nel sistema speculativo del monaco Massimo.

<sup>888</sup> Nella *QTh* XXXIII 26-40 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 229 e 231 sono spiegati i paralleli fra corpo (σῶμα) e anima (ψυχή) e carne (σαρκός) e spirito (inteso sia come νοῦς sia come πνεῦμα).

<sup>889</sup> *QTh* LVIII 103-106 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 33:

«Νοῦς γὰρ καὶ αἰσθησις ἀντικειμένην ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν διὰ τὴν τῶν αὐτοῖς ὑποκειμένων (12) ἀκροτάτην διαφορὰν καὶ ἑτερότητα».

*Scolium* in *Ibidem*, p. 41:

«12. Ὑπόκειται τῇ μὲν αἰσθήσει τὰ αἰσθητὰ, τῷ δὲ νῷ τὰ νοητὰ· πολλὴ γνοῦσιν διαφορὰ νοητῶν ἐστὶ καὶ αἰσθητῶν».

distinguerli secondo due modalità specifiche: come un turbamento morale dell'equilibrio umano e come un *segno* di un peccato orginario<sup>890</sup>. Le passioni gorgogliano nell'uomo<sup>891</sup> e per essere annientate è necessario compiere una serie di esercizi ascetici come digiuni, veglie, preghiere in piedi, letture di testi che trattano dei vizi della gloria, della ricchezza, della dissolutezza<sup>892</sup>. Secondo il monaco Massimo, dunque, chi si sforzerà di raggiungere la perfezione combatterà le passioni rivolgendosi a Dio<sup>893</sup> e l'esercizio della virtù è ritenuta quell'attività pedagogica che ha il compito di condurre l'intelletto a vedere le realtà esterne in modo puro<sup>894</sup>. Infatti, secondo il monaco, con la filosofia si domina il desiderio passionale<sup>895</sup> e solo purificandosi da esso si può giungere alla gnosi.

Senza dubbio pur rimanendo coerente alla tradizione degli Alessandrini e dei Padri Cappadoci, la concezione del monaco della filosofia pratica manifesta anche delle peculiarità specifiche: considerato nel suo aspetto positivo il seguire i comandamenti che conduce all'*agape*, all'amore di Dio e del prossimo, e quindi ad un alto grado della vita morale, implica da parte del credente una piena coscienza della propria componente appetitiva e allo stesso tempo il suo completo controllo; in altri termini la filosofia pratica è un esercizio di accettazione dei limiti della propria umanità, finalizzato al desiderio di acquisizione delle essenze intellegibili, segno ed espressione del divino.

<sup>890</sup> Il monaco nella *QTh* XLII 28-75, in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 285-288, esplicita come nella tentazione si distingue l'effetto etico del peccato e il castigo naturale, precisamente la tentazione della voluttà che genera il peccato e la tentazione intesa come tribolazione che si esprime attraverso il dolore.

<sup>891</sup> Cfr. *Ep.* XXXIV in *PG* 91, 628 D e cfr. *Cap. de car.* II 87 in *PG* 90, 1013 A.

<sup>892</sup> In *Cap. de car.* II 18 e ss. in *PG* 90, 989 B-C il monaco parla del combattimento contro i pensieri di dissolutezza mediante le preghiere e le lacrime; in *Ibidem* III 13, in *PG* 90, 1020 C, il monaco dà istruzioni pratiche per superare le dissolutezze e l'ira, il cui riassunto si può leggere in *Ibidem* IV 48 ss., in *PG* 90, 1057D-1060 A.

<sup>893</sup> Cfr. *Ibidem* III 72 in *PG* 90 1040 A-B.

<sup>894</sup> Cfr. *Cap. de car.* II 64, in *PG* 90, 1005 A. Inoltre bisogna ricordare che il monaco Massimo è perfettamente coerente con la tradizione a lui precedente. Infatti Evagrio attribuisce alle passioni dell'anima e del corpo differenti classi di demoni e illustra la loro tattica di assalire l'animo umano, invece in Massimo non ritroviamo una piena ripresa di questa schematizzazione, che di sicuro risulta essere il presupposto per affermare che per combattere le passioni è necessario esercitare le virtù, che deve crescere e irrobustirsi con un atteggiamento d'animo attivo. Cfr. EVAGRIUS PONTICUS, *Capita practica ad Anatolium*, I 13, in *PG* 40, 1224D e I 25, in *PG* 40, 1228 C e cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ep.* VIII in *PG* 91, 441 C e 444 C e *Amb. ad Io.* 5, in *PG* 91, 1060 C.

<sup>895</sup> *Myst* 6, in *PG* 91, 684 B:

«Καὶ ὡσπερ οὗτος ὁ καθ'ἡμᾶς ἄνθρωπος, φιλοσοφία κρατῶν τῆς ἐμπαθοῦς ὀρέξεώς τε καὶ ὀρμῆς μαραίνει τὴν σάρκα, οὕτω καὶ ἡ ἅγια Γραφή νοουμένη πνευματικῶς τὸ γράμμα ἐαυτῆς περιτέμνει».

Il primato assegnato alla dimensione intellettuale è solo in parte paragonabile all'analoga tendenza dei Padri Cappadoci, ricordati dal monaco: infatti essa non rappresenta una particolare forma di vita accessibile solo a pochi, ma piuttosto un criterio di vita aperto a tutti e capace di porre nella giusta luce qualsiasi aspetto della vita umana. Il monaco Massimo, quindi, rifiuta l'alternativa tra «vita attiva» e «vita contemplativa», sostenendo, invece, il primato della «vita razionale», cioè della vita secondo il *logos*, che le comprende entrambe in quanto sintesi della conoscenza razionale del divino.

L'impianto intellettualistico dell'etica del Santo monaco conduce ad una importante conseguenza: l'uomo virtuoso è colui che ha soppresso ogni passione. Le passioni, eccezion fatta per il dolore, non sono necessariamente fondate su giudizi oggettivamente errati (si può per esempio provare piacere per una cosa buona): è solo la loro intensità che è sempre da respingere, proprio perché impedisce di distinguere il vero dal falso (e infatti è possibile provare piacere anche per una cosa cattiva, mentre di essa è impossibile provare gioia).

Tale riflessione, seppure se coerente con le premesse dello stoicismo antico, facilmente poteva essere accusata di ricadere, dopo averla formalmente respinta, nella prescrizione aristotelica di moderare piuttosto che sopprimere le passioni. Lo sviluppo dell'attività pratica che costituisce lo stadio iniziale dell'ascesi, consente di raggiungere un secondo stadio, la *contemplazione naturale*, pur rimanendo ancorato ancora alla sfera umana. Il fatto che nell'uomo la vita secondo natura si identifichi con una vita secondo il *Logos* permette di riformulare il fine della vita umana anche come una conformità ai precetti divini. Non si tratta ovviamente di una conformità di tipo formale, perché il credente, anche se non virtuoso, è comunque sempre in relazione con l'essenza divina, in quanto parte del cosmo creato. La virtù consiste, invece, nell'adeguarsi spontaneamente e volontariamente ai precetti divini, così da raggiungere il secondo gradino del procedimento ascetico.

## 1.2 Secondo gradino: la *theoria*

Il concetto di “ascesa” dell’uomo a Dio è tra quelli più ricorrenti nel cristianesimo antico, ma esso varia e si caratterizza in modo sempre più specifico con il passare dei secoli e con l’apporto e l’influsso di significative tradizioni come quella connessa alla disciplina monastica<sup>896</sup>. Per raggiungere l’ascesi, Massimo, cosciente di un fondamentale dualismo conoscitivo tra attività teoretica e attività pratica, adotta la progressione graduale di sapore evagriano che prevede come primo stadio l’attività pratica (πρακτικὴ φιλοσοφία - πράξις), come secondo la contemplazione naturale (φυσικὴ θεωρία) e infine come terzo la sapienza teologica (θεολογία)<sup>897</sup>. Massimo, riprendendo la concezione evagriana secondo cui l’inizio della vita attiva è la fede e la sua fine è l’amore, che apre la porta alla gnosi e alla contemplazione naturale<sup>898</sup>, usa senza alcun rigore terminologico i termini γνῶσις e φυσικὴ θεωρία<sup>899</sup> che risultano interscambiabili per indicare “il vedere con gli occhi” gli oggetti delle realtà eterne o intellettuali. Azione e contemplazione concorrono alla salvezza umana<sup>900</sup> in quanto per mezzo di

---

<sup>896</sup> Gli studi sulla nozione di θεωρία e della vita contemplativa sono stati spesso limitati a Platone e Aristotele, ma gli studi più recenti dimostrano che l’interesse per contemplazione è sopravvissuto a lungo dopo il periodo classico. Cfr. *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, ed. by T. Bénatouil and M. Bonazzi, Leiden 2012.

<sup>897</sup> La tripartizione risale ad Evagrio, secondo cui la via per la salvezza si ottiene per mezzo della filosofia attiva, la contemplazione naturale nello spirito, la mistagogia teologica cfr. EVAGRIUS PONTICUS, *Capita practica ad Anatolium*, I 1, in PG 40, 1221 D.

<sup>898</sup> Cfr. *Ibidem* I 56, in PG 40, 1221 B-C.

<sup>899</sup> Per quanto riguarda la terminologia il monaco usa espressioni virtù e gnosi in:

*QTh* XLVII 30-35; 63-67; 143-154, in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 313-321;

*QTh* XLVIII 209-221, in *Ibidem*, p. 343;

*QTh* L 123-148, in *Ibidem*, pp. 385 e 387;

*QTh* LV 127-139, in *Ibidem*, pp. 487 e 489;

*QTh* LVI 85-93, in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 7 e 9;

*QTh* LXIII 335-355, in *Ibidem*, p. 167;

*QTh* LXIV 390-394, in *Ibidem*, p. 211;

*QTh* LXV 466-475; 795-808, in *Ibidem*, pp. 279-281 e p. 303.

La coppia “virtù e gnosi” ritorna anche in altre opere: cfr. *Cap. de car.* I 92 in PG 90, 981 B e *Amb. ad Io.* 6 in PG 91, 1065 D; *Amb. ad Io.* 10 in PG 91, 1121 B e *Ep.* XXXVIII in PG 91, 632 D. Il monaco usa molto spesso il binomio “azione e contemplazione” sei seguenti contesti:

*QTh* XLVIII 194-205, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 341;

*QTh* L 135-148, in *Ibidem*, p. 387;

*QTh* LI 72-88 e 118-127, in *Ibidem*, p. 399 e 401;

*QTh* LII 73-88 e 162-171, in *Ibidem*, p. 419 e pp. 423-425;

*QTh* LIII 93-100, in *Ibidem*, p. 435;

*QTh* LXIII 401-413, in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 171.

<sup>900</sup> *QTh* LXIII 390-397, in *Ibidem*:

«(...) τὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν μυστήριον, (...) καὶ τὴν μὲν πράξιν θεωρίαν ἐνεργουμένην, τὴν δὲ θεωρίαν πράξιν μυσταγωγουμένην, καὶ, συντόμως εἰπεῖν, τὴν μὲν ἀρετὴν φανέρωσιν γνώσεως, τὴν δὲ γνῶσιν ἀρετῆς συντηρητικὴν ἐργαζόμενον δύναμιν, καὶ δι’ἀμφοῖν, ἀρετῆς λέγω καὶ

entrambe si forma un'unica sapienza<sup>901</sup>, ma il monaco chiarisce che la *πραξις*, pur essendo sigillo della gnosi<sup>902</sup>, non garantisce alcuna utilità se non è guidata dalla contemplazione<sup>903</sup>. Il binomio azione-contemplazione viene così esplicitato attraverso le figure di Giovanni e Paolo delineate nella *QTh IX*<sup>904</sup>.

---

γνώσεως, μίαν σοφίαν συνισταμένην ἐπιδεικνύμενον». In questo passo, secondo il monaco, la prassi rende possibile la contemplazione, così allo stesso modo la contemplazione fa della prassi una mistagogia. Analogamente così come la virtù è la manifestazione della conoscenza, quest'ultima risulta l'espressione della virtù, ed entrambe, sia la conoscenza sia la virtù, costituiscono un'unica salvezza.

<sup>901</sup> *QTh LXIII* 392/393, in *Ibidem*, p. 171: «τὴν δὲ θεωρίαν πραξίν μυσταγωγουμένην».

<sup>902</sup> *Q. Theop.* in *PG* 90, 1393 A.

<sup>903</sup> *Amb. ad Io.* in *PG* 91, 1389 A.

<sup>904</sup> *QTh IX* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 79 e 81:

«Τί λέγει πάλιν ὁ ἅγιος Ἰωάννης ἀδελφοί, νῦν τέκνα θεοῦ (2) ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα; Εἰ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, πῶς ὁ ἅγιος Παῦλος λέγει ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ (5) βάθη τοῦ θεοῦ; Πῶς δὲ καὶ τοιαῦτα φιλοσοφεῖ περὶ τοῦ τί ἐσόμεθα; **Ἀποκρίσις:** Ὁ μὲν ἅγιος εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης τὸν τρόπον τῆς μελλούσης τῶν γενομένων ἐνταῦθα τέκνων τοῦ θεοῦ διὰ τῶν κατὰ τὴν πίστιν ἀρετῶν θεώσεως ἠγνοηκέναι (10) λέγει, μήπω φανερωθείσης τῆς ἀθυπάρκτου κατὰ τὸ εἶδος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὑποστάσεως. *Διὰ πίστεως γὰρ ἐνταῦθα περιπατοῦμεν, ἀλλ' οὐ διὰ εἶδους*. Ὁ δὲ ἅγιος Παῦλος τὸν ἐπὶ τοῖς μέλλουσιν ἀγαθοῖς θεῖον σκοπὸν λέγει δι' ἀποκαλύψεως εἰληφέναι, οὐ μὴν αὐτὸν ἐγνωκέναι τὸν (15) κατὰ τὸν θεῖον σκοπὸν τῆς ἐκθεώσεως τρόπον. Διὸ λέγει σαφῶς ἑαυτὸν ἐρμηνεύων κατὰ σκοπὸν διώκω πρὸς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως, γινῶναι δηλονότι θέλων ἐκ τοῦ παθεῖν τὸν τρόπον τῆς κατ' ἐνέργειαν ἐκπληρώσεως τοῦ θεοῦ καὶ αὐτῷ δι' ἀποκαλύψεως ἐνταῦθα γνωσθέντος (20) σκοποῦ τῆς ἐκθεωτικῆς τῶν ἀξιουμένων δυνάμεως. Συνάδουσιν οὖν οἱ ἀπόστολοι, διὰ τῆς δοκοῦσης ἐναντιοφανοῦς διδασκαλίας ἀλλήλοις συμπνέοντες, ὡς ὑφ' ἑνός καὶ τοῦ αὐτοῦ κινούμενοι πνεύματος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ τρόπου τῆς μελλούσης κατὰ τὴν χάριν θεώσεως ὁμολογεῖ τὴν ἄνοιαν, (25) ὁ δὲ τοῦ σκοποῦ μεγαλοφυῶς εἰσηγεῖται τὴν εἶδσιν. Ὅτι δὲ ταύτης ἔχεται τῆς γνώμης ὁ μέγας ἀπόστολος, αὐτὸς ἑαυτοῦ διὰ πάντων τῶν θεῖων αὐτοῦ λόγων μάρτυς καθέστηκεν, ποτὲ μὲν πᾶσαν καταργηθῆσθαι φάσκων γινῶσιν καὶ προφητείαν, ποτὲ δὲ οὐπω λογιζόμενος ἑαυτὸν (30) κατεληφέναι, ποτὲ δὲ δι' ἐσόπτρου καὶ αἰνιγμάτων βλέπειν λέγων τὰ μέλλοντα καὶ εἶναι καιρὸν ὅτε τῆς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τῶν ἐλπιζομένων μεγάλης καὶ ὑπὲρ νόησιν ἀπολαύειν χάριτος, ποτὲ δὲ ἐκ μέρους γινώσκειν ὁμολογῶν καὶ ἐκ μέρους προφητεῦν, ποτὲ δὲ χρῆν αὐτὸν (35) γινώσθαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη διαρρήδην βοῶν, ὡς οὐπω δηλονότι γνοῦς τὸ γνωσθησόμενον. Καὶ συντόμως εἰπεῖν, τὸ ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον ταῦτόν εἶναι μοι φαίνεται τῷ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα λεχθέντι τῷ θεολόγῳ». Trad. it.: «Che cosa intende il santo Giovanni (quando scrive) *fratelli ora siamo figli di Dio, che ancora non ci ha mostrato che cosa saremo?* Se non ci è stato mostrato che cosa saremo, che cosa significa quanto afferma il santo Paolo *Dio si svela a noi per mezzo dello spirito, scruta ogni cosa e le profondità di Dio*<sup>904</sup>? Dunque in che senso fare filosofia (ragionare) su *che cosa saremo?* **Risposta:** Il Santo Evangelista Giovanni dice di ignorare completamente il modo in cui avviene la divinazione da parte di coloro che sono diventati figli di Dio per mezzo della fede, di ignorare la sostanza, ciò che sussiste di per sé, secondo la forma di ciò che saranno i beni futuri. *Camminiamo, infatti, nella fede e non nelle visioni* (2 Co 5, 6). Il Santo Paolo afferma che il fine di Dio (insito) nei beni futuri si comprende per mezzo della rivelazione (cfr. Gal 1,12) e che non si conosce la natura divina a causa della quale accade la deificazione. Così ha detto - e lui stesso interpreta sapientemente: *mi precipito verso la meta per ottenere il premio della più alta vocazione (di Dio in Gesù Cristo)*; cioè vale a dire che vuole conoscere sperimentando la natura della perfezione di Dio in atto e per questo vuole conoscere per mezzo della rivelazione dell'oggetto già conosciuto della divinizzazione (vale a dire) la potenza che divinizza coloro che ne sono degni. Gli apostoli celebrano insieme Dio, animati da uno stesso spirito, secondo un insegnamento ritenuto dagli altri apparentemente contraddittorio, come (se fossero) guidati da un solo e medesimo Spirito. Infatti (l'apostolo Giovanni) ammette di ignorare



La *QTh IX* ha come oggetto due passi biblici *I Gv 3,2* e *I Cor 2,10*. Riguardo il passo di Giovanni, Talassio chiede al monaco Massimo il senso dell'espressione *che cosa saremo* nel momento in cui si manifesterà Dio, poiché non siamo in grado di conoscerlo; riguardo il passo dei Corinzi Talassio chiede come sia possibile conoscere Dio per mezzo dello Spirito Santo. Come sia possibile coniugare il fatto che non conosciamo Dio al fatto che per fede sappiamo che Egli si rivela attraverso lo Spirito Santo, è una sintesi della domanda di partenza in cui Talassio mette a confronto due passi del Nuovo Testamento con un semplice ragionamento.

Massimo spiega che secondo l'evangelista Giovanni il credente ignora completamente il modo in cui avviene la divinizzazione (*θείωσις/deificatio*)<sup>905</sup> e la profetizzazione del futuro secondo il necessario ordine del mondo, di cui il credente ignora la sostanza (*substantia/ὑποστάσις*)<sup>906</sup>, ovvero ciò che sussiste di per sé e la forma (*εἶδος/speciem*) di ciò che sarà un bene futuro. Secondo Paolo, invece, con la rivelazione si conosce lo scopo divino della creazione ma non la perfetta natura divina, che può essere compresa attraverso il metodo apofatico.

In base a queste premesse Massimo chiarisce che gli apostoli sono mossi dallo stesso Spirito Santo e che i loro insegnamenti potrebbero apparire contraddittori: infatti Giovanni ammette di ignorare la natura del *'che cosa*

---

la natura di ciò che sarà per mezzo della grazia della divinizzazione, l'altro (Paolo) introduce la conoscenza dell'oggetto. Così quest'ultimo grande apostolo è della stessa opinione in quanto medesimo testimone delle parole divine, ora dicendo che *la conoscenza e la profezia saranno abolite* (cfr. *I Co 13,8*), ora dicendo *non ho raggiunto la meta* (*Fil 3, 13-14*), ora *vedere in modo confuso come in uno specchio* (*I Co 13,12*), ora affermando che ci sarebbe una visione futura quando *"allora vedremo a faccia a faccia"*, in cui godere la grande grazia al di là del pensiero, ora riconoscendo che noi *conosciamo in parte e profetizziamo in parte* (*I Co 13,9*); dunque è evidente che ciò che si deve conoscere vada conosciuto. E per dirla in breve, con le parole dell'Apostolo: quando ciò che è perfetto si manifesta, mi sembrerà la stessa cosa di ciò che viene detto dal Teologo: *che cosa saremo non è stato ancora rivelato*».

<sup>905</sup> Essa era ammessa dagli Stoici come una prova dell'esistenza del destino. Infatti Crisippo riteneva che le profezie degli indovini non sarebbero vere se tutte le cose non fossero dominate dal destino (cfr. EUSEBIUS, *Praep. Ev.*, IV, 3, 136). Allo stesso modo per Plotino la divinazione è possibile dall'ordine complessivo dell'universo, per il quale ogni cosa dell'universo può essere assunta come segno delle altre; infatti gli astri sono come lettere scritte nel cielo che, nonostante le altre funzioni, hanno anche quella di significare l'avvenire (cfr. PLOTINUS, *Enn.* II, 3,7). Cfr. J. C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996 e E. AYROULET, *De l'image à l'image. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*, Roma 2013.

<sup>906</sup> Questa terminologia richiama quella plotiniana delle tre sostanze del mondo intellegibile (Uno, Intelligenza e Anima che corrispondono alla luce, sole e luna; cfr. PLOTINUS, *Enn.* III, 4,1; V, 1, 10). Nelle discussioni trinitarie dei primi secoli fu utilizzato al posto di πρόσωπον, persona per questo il termine ipostasi viene utilizzato per designare la sostanza individuale cioè la persona.

saremo' nonostante la grazia della divinizzazione: invece Paolo enuncia la conoscenza dell'oggetto, ovvero la deificazione come obiettivo della vita spirituale. In altri termini Massimo intende Paolo espressione di fede e Giovanni come espressione di contemplazione: entrambi, pur distinti e separati, attuano la salvezza insieme.

Questo esempio, che rivela la complessità della riflessione esegetico-teologica di Massimo, ci consente al contempo di comprendere come e in quali ambiti l'articolata argomentazione del monaco giunga a snodarsi. La contemplazione segue la prassi<sup>907</sup>, di cui non rappresenta comunque un superamento: entrambe sono indissolubili e complementari<sup>908</sup> in quanto «colui che cerca il Signore per mezzo della contemplazione senza la prassi non può trovarlo»<sup>909</sup> ed è «puro colui che porta a termine la prassi con la conoscenza e la contemplazione non infruttuosa»<sup>910</sup>.

La contemplazione ha come oggetti la natura e la Sacra Scrittura e la sua modalità di attuazione si diversifica in base all'oggetto a cui essa si riferisce: infatti quando è una φυσική θεωρία, ovvero una contemplazione riferita alla natura, può ascrivere alle realtà visibili e alle realtà intelleggibili. Nella *QTh* X, in cui Talassio chiede il significato del versetto biblico «Sappiamo che chiunque è nato da Dio non pecca: chi è nato da Dio preserva se stesso e il maligno non lo tocca»<sup>911</sup> e come esso si concilia con un altro versetto «Temete il Signore, suoi santi, nulla manca a coloro che lo temono»<sup>912</sup>, il monaco risponde nel modo seguente<sup>913</sup>: chi ha raggiunto la contemplazione naturale nello spirito comprende i

---

<sup>907</sup> Cfr. *QTh* LV 201-211, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 493.

<sup>908</sup> Cfr. *QTh* III 41-46, in *Ibidem*, p. 63.

<sup>909</sup> *QTh* XLVIII 151-153, in *Ibidem*, p. 339:

«Ὁ γὰρ ἐκζητῶν διὰ θεωρίας τὸν κύριον χωρὶς πράξεως, οὐχ εὕρισκει τὸν κύριον, ὅτι οὐκ ἐν φόβῳ κυρίου τὸν κύριον ἐξεζήτησεν».

<sup>910</sup> *QTh* LVIII 52-53, in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 31:

«(...) ὀλόκληρός ἐστιν ὁ καὶ τὴν πρᾶξιν μετὰ γνώσεως καὶ τὴν θεωρίαν οὐκ ἄπρακτον διανύων».

<sup>911</sup> 1 Gv 4,18.

<sup>912</sup> Sal 33,10.

<sup>913</sup> L'espressione del versetto *coloro che lo circondano* (Sal 88,8), è spiegata dal monaco secondo una differenziazione ben precisa: coloro che sono dietro il Signore seguono irreprensibilmente i comandamenti secondo la virtù pratica; coloro che sono posti a sinistra sono quelli che hanno raggiunto la contemplazione naturale nello spirito, perché capiscono i giudizi divini e coloro che sono posti a destra sono quelli che hanno ricevuto la conoscenza immateriale delle realtà intelleggibili, pura conoscenza della rappresentazione sensibile. Infine coloro che sono posti davanti

giudizi divini, in quanto è riuscito a cogliere il *logos* presente negli esseri creati<sup>914</sup>, a scrutarli e a ricavarli.

Infatti nella *QTh XXV* il monaco chiarisce che l'intelletto ha la possibilità di cogliere le realtà visibile solo per mezzo della contemplazione naturale<sup>915</sup> e nella spiegazione del versetto biblico *I Co 11, 3-12*<sup>916</sup>, considera l'uomo come il

---

sono quelli che, a causa dell'ardore traboccano del desiderio di cogliere intellegibile orientato alla bellezza divina in quanto sono degni di godere della visione beatifica faccia a faccia.

Cfr. *QTh X 80-95*, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 87:

«Τί δὲ βούλεται τὸ *περικύκλω αὐτοῦ* λεγόμενον, εἰ δοκεῖ, κατανοήσωμεν. Ὁ γὰρ κυκλούμενος καὶ ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω καὶ ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ ἀριστερῶν ἔχει τοὺς περικυκλοῦντας αὐτόν. Ἐπειδὴ τοῖνυν καὶ ὁ κύριος ἔχει τοὺς περικυκλοῦντας, νοήσωμεν τοὺς μὲν ὀπίσω τοὺς διὰ τῶν ἐντολῶν κατὰ τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν ἀμέμπτως ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ πορευθέντας, τοὺς ἐξ ἀριστερῶν δὲ τοὺς τὴν φυσικὴν ἐν πνεύματι θεωρίαν μετὰ τῆς τῶν κριμάτων εὐσεβοῦς ἀναλήψεως καταρθώσαντας – φησί γὰρ περὶ τῆς σοφίας ἢ τῶν Παροιμιῶν βίβλος ἐν δὲ τῇ ἀριστερᾷ αὐτῆς πλοῦτος καὶ δόξα -, τοὺς ἐκ δεξιῶν δὲ τοὺς καθαρὰν αἰσθητῆς φαντασίας δεξαμένους τὴν ἄυλον γνῶσιν τῶν νοητῶν – ἐν γὰρ τῇ δεξιᾷ αὐτῆς, φησί, ἔτη ζωῆς -, τοὺς δὲ ἐμπρὸς τοὺς δι' ὑπερβάλλουσιν περὶ τὸ θεῖον κάλλος ἐρωτικὴν τῆς κατὰ νοῦν ἐφέσεως ζέσιν ἀξιοθέντας τῆς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἀπολαύσεως».

<sup>914</sup> Cfr. *QTh XIII 6-13*, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 95.

<sup>915</sup> Cfr. *QTh XXV 34-53*, in *Ibidem*, p. 161:

«Καὶ ἄλιν ἀνὴρ ἐστὶν (4) ὁ τῆς φυσικῆς ἐν πνεύματι θεωρίας ἐπιμελούμενος νοῦς, κεφαλὴν ἔχων τὸν κατὰ πίστιν ἐκ τῆς τῶν ὀρωμένων διακοσμήσεως γενεσιουργὸν τοῦ παντὸς λόγον διαδεικνύμενον, ὃν οὐ καταισχύνει καλύπτων καὶ οἷον ὑποτιθεῖς τι τῶν ὀρωμένων ὁ νοῦς καὶ ἄλλο τὸ παράπαν αὐτοῦ ποιούμενος ὑψηλότερον. Γυνὴ δὲ τοῦ τοιοῦτου νοός ἐστὶν ἡ σύνοικος αἰσθησις, δι' ἧς ἐπιδατεύει τῇ φύσει τῶν αἰσθητῶν καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς θειοτέρους ἀναλέγεται λόγους, μὴ συγχωρῶν τῶν λογικῶν αὐτὴν ἀποκαλυφθεῖσαν ἐπιβλημάτων ἀλογίας γενέσθαι καὶ ἀμαρτίας ὑπουργόν, τοῦ νοός εἰς κεφαλὴν διὰ τῆς τῶν θειοτέρων λόγων ὡς ἐπικαλυμμάτων ἀποβολῆς ἀνταλλαξαμένη τῆς ἀλογίας τὸ πάθος. Κεφαλὴ (5) δὲ Χριστοῦ, τουτέστι τοῦ κατὰ πίστιν διὰ τῆς κατὰ φύσιν τῶν γεγονότων θεωρίας ἀναλόγως τοῖς οὖσι διαφαινομένου δημιουργικοῦ λόγου, ἔστιν ὁ κατ' οὐσίαν αὐτὸν γεννῶν ἀπόρρητος νοῦς πρὸς ὃν ὁ λόγος δι' ἑαυτοῦ τὸν ἀναγόμενον διὰ τῆς τῶν ὄντων εὐσεβοῦς θεωρίας καθίστησι νοῦν, χορηγῶν αὐτῷ συμμετρους κατὰ τὴν γνῶσιν τῶν ὀρατῶν τὰς νοητὰς τῶν θείων ἐμφάσεις».

*Scholium* in *Ibidem*, p. 169:

«4. Ὅτι ἀνὴρ ἐστὶ καὶ ὁ τὴν φυσικὴν θεωρίαν εὐσεβῶς ἀσκούμενος νοῦς, τὸν κατὰ πίστιν τῇ διανοίᾳ θεωρητὸν τοῦ θεοῦ λόγον κεφαλὴν ἔχων, ὡς αἴτιον τῆς τῶν ὀρωμένων γενέσεως. 5. Ἐπειδὴ, φησὶν, συνεπινοεῖται πάντως τῷ γενεσιουργῷ τῶν ὄντων λόγῳ καὶ νοῦς, πρὸς ὃν ἔχει κατ' αἰτίαν τὴν ἀναφορὰν ὁ λόγος, κεφαλὴν τοῦ Χριστοῦ κέκληκε τὸν Πατέρα, ὡς νοῦν λόγου κατὰ φύσιν γεννήτορα».

In questo passo il monaco interpreta l'uomo come l'intelletto che si esercita attraverso la devozione per la contemplazione naturale nello spirito, a differenza della donna che, invece, è la sensibilità connessa all'intelletto, attraverso cui penetra nella natura delle cose sensibili e raccoglie i *logoi* divini già presenti in essa. Il monaco, inoltre, spiega che il capo di Cristo, vale a dire il Logos creatore che si manifesta negli esseri per mezzo della fede e della loro contemplazione naturale delle realtà, è l'Intelletto ineffabile che genera secondo la sua essenza; per cui l'intelletto che giunge alla contemplazione pia degli esseri, ha la possibilità di accedere a tutte quelle manifestazioni delle realtà divine, comprensibili nella misura in cui è la sua conoscenza delle realtà visibili. Negli *Scholia* Massimo chiarisce che l'Intelletto con cui il Logos ha un rapporto di causalità, è da considerarsi allo stesso tempo come il Logos creatore degli esseri chiamato dalla Scrittura il Padre, ovvero come quell'intelletto che genera il Logos per natura, capo di Cristo.

<sup>916</sup> «3. Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio. 4 Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al

νοῦς impegnato nella vita pratica, contemplativa e mistica, la donna, invece, come ἡ ἕξις, la disposizione che accompagna questi tre stadi spirituali<sup>917</sup>. In questo modo il monaco specifica come la contemplazione, dunque, coinvolga l'attività dell'intelletto che così coglie la creazione non solo nella sua componente sensibile ma soprattutto nella sua componente spirituale. L'intelletto deve trascendere le conoscenze sensibili in modo da rintracciarne i segni divini.

Nella *QTh* XXIV Talassio chiede al monaco Massimo il significato del versetto biblico «Essi oltrepassarono la prima guardia e la seconda e arrivarono alla porta di ferro che conduce in città»<sup>918</sup>. Il monaco spiega che l'intelletto crede e agisce come Pietro, il quale, dopo essere stato condotto da Erode, che rappresenta la “legge dei sensi”<sup>919</sup>, è sorvegliato da due guardie ed è rinchiuso in

---

proprio capo. 5 Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. 6 Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra. 7 L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. 8 E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; 9 né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. 10 Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli. 11 Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; 12 come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio».

<sup>917</sup> *QTh* XXV 123-136, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 165:

«Πᾶς οὖν ἀνὴρ, ἤγουν νοῦς πρακτικὸς ἢ φυσικὸς ἢ θεολογικός, προσευχόμενος ἢ προφητεύων, τούτεστι διδασκόμενος ἢ διδάσκων, ἀκατακάλυπτον ἐχέτω τὴν κεφαλὴν, (125) τὸν Χριστόν, ὁ μὲν πρακτικός, μηδὲν πίστεως καὶ ἀρετῆς προκρίνων, ὁ δὲ φυσικός, μηδένα τοῦ πρώτου λόγου ποιούμενος ἄλλον ἀνώτερον, ὁ δὲ θεολογικός, τὸν ὑπὲρ νόησιν καὶ γνῶσιν καθ' ὅτι οὖν μὴ σχηματίζων ταῖς διὰ τῶν ὄντων νοήσεσι. Καὶ πᾶσα γυνή, τούτεστιν ἕξις πρακτικοῦ ἢ (130) αἴσθησις φυσικοῦ ἢ σοφῆ διάνοια θεολογικοῦ νοός, κατακαλυπτέσθω τὴν κεφαλὴν, ἢ μὲν πρακτικὴ ἕξις, τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων ἐπικειμένην ἔχουσα τὴν τοῦ λόγου διάκρισιν, ἢ δὲ αἴσθησις, τὴν ἐπὶ τοῖς ὀρωμένοις ἐπιστημονικὴν τοῦ λόγου δύναμιν, ἢ δὲ διάνοια, τὴν (135) παντελῶς ἀναπόδεικτον τῶν ὑπὲρ νόησιν γνῶσιν».

L'interpretazione dell'uomo come intelletto e della donna come disposizione prosegue: infatti l'intelletto pratico (νοῦς πρακτικὸς) non preferisce nulla della fede e della virtù, l'intelletto naturale (νοῦς φυσικός) non considera nulla al di sopra del Logos; l'intelletto teologico (νοῦς θεολογικός) non schematizza in alcun modo le realtà esistenti, in quanto trascende le intellezioni e le conoscenze. La donna, invece, è la disposizione pratica (ἢ πρακτικὴ ἕξις) e quando è ben consolidata distingue le cose che si possono fare da quelle che non si possono fare; è sensazione-percezione sensibile (ἢ αἴσθησις), in quanto è la capacità della ragione di conoscere le realtà visibili; è pensiero (ἢ διάνοια), conoscenza totalmente indimostrabile delle realtà che trascendono l'intellezione.

<sup>918</sup> At 12,10.

<sup>919</sup> Traduciamo con la dicitura “legge dei sensi” il corrispettivo greco νόμος δερματίνος, che è tradotto da Giovanni Scoto, detto l'Eriugena, con il termine *lex pellicius* (in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 156), invece dallo studioso F. Vinel con l'espressione *loi épidermique* (in MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios I-XL*, vol. I, introduction et notes par J. C. Larchet et traduction par F. Vinel, Paris 2010, p. 285). Preferiamo tradurre in tal modo per richiamare l'operato di Erode che viene coerentemente spiegato nell'ἀπόκρισις della *QTh* XXIV. Erode Antipa era figlio di Erode il Grande, tetrarca (titolo inferiore a “re” ed “etnarca”) di Giudea e di

una prigione con una porta di ferro, in quanto è combattuto dalle pulsioni delle passioni e dal pensiero conforme alle passioni. Tuttavia l'intelletto con l'aiuto del *logos* della filosofia pratica può superare i posti di guardia, e arrivare alla *porta di ferro che conduce alla città*<sup>920</sup> vale a dire a quella condizione, ferma e intransigente, che combatte le percezioni sensibili dei sensi. Questa condizione consente al credente di attivare il *logos* della contemplazione naturale nello spirito, *logos* che spontaneamente tutela in tutta sicurezza le realtà intellegibili che sono coglibili dall'intelletto, libero dalla follia di Erode, che lo aveva relegato in prigione<sup>921</sup>.

Dall'ἀπόκρισις della *QTh* XXV emerge che la creazione, che è costituita da materialità e spiritualità, può essere colta dall'intelletto solo se quest'ultimo si allontana dalle percezioni sensibili che lo affasciano e lo seducono: infatti la contemplazione naturale (φυσική θεωρία) delle creature visibili presuppone la purificazione dai pensieri passionali<sup>922</sup>, secondo una specifica gradualità<sup>923</sup>. Essa avviene attraverso:

---

Maltace la Samaritana ed era fratello di Archelao e sposò Erodiade, moglie del fratello Filippo. Cfr. F. BRUCE, *Herod Antipas, Tetrach of Galilee and Perarea* in «The annual of Leeds University oriental Society» 5 (1963-1965), pp. 6-23.

<sup>920</sup> At 12,10.

<sup>921</sup> *QTh* XXIV 5-18, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 157:

«Ὁ πιστὸς κατὰ τὸν ἅγιον Πέτρον καὶ πρακτικὸς νοῦς, ὑπὸ Ἡρώδου κρατούμενος, τοῦ δερματίνου νόμου – δερμάτινος γὰρ ὁ Ἡρώδης ἐρμηνεύεται –, ὅπερ ἐστὶ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς, ὑπὸ δύο συγκλείεται φυλακὰς (1) καὶ μίαν πύλην σιδηρὰν, πολεμούμενος ἕκ τε τῆς τῶν παθῶν ἐνεργείας καὶ τῆς κατὰ διάνοιαν ἐπὶ τοῖς πάθεσι συγκαταθέσεως· ἄστινας καθάπερ φυλακὰς, ἡγουν εἰρκτὰς, διὰ τοῦ λόγου τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας ὡς δι' ἀγγέλου διαπεράσας, ἔρχεται ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρὰν, τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, τὴν πρὸς τὰ αἰσθητὰ λέγω τῶν αἰσθήσεων στερρὰν καὶ ἀπότομον καὶ δυσκαταμάχτητον σχέσιν· ἦν ὁ τῆς φυσικῆς ἐν πνεύματι θεωρίας διανοίγων λόγος, αὐτομτὶ πρὸς τὰ συγγενῆ νοητὰ λοιπὸν ἀφόβως τὸν νοῦν παραπέμπει, τῆς Ἡρώδου μανίας ἐλεύθερον».

*Scholium in Ibidem:*

«1. Φυλακὰς εἶπεν τὴν ἔξιν τῆς κακίας καὶ τὴν ἐνέργειαν – χαρακτήρ γὰρ τῆς ἔξεως ἡ συγκατάθεσις –, ὑφ' ἧς ὁ πονηρὸς ποιεῖν ἀγωνίζεται τοὺς ἁγίους, πύλην δὲ σιδηρὰν τὴν πρὸς τὰ αἰσθητὰ φυσικὴν τῶν αἰσθήσεων σχέσιν, ὧν, καθάπερ ἄγγελος, ἐξαιρεῖται τὸν ἀληθῶς πιστὸν ὁ τῆς πρακτικῆς γνώσεως λόγος».

Per “posti di guardie” la Scrittura intende, secondo il monaco, la disposizione malvagia e la forza con le quali il male spinge i Santi ad agire e intende “la porta di ferro” la relazione naturale delle sensazioni con le percezioni sensibili, che discostano la conoscenza pratica del vero credente del *logos*.

<sup>922</sup> Cfr. *QTh* LV 206-208, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 493.

<sup>923</sup> Questa gradualità contemplativa, presente nelle *Quaestiones ad Thalassium*, richiama quella esposta negli *Ambiguum ad Iohannem* 10 in *PG* 91, 1108A-1205C, incentrato sul binomio tra azione e contemplazione ovvero sulla realtà umana nel suo rapporto con il divino. Massimo chiarisce che solo la ragione e la contemplazione attuano la filosofia, in quanto quest'ultima non è

- la conoscenza di se stessi, con cui l'uomo si percepisce composto di facoltà percettive e appetitive e di facoltà razionali<sup>924</sup>;
- la conoscenza degli altri uomini, della loro essenza spirituale e dei loro *logoi* esistenziali, analogamente come immagini di Dio, in cui hanno il principio e il fine<sup>925</sup>;
- la contemplazione degli esseri invisibili, ovvero gli angeli<sup>926</sup>;
- la contemplazione della Provvidenza e del giudizio di Dio<sup>927</sup>.

---

né indipendente né contrapposta a loro (cfr. *PG* 91, 1109B). Dopo aver fornito una forbita spiegazione delle parti costitutive dell'anima (cfr. *PG* 91, 1112 A-D), specifica che i moti dell'anima sono determinati dall'intelletto, dalla ragione e dai sensi: il loro movimento va dal basso verso l'alto (cfr. *PG* 91, 1112D-1113B) proprio come l'ascesa che l'uomo può compiere in analogia alla discesa di Dio per mezzo dell'incarnazione (cfr. *PG* 91, 1113C-D). Ai fini del nostro ragionamento ricordiamo il riferimento di Massimo ai cinque modi di contemplazione, diversi rispetto alla fonte evagriana (cfr. *PG* 91, 1133A-1136B). Infatti, secondo il santo monaco, la contemplazione riguarda la sostanza, il movimento, la differenza, la mescolanza e la posizione: le prime tre "categorie" consentono una certa conoscenza di Dio a differenza delle altre due che riguardano la vita umana e la sua connessione al creatore. L'origine di questa divisione in cinque modi è sconosciuta ma alcuni studiosi ritengono che siano una trasposizione delle categorie platoniche, presenti nel *Sofista* (cfr. 254d-255c), quali essere, quiete e moto, identità e alterità cfr. L. THUNBERG, *Microcosm and mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, pp.72 e ss.

<sup>924</sup> Cfr. *QTh* XXXII, in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 225 e 227.

<sup>925</sup> Cfr. *QTh* LX 123-130, in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 79 e 81.

<sup>926</sup> Cfr. *QTh* XI 6-11, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 89:

«Ὁ μὲν ἀκριβῆς περὶ τούτων λόγος τοῖς ἀποστολικοῖς τὴν διάνοιαν μόνοις ἔστω τετηρημένος, τοῖς ἀμέσως παρὰ τοῦ λόγου διδαχθεῖσι τὴν τε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς οὐσι σοφῆς προνοίας τὴν ἀγαθὴν καὶ δικαίαν διεξαγωγὴν, οἷα μηδὲν ἑαυτῶν καὶ τοῦ λόγου κατὰ νοῦν ἀφεῖσι κωλυτικὸν διατείχισμα».

In questa *quaestio* Talassio si chiede della sorte passata, presente e futura degli angeli caduti. L'argomento risulta difficile da affrontare, in primo luogo, perché si tratta di esseri di cui l'uomo non può avere alcuna conoscenza naturale, in secondo luogo perché la speculazione sugli angeli è considerata spiritualmente non sempre accessibile.

<sup>927</sup> Secondo il monaco diventano *spinosi* i pensieri che riguardano la generazione dei corpi (τοὺς λογισμοὺς περὶ τῆς τῶν σωμάτων γενέσεως), e diventano *cardi* i pensieri aridi, che riguardano l'intenzionalità e il giudizio propri delle realtà incorporee (περὶ τῶν ἀσωμάτων προνοίας τε καὶ κρίσεως), come *erba* invece, la naturale contemplazione, dopo aver purificato spiritualmente la ragione, cfr. *QTh* V 31-35, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p.67: «Καὶ πάλιν τοὺς ἀνατέλλοντας ἐν αὐτῇ δίκῃν ἀκανθῶν λογισμοὺς περὶ τῆς τῶν σωμάτων γενέσεως καί, ὡσπερ τριβόλους, τοὺς περὶ τῶν ἀσωμάτων προνοίας τε καὶ κρίσεως περισκελεῖς λογισμοὺς ἀποκαθαίρων τῷ λόγῳ, τὴν φυσικὴν, ὡσπερ χόρτον, δρέπεται (35) πνευματικῶς θεωρίαν».

Inoltre cfr. *QTh* XXXV 34-37, in *Ibidem*, p. 241; *QTh* LIII 27-28, in *Ibidem*, p.431; *QTh* LIV 238-240, in *Ibidem*, p.457 e cfr. *QTh* LXIV 830-831, in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 239.

Bisogna, inoltre, precisare che la Provvidenza e il Giudizio divino hanno dimensioni diverse: infatti la Provvidenza è a livello cosmologico quella forza che consente a Dio di dirigere ogni essere da lui creato (cfr. *QTh* LV 242-244, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 495 e cfr. *Amb. ad Io.* 10 in *PG* 91, 1188 D - 1189 B e 1133D); invece, il Giudizio divino è quella capacità per cui ogni cosa creata, congiunta ai suoi *logoi*, conserva la legittimità, inviolata e immutabile, della sua identità

Di conseguenza la contemplazione naturale delle realtà intellegibili necessita la purificazione di ogni traccia di sensibilità, ovvero di ogni immaginazione sensibile: infatti, spiega il monaco, ogni volta che coloro che abbandonano la disposizione pratica o la scienza contemplativa sono destinati ad essere puniti con sanzioni adeguate come gli abitanti della Giudea e di Gerusalemme. L'episodio biblico di 2 Re 2-23, poco prima menzionato e spiegato nella *QTh* XXVI, che descrive il momento in cui il re della Giudea e di Gerusalemme è consegnato al re d'Assiria, è spiegato da Massimo il Confessore come il momento in cui l'intelletto contemplativo e gnostico (ὁ θεωρητικὸς νοῦς καὶ γνωστικός) può imparare, a partire dalla sofferenza, a filosofare (φιλοσοφεῖν) piuttosto che a concentrarsi con estrema futilità su ciò che non è. Ogni uomo, pertanto, essendo a conoscenza delle sue azioni, si impegna a evitare consapevolmente e volontariamente le azioni errate e peccaminose per mezzo dell'azione della grazia, che consente alla propria disposizione razionale di esercitare la virtù e la conoscenza<sup>928</sup>.

Nella *QTh* XLVIII Talassio chiede delucidazioni riguardo all'episodio biblico 2 Cro 26,9<sup>929</sup>, secondo cui Ozia, re della Giudea, aveva fortificato torri nel deserto e scavò numerose cisterne. Secondo Massimo chi riesce a costruire nel deserto, come Ozia, è colui che è stato capace di separare le sensazioni dalle passioni e che ha disgiunto l'anima dalla relazione con le sensazioni, in modo da frenare l'operato del diavolo contro l'intelletto. In questo modo Ozia riesce a costruire nel

---

naturale a seconda di come il creatore abbia giudicato e formato ogni cosa (cfr. *Amb. ad Io.* 10 in *PG* 91, 1136A). La Provvidenza e il Giudizio divino vengono considerati, dunque, la sintesi di tutti gli esseri creati in Dio in *QTh* LX 38-40, in in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 75 e *QTh* LXIII 439-450, in in *Ibidem*, p. 173.

<sup>928</sup> *QTh* XXVI 55-78, in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 175 e 177:

«Ὅταν οὖν οἱ τὴν Ἰουδαίαν καὶ τὴν Ἱερουσαλήμ οἰκοῦντες (55), τουτέστι τὴν πρακτικὴν ἔξιν ἢ τὴν θεωρητικὴν ἀπειληφότες ἐπιστήμην, πρὸς τὴν ἀνθρώπων ταύτας μετέρχονται δόξαν, ἥθη μὲν ἀρετῶν τῷ φαινομένῳ τρόπῳ σκιαγραφοῦντες, λόγους δὲ σοφίας καὶ γνώσεως μόνον λαλοῦντες δίχα τῶν κατὰ δικαιοσύνην ἔργων, καὶ τὸν ὡς ἐπ' ἀρετῆ καὶ (60) γνώσει τοῖς ἄλλοις ἐπιδείκνυνται τύφον, εἰκότως τοῖς πρέπουσι παραδίδονται πόνους, διὰ τοῦ πάσχειν τὴν ἀγνοηθεῖσαν αὐτοῖς ἐκ τῆς ματαίας οἰήσεως ταπεινοφροσύνην μεταμανθάνοντες· (...). Διὰ τοῦτο τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ ὁ βασιλεὺς παραδίδεται τῷ βασιλεῖ τῶν Ἀσσυρίων, τουτέστιν ὁ θεωρητικὸς νοῦς καὶ γνωστικὸς πρὸς τιμωρίαν ἐκδίδεται τῷ διαβόλῳ, πόνους αὐτῷ δικαίως ἐπάγοντι καὶ συμφοράς, (70) ἵνα μάθῃ πάσχων περὶ καρτερίας μᾶλλον καὶ πόνων ὑπομονῆς φιλοσοφεῖν ἢ διακενῆς τοῖς οὐκ οὔσιν ὑπερηφάνως ἐμματαιάζειν. Πᾶς οὖν ἀνεχόμενος ἐκουσίως ἐκ τῆς τῶν αὐτῷ πεπραγμένων συναισθήσεως δέξασθαι τὰς ἐπιπόνους τῶν (75) ἀκουσίων ἐπιφορὰς πειρασμῶν μετὰ τῆς δεούσης εὐχαριστίας οὐκ ἐξοικίζεταί τῆς κατ' ἀρετὴν καὶ γνώσιν ἔξωός τε καὶ χάριτος».

<sup>929</sup> 2 Cro 26: «9. Ozia costruì torri in Gerusalemme alla porta dell'Angolo e alla porta della Valle e sul Cantone e le fortificò. 10. Costruì anche torri nella steppa e scavò molte cisterne perché possedeva numeroso bestiame nella pianura e nell'altipiano; aveva campagnoli e vignaioli sui monti e sulle colline, perché egli amava l'agricoltura».

deserto, ovvero nella contemplazione naturale, opinioni solide sugli esseri come le torri, sfugge e non ha paura dei demoni che depredano il deserto, o meglio di quella condizione in cui l'intelletto viene sedotto attraverso la sensibilità e portato nelle tenebre dell'ignoranza non riuscendo a maturare un'opinione pia<sup>930</sup>.

Nelle due ἀποκρίσεις delle *QTh* XXVI e XLVIII il monaco Massimo esplicita che chi abbandona la contemplazione naturale, come gli abitanti della Giudea e di Gerusalemme, non possiede né le virtù né la conoscenza, allo stesso modo colui che è riuscito a distinguere le sensazioni dalle passioni, Ozia, può contemplare gli esseri visibili e invisibili in modo da poter costruire torri in un deserto, ovvero in modo da poter costruire opinioni pie dopo aver contemplato le realtà intellegibili. In un piano noetico, dunque, l'uomo ha la possibilità di rendersi immune dal tentativo malvagio dei demoni che cercano di traviarlo e corromperlo<sup>931</sup>.

La contemplazione naturale, dunque, non equivale a tutta la vita spirituale dell'uomo neppure a tutta la conoscenza a cui è possibile giungere. Infatti, oltre alla contemplazione rivolta agli esseri sensibili, ricordiamo che la seconda forma

---

<sup>930</sup> *QTh* XLVIII 194-205, in *Ibidem*, p. 341:

«Καὶ κατίσχυσε καὶ ὠκοδόμησε πύργους ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐλατόμησε λάκκους πολλοὺς. Ὁ τῶν παθῶν ἐξηλώσει ἀνηθείς τὰς αἰσθηθεῖς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων σχέσεως τὴν ψυχὴν ἀποδιαστείλας κατίσχυσεν ἀποτειχίσαι τὴν γενομένην τοῦ διαβόλου πρὸς τὸν νοῦν διὰ μέσων τῶν αἰσθήσεων εἴσοδον, καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὴν ἔρμον, φημί δὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν, οἰονεὶ πύργους ἀσφαλεῖς τὰς εὐσεβεῖς περὶ τῶν ὄντων ὠκοδόμησε δόξας· ἐν αἷς ὁ καταφεύγων οὐ φοβεῖται (17) τοὺς κατὰ τὴν ἔρμον ταύτην, λέγω δὲ τὴν φύσιν τῶν ὀρωμένων, ληστεύοντας δαίμονας καὶ πλανῶντας τὸν νοῦν διὰ τῆς αἰσθήσεως καὶ πρὸς ἀγνοίας κατασύροντας ζόφον».

*Scolium* in *Ibidem*, p. 349:

«17. Ὁ τὴν εὐσεβῆ περὶ ἕκαστον δόξαν κτησάμενος οὐ δέδοικε τοὺς διὰ τῶν φαινομένων τοὺς ἀνθρώπους πλανῶντας δαίμονας».

<sup>931</sup> *QTh* XLIX 104-119 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 357:

«Διὸ φησιν Ἐζεκίας· μὴ ἔλθῃ βασιλεὺς Ἀσσοὺρ καὶ εὗρη ὕδωρ πολὺ καὶ κατισχύση, ὡσανεὶ ἔλεγεν ὁ διαγνωστικὸς νοῦς ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς τῶν παθῶν ἐπαναστάσεως· “παυσώμεθα τῆς φυσικῆς θεωρίας (9) καὶ μόνῃ προσχωρήσωμεν τῇ προσευχῇ καὶ τῇ κατὰ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν κακοπαθείᾳ τοῦ σώματος -ὄν τῆς μὲν προσευχῆς ἢ εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ἄνοδος τοῦ βασιλέως ἔφερε τύπον, τῆς δὲ σωματικῆς κακοπαθείας ἢ τοῦ σάκκου περιβολήμητος τοῖς τῶν αἰσθητῶν νοήμασι συνεισβάλλῃ κακούργως λαθῶν ὁ πονηρὸς τὰ πάθη δημιουργεῖσθαι (10) περὶ τὰς ἐπιφανείας τῶν ὀρατῶν, στάσιν λαμβανούσης διὰ τῆς μέσης αἰσθήσεως τῆς περὶ τὰ νοητὰ πορθῆσαι τὴν πόλιν, τουτέστι τὴν ψυχὴν, καὶ εἰς Βαβυλῶνα, λέγω δὲ τὴν τῶν παθῶν σύγχυσιν, κατασύρη».

*Scolium* in *Ibidem*, p. 371:

«9. Οὐ δεῖ, φησίν, τὸν μὴ καθαρθέντα παθῶν φυσικῆς ἄπτεσθαι θεωρίας διὰ τὰς εἰκόνας τῶν αἰσθητῶν δυναμένας τυπῶσαι πρὸς πάθος τὸν νοῦν τοῦ μὴ τελείως ἀπαλλαγέντος παθῶν. 10. Ὁ κατὰ τὴν φαντασίαν ταῖς ἐπιφανείαις τῶν αἰσθητῶν ἐναπομένων διὰ τὴν αἴσθησιν νοῦς ἀκαθάρτων γίνεται παθῶν δημιουργός, διὰ θεωρίας πρὸς τὰ συγγενῆ νοητὰ μὴ διαβαίνων».



di contemplazione è quella della lettera della Sacra Scrittura. Così come la contemplazione naturale si eleva oltre l'apparenza degli esseri viventi, allo stesso modo la contemplazione della Scrittura cerca di elevarsi oltre la parola scritta<sup>932</sup>.

La parola della Santa Scrittura, anche se ammette una semplice limitazione quanto alla *lettera*, che si riferisce ai tempi dei fatti narrati, quanto invece allo *spirito*, nelle contemplazioni delle cose intellegibili, rimane del tutto non demarcata. E nessuno esiterà di trovare questo inaccettabile, sapendo bene come Dio, colui che ha parlato, è per natura incircoscivibile; piuttosto è necessario crederci simile a lui e alla parola a lui detta, se si vuole seguire attentamente il consiglio della Scrittura. Infatti se Dio (1) è colui che ha parlato ed che è per natura incircoscivibile, necessariamente la parola da lui detta è incircoscivibile. Per questo motivo dopo aver contemplato spiritualmente i fatti accaduti genericamente (...) e determinati da un esito avvenuto storicamente, ammiriamo la sapienza dello Spirito Santo che scrisse, come cioè abbia reso conforme e atto a ciascuno che ne partecipi del genere umano la ragione (ἡ διάνοια) delle cose scritte, affinché chiunque lo voglia possa diventare discepolo della parola divina (...). Chi vuole gnosticamente accogliere nell'anima la Sacra Scrittura secondo Cristo, deve esercitarsi operosamente anche nell'interpretazione dei nomi, che può mostrare a partire da sé il completo significato delle cose scritte, nel caso in cui gli sta a cuore la corretta comprensione (ἡ κατανόησις) di esse. E non deve, invece, secondo il modo giudaico degradare la sublimità dello spirito con il corpo e ridurre alla corruttibilità delle cose che penetrano nelle promesse divine e inviolabili dei beni intellegibili, come fanno alcuni tra noi che si dichiarano cristiani. Essi (2) si sono attribuiti falsamente per mezzo di inganni l'appellativo che trae origine da Cristo, in quanto rinnegato tutta la forza, percorrendo una strada contraria a Cristo così come in breve mostrerò con prosiegua del discorso. Infatti, d'accordo con i misteri che nessuna ragione può capire, perciò è venuto Dio facendosi uomo ovvero per adempiere spiritualmente la legge svuotando la lettera e per stabilire e manifestare la forza vivificatrice di essa, cioè della legge, eliminando il potere di morte. Dunque, ciò che ha potere di morte nella legge, secondo

---

<sup>932</sup> Il monaco sostiene che la parola della Sacra Scrittura presenta sempre le realtà intellettuali, ovvero la possibilità di «pervenire alla verità attraverso i racconti storici» (cit. *QTh* IV 11-13, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 61: «ἵνα τὸν ἡμέτερον νοῦν διὰ τῶν ιστορουμένων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ὀδηγήσῃ τῶν νοουμένων»). Non intende chiarire nell'atto contemplativo l'apporto dell'esegesi biblica, in quanto l'interesse del monaco è sempre rivolto al significato spirituale della lettera, in cui, appunto, è celata la verità più nascosta. Infatti la lettura *ad litteram* della Scrittura è indicativa di un tempo storico a differenza di una lettura allegorica che risulta efficace nella vita di chiunque e in ogni momento (cfr. *QTh* L 51-54 e 202-211, in *Ibidem*, pp. 381 e 391).

il divino Apostolo, è la lettera, così come ciò che ha la forza vivificatrice per se stesso nella legge è lo spirito. Infatti dice: “*La lettera uccide, lo spirito invece vivifica*”<sup>933</sup>. Chiaramente, dunque, costoro hanno scelto la parte avversa a Cristo ed hanno ignorato tutto il mistero della sua incarnazione, non solo sotterrando nella lettera la capacità di comprendere razionalmente (ή διάνοια) e non volendo riconoscere di essere immagine e somiglianza di Dio (3), ma di voler essere terra, secondo la condanna, e di tornare alla terra (...). Per loro c'è da rammaricarsi perché consentono ai giudei di avere conferma per la loro incredulità. Ma noi lasciamo che siano costoro come vogliono e torniamo alla Scrittura, cominciando con l'interpretazione dei nomi la ricerca spirituale del verso proposto<sup>934</sup>.

<sup>933</sup> Cit. 2 Cor 3,6.

<sup>934</sup> *QTh* L 9-70 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 379-383:

«Ὁ τῆς ἀγίας γραφῆς λόγος, κἄν εἰ δέχεται περιγραφὴν κατὰ τὸ γράμμα, τοῖς χρόνοις τῶν ἱστορουμένων πραγμάτων συναπολήγων, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα ταῖς τῶν νοουμένων θεωρίας μένει διαπαντὸς ἀπερίγραφος. Καὶ μηδεὶς πρὸς τοῦτο δυσανασχετῶν ἀπερίγραφος· ᾧ μᾶλλον εὐοικεῖναι τὸν ὑπ' αὐτοῦ λαληθέντα λόγον πιστεῦναι χρὴ τοὺς γνησίως κατακοῦναι τοῦ βουλήματος τῆς γραφῆς βουλομένους. Εἰ γὰρ θεὸς (1) ὁ λαλήσας ἐστίν, οὗτος δὲ κατ' οὐσίαν ἀπερίγραφος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ λαληθεὶς ὑπ' αὐτοῦ λόγος ἐστὶν ἀπερίγραφος. Οὐκοῦν τὰ συμβάτα τυπικῶς (...) καὶ λαβόντα πέρας τὴν τότε τῶν ἱστορουμένων ἔκβασιν πνευματικῶς θεωρήσαντες, θαυμάσομεν τὴν σοφίαν τοῦ γράψαντος ἀγίου πνεύματος, πῶς ἐκάστῳ τῶν μετεληφότων τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀρμόζουσιν ἔθετο καὶ προσήκουσαν τὴν τῶν παρόντων καὶ λυομένων τῆς ἀρετῆς ἰσοστάσιον γενέσθαι (...). Ἐπειδὴ δὲ χρὴ τὸν γνωστικῶς πρὸς ψυχὴν τὴν ἀγίαν γραφὴν κατὰ Χριστὸν ἐκδεχόμενον ἀσκηθῆναι φιλοπόνως καὶ τῶν ὀνομάτων τὴν ἐρμηνείαν, αὐτόθεν δυναμένην ὅλην τὴν τῶν γεγραμμένων σαφηνίσαι διάνοιαν, εἴπερ μέλει αὐτῷ τῆς ἀκριβοῦς τῶν γεγραμμένων κατανοήσεως, ἀλλ' οὐκ ἰουδαϊκῶς πρὸς σῶμα καὶ γῆν κατάγειν τὸ ὕψος τοῦ πνεύματος καὶ τὰς θείας καὶ ἀκεράτους τῶν νοητῶν ἀγαθῶν τῆ φθορᾶ τῶν παρερχομένων περιγράφειν ἐπαγγελίας, καθὼς τινες (2) τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων Χριστιανῶν ὑπειληφότες λελήθασιν, ψευδώνυμον ἑαυτοῖς τὴν ἀπὸ Χριστοῦ προσηγορίαν ἐπιφημίζοντες, ἧς δείκνυνται παντελῶς ἠρνημένοι δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν δύναμιν, καὶ τὴν ἐναντίαν τῷ Χριστῷ προδήλως ὀδεύουσιν, ὡς δεῖξει κατ' ἐπιτομὴν ὁ λόγος <...>. Εἰ γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων μυστηρίων, ὧν οὐκ ἂν τις ἐφίκοιτο λόγος, καὶ εἰς τοῦτο γενόμενος ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἦλθεν, ἵνα πληρώσῃ τὸν νόμον πνευματικῶς ἐν τῇ καταργήσει τοῦ γράμματος, καὶ τὸ ζωοποιῶν αὐτοῦ, φημί δὲ τοῦ νόμου, στήσι τε καὶ φανερόν καταστήσι τῇ περαιοῦσιν τοῦ ἀποκτένοντος - τὸ δὲ ἀποκτένον τοῦ νόμου κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολόν ἐστι τὸ γράμμα, ὡσπερ καὶ τὸ ζωοποιὸν τοῦ νόμου κατ' αὐτὸν τὸ πνεῦμα ἐστὶ· φησὶ γὰρ τὸ μὲν γράμμα ἀποκτένει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ (2 Co 3,6) -, διαρρήδην ἄρα τὴν ἀντίπαλον τῷ Χριστῷ μοῖραν ἀνείλοντο καὶ τὸ πᾶν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως ἠγνόησαν μυστήριον οἱ μόνῳ τῷ γράμματι κατορύξαντες τῆς σφῶν διανοίας τὴν δύναμιν καὶ οὐκ ἐθέλοντες εἶναι κατ' εἰκόνα θεοῦ (3) καὶ ὁμοίωσιν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ γῆν εἶναι, κατὰ τὴν ἀπειλήν, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσεσθαι, διὰ τῆς ὡς πρὸς γῆν τὸ γράμμα σχέσεως, τοῦ πρὸς οὐρανόν, λέγω δὲ τὸ πνεῦμα, εἰς ἀέρα, τουτέστι τὸν νοερὸν φωτισμόν, ἐν νεφέλαις, ταῖς ὑψηλαῖς δηλαδὴ θεωρίαις, εἰς ἀπάντησιν ἀρπαγῆναι τοῦ κυρίου καὶ οὕτως πάντοτε σὺν αὐτῷ εἶναι διὰ τῆς γνώσεως προτιμῶντες. Ὑπὲρ ὧν ἄχθεσθαι μὲν δίκαιον, ἀφόρητον ζημίαν ἐξ ἀγνοίας ὑπομενόντων τὴν τῆς ἀληθείας ἐκπτώσιν, λυπεῖσθαι δέ, ὡς πολλὰς εἰς βεβαίωσιν ἀπιστίας τοῖς Ἰουδαίοις ἀφορμὰς παρεχόντων. Ἀλλ' ἡμεῖς ἐκείνους ἐάσαντες ὡς θέλουσιν ἔχοντας, πρὸς ἑαυτοὺς καὶ τὸν λόγον ἐπανέλθωμεν, τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ προκειμένου κεφαλαίου πνευματικῆς ἐρεῦνης ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐρμηνείας ποιησόμενοι».

### *Scholia*

1. Significa che Dio, per essenza, non rientra sotto il dominio della nostra conoscenza, così anche il suo *logos* può essere compreso dalla nostra conoscenza.
2. Coloro che, alla maniera ebraica, applicano la comprensione letterale, ha detto, intendono il mondo in vista dei beni immortali, ignorando i beni naturali dell'anima.
3. Colui che nutre l'*immagine del cielo*, ha detto, è ansioso di seguire costantemente lo Spirito della Sacra Scrittura, in cui si trova il modo di preservare l'anima, in virtù e conoscenza; ma colui che nutre l'*immagine della Terra*<sup>935</sup> è interessato solo alla lettera, che prende consistenza nel culto sensibile del corpo, producendo passioni<sup>936</sup>.

Massimo, nella *QTh L*, prima di spiegare i versetti 2 Co 32, 20-21, inizia la sua ἀπόκρισις con questa lunga digressione per giustificare che cosa intenda per contemplazione della Scrittura. L'incircoscrivibilità e, dunque, la trascendenza, della parola di Dio e la sua attualizzazione spirituale consentono di carpire oltre il significato universale di quanto fu scritto dallo Spirito, anche il modo in cui la parola di Dio può risultare comprensibile per l'uomo, nonostante la contrapposizione della lettura cristiana e di quella giudaica. Infatti chi si definisce cristiano deve necessariamente rinunciare alla lettera per cercare lo Spirito attraverso quella contemplazione che abbia per oggetto l'intelligibile. Nella Scrittura, dunque, è possibile distinguere la lettera (τὸ γράμμα), che rappresenta la molteplicità sensibile, dalla narrazione (ἡ ἱστορία) e da quanto è stato scritto (τὰ γραφέντα). Solo lo spirito (τὸ πνεῦμα) riesce a differenziare la lettera dalla scrittura, cogliendo il significato (τὸ σημαίνόμενον) per mezzo della ragione (ἡ διάνοια) di quanto è intellegibile (τὰ νοηθέντα).

---

<sup>935</sup> Cfr. 1 Co 15,49.

<sup>936</sup> *Scholia in Ibidem*:

«**1.** Ὅτι, καθάπερ ὁ θεὸς κατ' οὐσίαν οὐχ ὑποπέπτωκε γνώσει, οὕτως οὔτε ὁ λόγος αὐτοῦ γνώσει τῇ καθ' ἡμᾶς περιλαμβάνεται. **2.** Οἱ μόνω τῷ γράμματι προσδήσαντες ἰουδαϊκῶς τὴν διάνοιαν, φησίν, κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον ἐκδέχονται, τὰς ἐπαγγελίας τῶν ἀκηράτων ἀγαθῶν, ἀγοοῦντες τὰ κατὰ φύσιν τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ. **3.** Ὁ τὴν εἰκόνα φορέσας τοῦ ἐπουρανίου, φησίν, τῷ πνεύματι διὰ πάντων ἐπεσθαι σπεύδει τῆς ἀγίας γραφῆς, ἐν ᾧ δι' ἀρετῆς καὶ γνώσεως ἢ τῆς ψυχῆς ὑπάρχει συντήρησις· ὁ δὲ τὴν εἰκόνα φέρων τοῦ χοικοῦ τὸ γράμμα μόνον περιέπει, ἐν ᾧ ἡ κατ' αἰσθησιν πρὸς σῶμα λατρεία συνέστηκεν, τὰ πάθη δημιουργοῦσα».

La contemplazione naturale e la contemplazione della Scrittura sono in grado di raggiungere Dio, il *Logos* incarnato nei *logoi* degli esseri e dei *logoi* della Scrittura<sup>937</sup>. Infatti la Scrittura può essere paragonata alla sacra oliva che deve essere spremuta nel frantoio per produrre il santo olio dello spirito<sup>938</sup>, in quanto è indispensabile e al contempo provvisoria, proprio come la candela che si consuma per alimentare una fiammella<sup>939</sup>; in definitiva, la Scrittura risulta una tappa fondamentale per il cammino di perfezione dell'uomo perché in essa Dio si rivela attraverso il progressivo identificarsi della lettera con lo spirito: da ciò consegue la necessità di indagare e approfondire i versetti biblici.

La contemplazione, dunque, è il frutto di una sinergia tra le facoltà umane<sup>940</sup> e la grazia dello Spirito Santo<sup>941</sup>: infatti essa garantisce la ricostituzione dell'immagine di Dio nell'uomo, come la «somma bellezza conforme all'immagine»<sup>942</sup>.

Il monaco, pertanto, ha inteso indagare la problematicità della morale prestando una viva attenzione ai problemi esistenziali dell'uomo (come la lotta

---

<sup>937</sup> Massimo spiega che chi va a tentoni (cfr. Att 17,27) non può fare e vero e proprio discernimento, a differenza di chi possiede gnosticamente i simboli della creazione e contempla scientificamente la natura apparente degli esseri: infatti costui discerne la Scrittura, la creazione e se stesso: la Scrittura secondo la lettera e lo spirito, la creazione secondo il *logos* e la sua manifestazione, se stesso secondo l'intelletto e la sensazione. Se unisce alla Scrittura lo spirito, alla creazione il *Logos*, e se stesso all'intellezione, unendo indissolubilmente l'una all'altra queste cose, trova Dio in quanto lo riconosce nell'intelletto, nel *logos* e nello spirito.

Cfr. *QTh* XXXII 16-26, in *Ibidem*, p. 225:

«Ἐπειδὴ τοίνυν ἴδιον τοῦ ψηλαφῶντος ἡ διάκρισις ἐστίν, ὁ τὰ νομικὰ σύμβολα γνωστικῶς ἐπερχόμενος καὶ τὴν φαινομένην τῶν ὄντων φύσιν ἐπιστημονικῶς θεώμενος, διακρίνων τὴν γραφὴν καὶ τὴν κτίσιν καὶ ἑαυτὸν, τὴν μὲν γραφὴν εἰς γράμμα καὶ πνεῦμα, τὴν δὲ κτίσιν εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν, ἑαυτὸν δὲ εἰς νοῦν καὶ αἴσθησιν, καὶ τῆς μὲν γραφῆς τὸ πνεῦμα, τῆς δὲ κτίσεως τὸν λόγον, ἑαυτοῦ δὲ τὸν νοῦν λαβῶν καὶ ἀλλήλοις ἀλύτως ἐνώσας, εὖρε θεόν, ὡς ἐπιγνοῦς, καθὼς δεῖ καὶ δυνατόν ἐστίν, τὸν θεὸν τὸν ἐν νῷ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι (...).»

<sup>938</sup> Cfr. *QTh* LXIII 261-286 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 161 e 163.

<sup>939</sup> Cfr. *QTh* LXIII 286-298 in *Ibidem*, p. 163.

<sup>940</sup> Il monaco equipara la lettera della Scrittura al corpo umano cfr. *QTh* LXV 265, 360, 596 in *Ibidem*, p. 267-289 e alla carne cfr. *Amb. ad Io.* 21, in *PG* 91 1245 C.

<sup>941</sup> Ricordiamo che la Scrittura nella *Mystagogia* è considerata l'immagine dell'uomo: infatti il *Vecchio Testamento* rappresenta il corpo, il *Nuovo* l'anima, lo spirito e l'intelletto, così come il contenuto storico rappresenta il corpo, invece il senso delle scritture e lo scopo verso cui l'intelletto è orientato rappresentano l'anima. Cfr. *Myst.* in *PG* 91, 683A-B. Inoltre il monaco ritiene la Scrittura opera dello Spirito Santo (cfr. *Amb. ad Ioh.* 10,18 in *PG* 91, 1129 C), che può essere compresa con occhi dell'intelligenza (cfr. *QTh* XVII 63-64 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 113). L'oscillazione dei termini "spirito" e "intelletto" non è sintomo di una contraddizione in quanto l'intelletto, durante la contemplazione, è quanto più vicino allo spirito vista la sua possibilità di poter contemplare le realtà intellettuali.

<sup>942</sup> *QTh* LIII 92, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 435:

«εἶναι τὸ ἀκρότατον κατ'εἰκόνα κάλλος».

contro il peccato). Egli, inoltre, considera il momento contemplativo sulla base di una concezione filosofica articolata e sistematica: la contemplazione, che può riferirsi alla natura o alla Scrittura, può cogliere esteticamente la bellezza del creato, filosoficamente l'essere e religiosamente Dio. Essa è un atto semplice d'intuizione della verità al quale si accompagna il godimento che deriva da tale percezione. Per cogliere l'essenza divina, occorre passare dalla vita pratica alla contemplazione, ovvero compiere un cammino che conduce verso l'autentica Verità, che è appunto Dio e il suo Verbo Incarnato. Tale cammino presuppone innanzitutto che l'uomo impari a padroneggiare le passioni in quanto solo in questo modo egli si può distaccare dalla dimensione pratico-utilitaristica per giungere alla dimensione contemplativa. In questa prospettiva Massimo, erede della tradizione classica, rivaluta l'esercizio della virtù con cui l'uomo riesce a diventare padrone di se stesso.

Inoltre occorre tener presente il modo in cui il monaco sottolinea come l'anima sia vincolata alla necessità, alla somma di contingenze in cui ciascuno di noi è in ogni istante inserito. Per liberarsi da questo condizionamento occorre una radicale ascesi, la quale prevede un percorso di conoscenza e distacco dalla molteplicità, la quale ci determina come soggetti personali, poiché il molteplice è l'estrinsecazione dei legami particolari. Mediante la contemplazione più elevata si giunge ad una conoscenza più autentica e profonda<sup>943</sup>, che può essere completa solo con la conoscenza dei misteri divini, in altri termini per il tramite della *teologia*.

---

<sup>943</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 30, in *PG* 91, 1273 B.

### 1.3 Terzo gradino: la *theologia*

Definita dal monaco come la conoscenza e l'illuminazione della Santa Trinità - Padre, Figlio e Spirito Santo<sup>944</sup> - la *θεολογία* appare come il termine ultimo della contemplazione naturale in quanto consente la conoscenza delle energie divine, presenti nella creazione e accessibili all'intelletto<sup>945</sup>.

Il monaco, che come è stato messo in luce anche dalla contemporanea ricerca scientifica, ha partecipato a diverse controversie cristologiche<sup>946</sup>, si affida sempre alla combinazione tra teologia e contemplazione, su cui si fonda la vita spirituale. La teologia, in effetti, riveste un ruolo cardine nell'orientamento della vita cristiana e in particolare nel percorso ascetico. Massimo descrive l'autentica natura del sapere teologico nei seguenti termini:

E così, come col *sudore del volto*, nel modo scientifico della comprensione secondo la gnosi, (Adamo) mangia il pane incorruttibile della teologia, il solo realmente vivo e che conserva l'incorruttibilità della generazione di coloro che ne mangiano. *La terra*, dunque, poiché porta giustamente nutrimento, è (rappresenta) la purificazione del cuore mediante la filosofia pratica, *il fieno* è la scienza delle cose create per contemplazione naturale, *il pane* infine è la verace mistagogia secondo la teologia<sup>947</sup>.

<sup>944</sup> Cfr. *QTh* XL 36-39, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 269.

<sup>945</sup> Il monaco Massimo definisce la teologia come il gradino successivo alla contemplazione naturale in:

*QTh* XIII 20-31, in *Ibidem*, p. 95.

*QTh* XVI 53-56, in *Ibidem*, p. 107.

*QTh* LI 7-17, in *Ibidem*, p. 395.

*QTh* LX 63-83, in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 77.

<sup>946</sup> Cfr. M. SIMONETTI (a cura di), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1990; J. C. LARCHET, *La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises non chalcédoniennes: problèmes theologiques et ecclésiologiques en suspens*, in «Le messager orthodoxe» 134 (2000), pp. 3-103; M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg 2007; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451); 2/2: Rezeption und Widerspruch (451-518); 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Freiburg 1979-2002.

<sup>947</sup> *QTh* V 36-44, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 67:

«Καὶ οὕτως, ὡς ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου, τῷ ἐπιστημονικῷ τῆς διανοίας κατὰ τὴν γνῶσιν τρόπον τὸν ἀφθαρτον τῆς θεολογίας ἄρτον ἐσθίει, τὸν μόνον ὄντως ζωτικόν, καὶ τῶν ἐσθιόντων αὐτὸν συντηροῦντα πρὸς ἀφθαρσίαν τὴν γένεσιν. Γῆ τοίνυν ἐστίν, (40) καλῶς ἐσθιομένη, ἢ διὰ πράξεως τῆς καρδίας κάθαρσις, χόρτος δὲ ἢ κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐπιστήμη τῶν γεγονότων, ἄρτος δὲ ἢ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθῆς μυσταγωγία».

Mentre l'intelletto ama la teologia mistica, che prega o profetizza con il capo coperto, vale a dire quando accede all'inconoscibilità delle segrete contemplazioni, che insegna e avvia gli altri alla teologia per mezzo del capo, se ha una qualche forma di intellesione quando avviate o avvia il Logos che trascende l'intelletto, in quanto copre ogni realtà nota, ciò che è semplice e al di là di tutta l'intellezione mentre avrebbe visto senza occhi, spogliato di ogni concetto e della conoscenza, egli, il Logos, il vero Dio, conoscendo (14) sapientemente come le privazioni riguardo la verità su Dio, affermano Dio in qualsiasi modo, rimuovendo completamente gli esseri<sup>948</sup>.

#### *Scholium*

**14.** Quando affermiamo la divinità, come dice, la immaginiamo allo stesso modo degli esseri, come causa creatrice; quando la neghiamo in rapporto agli esseri, non concepiamo contemporaneamente gli esseri rispetto alla causa in quanto deve affermare la verità, di nessun rapporto con gli esseri questo rapporto attraverso il quale abbiamo naturalmente messo in relazione due realtà che sono correlati. E così il buon teologo rende ignaro, superando la base della vera conoscenza di Dio, ciò che è del tutto impensabile<sup>949</sup>.

Massimo descrive la teologia come una componente essenziale della vita di ogni cristiano<sup>950</sup>. Essa è lo studio di Dio, creatore *ex nihilo*, che viene distinto sul piano metafisico-onotologico dal mondo e viene considerato un Dio che richiede venerazione e timore, che sa essere crudele e impietoso, ma nello stesso tempo anche buono e misericordioso, visto che la sua connotazione essenziale è quella di

---

<sup>948</sup> *QTh XXV* 105-117, in *Ibidem*, p. 165:

«Καὶ πᾶς νοῦς μυστικῆς γενόμενος ἐραστὴς θεολογίας, προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων, τουτέστι ταῖς ἀδύτοις ἐμβατεύων ἀγνώστως θεωρίας ἢ διδάσκων καὶ μυσταγωγῶν ἄλλους πρὸς θεολογίαν, εἴ τινα μορφήν σχοίη νοήσεως, τὸν ὑπὲρ νόησιν λόγον μυσταγωγούμενος ἢ μυσταγωγῶν, κατασχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, τὸν ἀπλοῦν καὶ ὑπερέκεινα πάσης νοήσεως ὑποθεῖς τι τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων, δέον πάσης αὐτὸν γυμνὸν ἐννοίας καὶ γνώσεως ἀνομμάτως ὄραν τὸν ἀληθῆ θεὸν λόγον, γινώσκοντα (14) σαφῶς ὡς ἐπὶ θεοῦ μᾶλλον αἰ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθεύουσι, ποσῶς μνηύουσαι τὴν θεῖαν θέσιν διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελοῦς ἀφαιρέσεως».

<sup>949</sup> *Scholium* in *Ibidem*, p. 171:

«**14.** Ὄταν τὸ θεῖον καταφάσκωμεν, φησίν, συνεπινοοῦμεν μὲν αὐτὸ τοῖς οὖσιν, ἀλλ' ὡς αἰτίαν ποιητικὴν· ὅταν δὲ τῶν ὄντων αὐτὸ παντελῶς ἀποφάσκωμεν, οὔτε κατ' αἰτίαν αὐτὸ συνεπινοοῦμεν τοῖς οὖσιν, ὅτι μηδεμίαν, ἀληθῶς εἰπεῖν, ἔχει πρὸς τὰ ὄντα σχέσιν, καθ' ἣν τὴν ἐπ' ἄμφοῖν ὧν ἐστὶ σχέσις ἔννοιαν ἅμα συναναφέρειν πεφύκαμεν. Οὐκοῦν ὁ καλὸς θεολόγος τὴν καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσίαν θέσιν γνώσεως ἀληθοῦς ποιεῖται τοῦ θεοῦ τὸ παντελῶς ἀνεπνόητον».

<sup>950</sup> Cfr. H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Monaco 1959 e cfr. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York 1979, tra. it. L. Perrone, Genova 1984.

*padre*, termine che implica una duplice valenza semantica, vale a dire normativa ed anche protettiva verso i suoi figli<sup>951</sup>.

La teologia, dunque, è la conoscenza relativa al divino: è conoscenza intellettuale esprimibile su Dio e allo stesso tempo naturale poiché è il risultato delle facoltà conoscitive. Infatti il monaco spiega nelle *Centuriae de caritate*:

Quando hai intenzione di conoscere la teologia, non ricercare le ragioni che sono proprie a Lui: infatti una mente umana e neppure quella di coloro che sono dopo di Lui (gli angeli) non le può trovare, ma per quanto sia possibile, indaga le ragioni di quanto gli riguarda, cioè quelle (ragioni) intorno all'eternità, all'infinito, alla bontà, alla sapienza e alla potenza ordinatrice, provvidente e giudice degli esseri. Tra gli uomini, infatti, è un grande teologo chi ricerca le ragioni di queste<sup>952</sup>.

La teologia, di cui parla il monaco, è connessa nella maggior parte dei casi alla mistagogia, con le espressioni «teologia mistica»<sup>953</sup>, «mistagogia teologica»<sup>954</sup>, «conoscenza mistica»<sup>955</sup>, che rimandano necessariamente ai Padri Cappadoci e allo Pseudo-Dionigi. La teologia ascetica e mistica ha come oggetto la perfezione della vita cristiana, il cui fine ultimo per il monaco è l'ascesi; è la scienza dei santi, in quanto spiega che cosa sia la santità e quali siano i mezzi per acquisirla, ed al contempo ha il compito di formare lo spirito degli uomini in considerazione del fatto che conduce le anime alla perfezione della vita soprannaturale.

Con il termine generico *teologia* viene indicato quella forma di conoscenza che rende possibile cogliere la perfezione intrinseca della creazione<sup>956</sup>. I due

---

<sup>951</sup> Massimo, richiamandosi a Gregorio di Nazianzo e a Dionigi Areopagita, specifica che la sostanza di Dio è preclusa alla nostra conoscenza: infatti è possibile coglierne sapienza, bontà o potenza ed esperire la sua esistenza nel creato. Cfr. *Cap. de car.* I 100 in *PG* 90, 984 A; II 27 in *PG* 90, 992 C; IV 7 in *PG* 90, 1049 B; cfr. *Th. Oec.* I 48, in *PG* 90, 1100 D e cfr. *Amb ad Io.* 34 in *PG* 91, 1288 B.

<sup>952</sup> *Cap. de car.* II 27, in *PG* 90, 992 C:

«κζ'. Θεολογεῖν μέλλων, μὴ τοὺς κατ'αὐτὸν ζητήσης λόγους· οὐ μὴ γὰρ εὖρη ἀνθρώπινους νοῦς, ἀλλ'οὐδ' ἄλλου τινὸς τῶν μετὰ Θεόν· ἀλλὰ τοὺς περὶ αὐτὸν, ὡς οἶόν τε, διασκόπει, οἶον τοὺς περὶ αἰδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Οὗτος γὰρ ἐν ἀνθρώποις μέγα θεολόγος, ὁ τούτων τοῦς λόγους κἂν ποσῶς ἐξευρίσκων».

<sup>953</sup> Cfr. *QTh* XXV 103, in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 165.

<sup>954</sup> Cfr. *QTh* XL 36-37, in *Ibidem*, p. 269.

<sup>955</sup> Cfr. *QTh* III 39, in *Ibidem*, p. 57.

<sup>956</sup> Cfr. P. N. ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983 e ID., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Cinisello Balsamo 1990; V. LOSSKY, *La teologia*



aggettivi, “mistico” e “mistagogico”, alludono a quella parte della scienza teologica che tende alla pura contemplazione e alla via ascetica<sup>957</sup>.

La teologia si declina in forme diverse a seconda delle specifiche definizioni, ma presuppone comunque il superamento della contemplazione naturale grazie alla conoscenza degli esseri e dei loro *logoi*. Basti pensare all’interpretazione dell’apparizione di Cristo sul monte Tabor<sup>958</sup>, negli *Ambigua ad Iohannem*, in cui il monaco spiega che la luminosità del volto rappresenta simbolicamente la *teologia apofatica*, quella degli abiti e la comparsa di Mosè (la provvidenza) e di Elia (giudizio) rappresenta la *teologia catafatica*<sup>959</sup>. Dio, monade ineffabile e divina<sup>960</sup>, è definito in modo apofatico “totalmente privo di quantità” (παντελῶς ἄποσος), “totalmente privo di qualità” (παντελῶς ἄποιος), “del tutto senza dimensioni” (ἀδιάστατος πάντη), “del tutto infinito” (πάντη ἄπειρος), “del tutto immobile” (πάντη ἀκίνητος), “totalmente imprincipiato” (παντελῶς ἄναρχος), “del tutto ingenerato” (ἀγέννητος πάντη), “totalmente senza relazione” (παντελῶς ἄσχετος), “assolutamente ineffabile e in conoscibile” (παντάπασιν ἄρρητός τε καὶ ἄγνωστος)<sup>961</sup> ed è “infinite volte infinitamente (...) al di là di tutto” (ἀπειράκις ἀπείρως (...) ἐπέκεινα πάντων)<sup>962</sup>. Allo stesso modo Dio è definito in modo catafatico<sup>963</sup> come “causa creante” (ποιητικὸν αἴτιον)<sup>964</sup>,

---

*mistica della chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1990 e G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano 2003.

<sup>957</sup> Cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Milano 1999; G. PENCO, *Il monachesimo*, Milano 2000; F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003 e ID., *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Città del Vaticano 2009.

<sup>958</sup> Cfr. Mt 17, 1-8; Mc 9, 2-8; Lc 9, 28-36.

<sup>959</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1168 A. L’episodio biblico viene ricordato anche in *Cap. de car.* I, 10 in *PG* 90, 984 A. Non facciamo riferimento puntuale alla teologia apofatica e catafatica assunta completamente dallo Pseudo Dionigi perché discusso già altrove (cfr. V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano 1974, pp. 168-178).

<sup>960</sup> *QTh* LV in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 489: «θεία καὶ ἄρρητος μονὰς».

<sup>961</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1168 A-B.

<sup>962</sup> *QTh* LXIII in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 159.

<sup>963</sup> Il monaco Massimo usa spesso per connotare l’essenza divina parole composte da ὑπέρ e diversi aggettivi come ὑπεράγαθος (cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1137 B), ὑπερδύναμος (cfr. *Th. Oec.* I 4, in *PG* 90, 1084 C), ὑπερούσιος (cfr. *Th. Oec.* I 4, in *PG* 90, 1084 C e II 1, in *PG* 90, 1125 A), ὑπέρσοφος (cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1192 A), ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι (cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1180 B), ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα (cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1153 B), πάσης οὐσίας ... ὑπερέκεινα (cfr. *Th. Oec.* I 2, in *PG* 90, 1084 A). Allo stesso modo unisce il pronome personale αὐτὸ a sostantivi che indicano il τί ἐστὶ dell’essenza divina come αὐτοαγαθότης (cfr. *Cap. de car.* III 27, in *PG* 90 1025 A), αὐτοβουλή (cfr. *QTh* XXVIII in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 205), αὐτογνώσις/αὐτοεπιστήμη (cfr. *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1177 A), αὐτοδικαιοσύνη (cfr. *QTh* LIX

“creatore del divenire” (γενεσιουργός)<sup>965</sup>, “sapienza di sé” (αὐτοσοφία)<sup>966</sup>, “sussistenza di sé” (αὐτούπαρξις)<sup>967</sup>, “ragione di se stesso” (αὐτολόγος)<sup>968</sup>.

Il monaco Massimo concepisce la θεολογία non solo come scienza del divino ma come l'unica conoscenza che possa cogliere la Trinità nel creato. Grazie alla contemplazione naturale, con cui ha inizio il processo di spiritualizzazione, il cristiano può giungere alla comprensione della Scrittura, che gli consentirà non solo di vincere le proprie passioni ma di unirsi con Dio, scopo dell'intero procedimento ascetico<sup>969</sup>. Riprendendo il primo capitolo della *Mystica Theologica* dello Pseudo Dionigi<sup>970</sup>, il monaco esplicita che Dio è radicalmente trascendente nel suo essere così come rispetto ad ogni forma di conoscenza a lui relativa<sup>971</sup>: infatti non può essere raggiunto né con la sensibilità, né con la ragione, né con l'intelletto, né con la conoscenza, né attraverso ciò che è conosciuto, ciò che è pensato, ciò che è detto, né attraverso il sensibile e ciò che si percepisce<sup>972</sup>. Secondo questi assunti il monaco dichiara la conoscenza di Dio come una conoscenza “al di sopra dell'intelletto”, in quanto il pensiero che è in principio unico si fa via via molteplice<sup>973</sup>. Infatti esso prende una forma diversa in base agli oggetti sensibili e intellegibili a cui si riferisce, e per giungere a Dio necessita del superamento della varietà dei pensieri fino a giungere ad un pensiero senza forma: esso, dunque, necessita, in altri termini, di ritornare alla condizione originaria del

---

in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 65), αὐτοδύναμις (cfr. *Amb. ad Io.* 7, in *PG* 91, 1073 B), αὐτοκίνησις (cfr. *Ibidem*), αὐτοουσία (cfr. *QTh* XLIV in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 301).

<sup>964</sup> Cfr. *Ep.* VI in *PG* 91, 429 C.

<sup>965</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 15 in *PG* 91, 1217 C.

<sup>966</sup> Cfr. *Cap. de car.* III 27 in *PG* 90 1025 A.

<sup>967</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>968</sup> *QTh* XXVIII 47 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 205.

<sup>969</sup> *Cap. de car.* II 26 in *PG* 90, 992 B:

«Κς'. Πραχτικὴν μὲν ὁ νοῦς κατορθῶν εἰς φρόνησιν προκόπτει· θεωρητικὴν δὲ εἰς γνῶσιν. Τῆς μὲν γὰρ ἔστιν εἰς διάκρισιν ἀρετῆς καὶ κακίας φέρειν τὸν ἀγωνιζόμενον· τῆς δὲ, εἰς τοὺς περὶ ἄσωμάτων καὶ σωμάτων λόγους ἄγειν τὸν μέτοχον. Τῆς δὲ θεολογικῆς χάριτος τοτηνικαῦτα καταξιούται, ὁπηνίκα τὰ προειρημένα πάντα διὰ τῶν τῆς ἀγάπης πτερῶν διαπεράσας καὶ ἐν Θεῷ γενόμενος, τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον διὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀνθρωπίνῳ νῷ δυνατὸν, διασκοπήσει».

<sup>970</sup> Cfr. *Prolog.* 74-77, in *Ibidem*, p. 21.

<sup>971</sup> Cfr. *QTh* XXV 105-108 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 165; *QTh* LVI 151-152 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 13; *QTh* LIX 101-102 in *Ibidem*, p. 51 e cfr. *QTh* LXIII 323-324 in *Ibidem*, p. 165.

<sup>972</sup> *QTh* XXV 59-61 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 161: «οὐκ αἴσθησιν οὐ λόγον οὐ νοῦν οὐ νόησιν οὐ γνῶσιν οὐ γινωσκόμενον οὐ νοοῦμενον οὐ λεγόμενον οὐκ αἰσθητὸν οὐκ αἰσθανόμενον».

<sup>973</sup> Cfr. *Th. Oec.* II 5 in *PG* 90, 1128 A.

pensiero unico e semplice, che è nella condizione di unirsi a Dio<sup>974</sup>. In realtà l'intelletto è l'unico vero protagonista per l'unione con l'essenza divina<sup>975</sup>, in quanto rimane la dimensione unificatrice tra Dio e l'uomo<sup>976</sup>.

L'intelletto si avvia all'unione con Dio, quando, diventando passivo, l'intelletto *non produce* più alcuna conoscenza, ma piuttosto *riceve* coscienza e godimento spirituale da Dio<sup>977</sup> che può essere venerato solo con il silenzio in quanto solo il silenzio celato nel mistero risulta ricchissimo di parole<sup>978</sup>.

---

<sup>974</sup> Massimo riadatta il concetto di trascendenza appreso dalla lezione areopagita con l'espressione αἰσθάνεσθαι ὑπὲρ αἰσθησιν (cfr. *Th. Oec.* 2,74 in *PG* 90, 1169 A) proprio per indicare quel tipo di pensiero senza forma che può giungere a possedere il proprio oggetto ultimo e l'esperienza di esso solo andando oltre la relazione tra senso e spirito. L'esperienza (πεῖρα) è proprio al di là di questa relazione tra il sensibile e l'intelligibile ma è necessario chiarire che per "esperienza" si intende quel sapere pienamente realizzato che si raggiunge nel momento in cui si coglie il concetto. Cfr. *QTh* LX 87-93 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 77 e 79:

«Πεῖραν δὲ λέγω αὐτὴν τὴν κατ'ἐνέργειαν γινώσκω τὴν μετὰ πάντα λόγον ἐπιγινωμένην, αἰσθησιν δὲ αὐτὴν τοῦ γνωσθέντος τὴν μέθεξιν τὴν μετὰ πᾶσαν νόησιν ἐκφαινομένην. Καὶ τοῦτο τυχὸν μυστικῶς διδάσκων ὁ μέγας ἀπόστολός φησιν· εἴτε προφητεῖαι, παύσσονται, εἴτε γνώσεις, καταργηθήσονται, περὶ τῆς ἐν λόγῳ κειμένης καὶ νοήμασι γνώσεως δηλονότι φάσκων».

<sup>975</sup> *Cap. de car.* I 10 in *PG* 90, 964 A:

«Ὅταν τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν Θεὸν ὁ νοῦς ἐκδημῇ, τότε οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τινὸς τῶν ὄντων παντάπασιν ἐπαισθάνεται. Ὑπὸ γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ ἀπαίρου φωτὸς καταλαμπόμενος, ἀναισθητεῖ πρὸς πάντα τὰ ὑπ'αὐτοῦ γεγονότα, καθάπερ καὶ ὁ αἰσθητὸς ὀφθαλμὸς πρὸς τοὺς ἀστέρας, τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος».

<sup>976</sup> Cfr. *Amb. ad Iohan.* 10, 3 in *PG* 91, 1113 B.

<sup>977</sup> *Prol.* 69-88 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 21:

«(...) καὶ μάλιστα πρὸς ὑμᾶς γε τὸν λόγον ποιούμενος τοὺς γνωστικούς ὄντως καὶ (70) ἀκριβεῖς τῶν θεῶν θεάμονας καὶ τῶν παθῶν διαβάνας τὴν ὄχλησιν καὶ τὴν ὄλην παρελθόντας σχέσιν τῆς φύσεως καὶ τῶν καθηκόντων κεκτημένους τὸν λόγον ἡγεμόνα καὶ δικαστὴν δικαιοτάτον, καὶ τὸν νοῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ κρεῖττον ἀνοησίας εἰς τὸν ἐνδότατον τῆς θείας ἀφθελγίας (75) καταστήσαντας τόπον, ἔνθα μόνης ἐστὶν ἀγνώστως εὐφροκαταστήσαντας τόπον, ἔνθα μόνης ἐστὶν ἀγνώστως εὐφροσύνης θείας ἀντιλαμβάνεσθαι, τὴν τῶν ἀξιουμένων αὐτῆς πείραν μόνην ἐχούσης τοῦ οἰκείου μεγέθους διδάσκαλον, καὶ διὰ τοῦτο μόνης χρῆζοντας μικρᾶς περὶ τῶν ζητουμένων ἐμφάσεως προδεικτικῆς τοῦ παμφαοῦς κάλλους τῶν (80) ἐμφερομένων τοῖς θεοῖς λογίοις μυστικῶν θεαμάτων καὶ τῆς ἐπ' αὐτοῖς πνευματικῆς μεγαλονοίας, εἴπερ καὶ τοῦτο θεμιτὸν ἐμοὶ πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν, τοὺς ἄλλας ἤδη τῆς γῆς καὶ φῶς τοῦ κόσμου, κατὰ τὸν κυριακὸν λόγον, διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν πολλὴν χύσιν τῆς γνώσεως γεγεννημένους (85) καὶ τὴν ἐν ἄλλοις σηπεδόνα τῶν παθῶν τρόποις ἀρετῶν ἐκκαθαίροντας καὶ τὴν ἄγνοιαν, ψυχῆς ὑπάρχουσαν τύφλωσιν, τῷ τῆς γνώσεως φωτὶ καταναγάζοντας».

<sup>978</sup> *QTh* LXV 466-475 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 279 e 281:

«Τὸ δὲ σάββατον τελεία παθῶν ἐστὶν ἀπραξία καὶ τῆς περὶ τὰ πεποιημένα καθολικῆ τοῦ νοῦ παῦλα κινήσεως καὶ πρὸς τὸ θεῖον τελεία διάβασις διάβασις· ἐν ᾧ τὸν δι'ἀρετῆς καὶ γνώσεως κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀφικόμενον οὐ δεῖ, καθάπερ ξύλα, τὴν οἰανοῦν παντελῶς ὕλην ἐξαπτικὴν ἐνθυμεῖσθαι παθῶν, οὔτε μὴν φύσεως τὸ παράπαν ἀναλέγεσθαι λόγους, ἵνα μὴ πάθειν ἠδόμενον ἢ φύσεως ὄροις μετρούμενον κατὰ τοὺς Ἑλληνας τὸν θεὸν δογματίζωμεν, ὄνπερ ἡ τελεία μόνη κέκραγε σιγῇ καὶ ἡ παντελής καθ'ὑπεροχὴν ἀγνωσία παρίστησιν».

Il richiamo al silenzio è ricorrente nell'opere di Massimo: cfr.

*Amb. ad Io.* 10, 22 in *PG* 91, 1149 B;

*Ibidem* 10, 26 in *PG* 91, 1153 C;

*Ibidem* 10, 43 in *PG* 91, 1193 D;

*Ibidem* 15 in *PG* 91, 1220 B;

Un'attenzione particolare, inoltre, merita il rapporto che intercorre tra la scienza teologica e la sacra scrittura, che nelle *Quaestiones ad Thalassium* assume un significato centrale. Contenendo direttamente la vera e propria “parola di Dio”, il testo sacro necessita di una raffinata interpretazione per Talassio, rappresentante della comunità monastica africana, il quale chiede continui chiarimenti di diversi passi che talora appaiono criptici, talora contraddittori. Massimo, per rispondere ai dubbi e alle perplessità di Talassio, propone articolate interpretazioni allegoriche dei passi biblici. Basti pensare all'interpretazione di matrice origeniana della vicenda di Giona: la fuga per mare di Giona, che si sottrae al comando divino affidatogli da Jahvè, è intesa come l'emblema della condizione dell'uomo nel suo vagare senza sosta lontano da Dio<sup>979</sup>. In Massimo gli spunti di riflessione esegetica sono molteplici e intrecciati fra loro, così da costruire un'ampia sintesi della precedente tradizione interpretativa; il monaco, proponendo il principio ermeneutico di Gregorio Magno secondo cui *Scriptura crescit cum legente*<sup>980</sup>, ritiene che la parola di Dio è simile a *un grano di senape*, “piccola” prima d'essere coltivata, ma non appena messa a cultura abbraccia il significato di tutti gli esseri creati.

La questione concernente l'interpretazione delle Scritture, che è di ordine teologico, filosofico e linguistico, può essere sintetizzata proprio alla luce

---

*Ibidem* 17 in PG 91, 1228 A;

*Ibidem* 20 in PG 91, 1241 B;

*Op. theol. et pol.* 20 in PG 91, 229 A;

*Myst.* 4 in PG 91, 672 C;

*Th. Oec.* I 83, in PG 90, 1117 B.

<sup>979</sup> *QTh* LXIV 242-266 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 201 e 203:

«Ὁ γὰρ λόγος τῆς χάριτος διὰ πολλῶν πειρασμῶν πρὸς τὴν τῶν ἐθνῶν ἐκκλησίαν, ὡσπερ Ἰωνᾶς διὰ πολλῶν θλίψεων πρὸς Νινευὴ διαβὰς τὴν πόλιν τὴν μεγάλην, ἐπεισε τὸν βασιλεύοντα νόμον τῆς φύσεως ἐξαναστῆναι τοῦ θρόνου, τῆς προτέρας περὶ τὸ κακὸν δηλαδὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔξεως, καὶ περιελῆσθαι τὴν στολὴν αὐτοῦ, τὸν ἐπὶ τοῖς ἡθεσι λέγω τῆς κοσμικῆς δόξης ἀποθέσθαι τῦφον, καὶ περιβαλέσθαι σακκὸν, τὸ πένθος δηλαδὴ καὶ τὴν δυσχερῆ καὶ τραχεῖαν τῆς κακοπαθείας καὶ βίῳ τῷ κατὰ θεὸν πρέπουσαν ἀγωγῆν, καὶ καθίσει ἐπὶ σποδοῦ· σποδὸς ἐστὶν ἡ πτωχεία τοῦ πνεύματος, ἐφ'ἧς καθέζεται πᾶς εὐσεβῶς ζῆν διδασκόμενος καὶ τὴν μάλιστα τῆς συνειδήσεως ἔχων ἐπὶ τοῖς πλημμεληθεῖσιν αὐτὸν κατακίζουσαν. Καὶ οὐ μόνον τὸν βασιλέα πείθει πιστεῦσαι τῷ θεῷ κηρυττόμενος ὁ λόγος τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄνδρας, τοὺς συμπληροῦντας δηλαδὴ τὴν φύσιν ἀνθρώπων, ἕνα πληροφορῶν ὁμολογεῖν εἶναι, θεὸν τὸν πάντων ποιητὴν καὶ κριτὴν καὶ κηρύξαι πιστῶς, παρασκευάζων τὴν τελείαν δηλαδὴ τῶν προτέρων ἀποχὴν πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων, καὶ ἐνδύσασθαι σάκκους ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν, τὴν νεκρωτικὴν δηλαδὴ τῶν παθῶν κακοπάθειαν προθύμως μετελθεῖν· μικροὺς δὲ καὶ μεγάλους ἐνταῦθα κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον ὑπονοῶ κεκληῆσθαι τοὺς ἐν ἡττονι κακίᾳ καὶ μείζονι φωραθέντας ὑπὸ τοῦ λόγου».

<sup>980</sup> GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*/3, XX,1, Roma, Città Nuova, 1997 (Opere di Gregorio Magno I/3), p. 87.

dell'analisi delle *Quaestiones ad Thalassium*. La comprensione della Scrittura accresce la maturazione spirituale di colui che la legge e la interpreta, in quanto consente di avvicinarsi al divino. Si può dunque partire dall'assunto che interpretare è atto antropologico, insito cioè nella natura umana ed equivale a comprendere in profondità. La *lectio divina* è l'incontro di un individuo con Dio stesso che parla: la sua interpretazione presuppone un notevole grado di maturità spirituale e non può essere svincolata da una vita di asceti interamente orientata a Dio. Infatti non è un caso che il monaco Massimo interpreti il versetto biblico di Matteo «cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia»<sup>981</sup> come un invito alla ricerca della verità e di conseguenza ad una condotta di vita che sia conforme ad essa<sup>982</sup>.

Entro tale prospettiva, l'incarnazione stessa di Cristo e la consapevolezza del suo mistero che deriva dalla conoscenza della *θεολογία* acquistano un significato decisivo, poiché con esse non solo l'uomo vince il peccato e la morte, ma ha anche la possibilità di innalzarsi verso Dio più di ogni altra creatura, dopo essersi privato del corpo, tomba dello spirito<sup>983</sup>. L'antico dualismo tra anima e corpo, sebbene superato con il concetto di incarnazione, non è totalmente superato nel credente, in quanto la sensibilità che lo costituisce lo ostacola continuamente nel suo tentativo di raggiungere l'asceti. Infatti il peccato e il vizio sono sempre in agguato per turbare l'animo disposto volontariamente all'asceti.

Il percorso ascetico, quindi, risulta necessario per la liberazione dalla dimensione sensibile e per giungere alla vera e propria divinizzazione dell'anima: dopo aver ottenuto il pieno controllo di sé nell'ambito della *πρᾶξις*, il quale garantisce il raggiungimento delle due forme di conoscenza superiori, la *θεωρία* e la *θεολογία*, il credente può divinizzarsi in quanto immagine ontologica del divino. Più che una teologia e una teodicea, meramente astratte e speculative, troviamo nelle *Quaestiones ad Thalassium* l'esposizione di un concreto e intenso

---

<sup>981</sup> Mt 6,33.

<sup>982</sup> *QTh* XXXIV 14-19 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 235:

«Πλὴν ὁ κύριος, εἰπὼν ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, τουτέστι πρὸ πάντων τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας καὶ οὕτω τὴν τῶν καθηκόντων τρόπων ἐξάσκησιν, σαφῶς ἔδειξε περὶ μόνης τῆς θείας γνώσεως δεῖν ζητεῖν τοὺς πιστεύοντας καὶ τῆς αὐτῆν κοσμοῦσης διὰ τῶν ἔργων ἀρετῆς».

<sup>983</sup> Per l'influenza della filosofia neoplatonica sulla teologia bizantina cfr. P. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intellegible Universe in the philosophy of Plotin*, London 1982, pp. 64-80.

rapporto tra Dio e l'uomo: un rapporto in cui Dio attraverso la Parola nutre l'anima dell'uomo, che è immagine del suo creatore e pertanto a lui può ritornare secondo un procedimento ascetico. Conoscere la struttura ontologica del creato consente di comprendere in che modo sia possibile la divinizzazione, fine supremo dell'ascesi.

## 2. L'ascesi

Esplicitare come il monaco Massimo abbia finalizzato l'insegnamento spirituale contenuto nelle *Quaestiones ad Thalassium* al fine dell'ascesi, è l'obiettivo della seconda parte della presente ricerca. Dopo aver preso in considerazione nelle diverse ἀποκρίσεις nelle quali si delinea la prospettiva speculativa e teologica di Massimo, occorre prendere in considerazione un tema che è stato per lo più, con rare e pregevoli eccezioni, oggetto esclusivo della storia della spiritualità e della storia della teologia<sup>984</sup>. Un'ampia letteratura, caratterizzata da specifici orientamenti teologici, ha contribuito a fissare il significato del concetto di asceti sia in ambito latino sia in ambito orientale<sup>985</sup>.

In considerazione della finalità della presente ricerca, appare opportuno in primo luogo definire il concetto di "asceti". Il termine deriva dalla parola greca ἄσκησις, usato per indicare l'allenamento e l'esercizio, che gli atleti dovevano praticare per acquisire le abilità fisiche necessarie per la lotta. Successivamente, soprattutto a partire dalla filosofia cinica e stoica, il termine viene riferito all'educazione delle capacità spirituali, atte a consentire l'acquisizione delle virtù necessarie per dominare le passioni. Con l'avvento del Cristianesimo asceti viene usato come sinonimo di esercizio spirituale attraverso l'astensione da tutto ciò che allontana dalla dimensione spirituale, al fine di raggiungere una forma di diretta comunicazione con il divino<sup>986</sup>.

Nel presente contesto, il termine ἄσκησις va inteso nel senso di "esercizio spirituale" che ha come scopo il raggiungimento dell'esperienza mistica dell'unità

---

<sup>984</sup> Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1987; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955 e P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exercitien in der Antike*, München 1954.

<sup>985</sup> Rimandiamo alle voci del *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Tome III (1957), coll. 1002-1202; del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Tomo III (1976), coll. 530-548; del *Dictionnaire critique de Théologie*, publié sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris 1998, pp. 336-338 o, infine, del *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1990, pp. 793-806.

<sup>986</sup> Per una completa ricostruzione della storia dell'asceti la letteratura secondaria è molto vasta, pertanto, si segnalano gli studi che sono stati usati per questo tipo di ricerca, serviti soprattutto per distinguere l'asceti dalla mistica: cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Firenze 2015; M. TOTI, *Il lessico dell'asceti: alcune osservazioni sulla «psicologia spirituale» nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto* in «Historia religionum» 3 (2011), pp. 47-63; A. RIGO, *Mistici bizantini*, Torino 2008; P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, trad. it. A. M. Marietti, Torino 2005; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, trad. it. di M. Donadeo, Roma 1995.

profonda tra uomo e Dio. La segretezza, il silenzio, la quiete, a cui l'ascesi rimanda, rappresentano un "cammino di vita" in quanto l'esperienza del credente non è soltanto intellettuale: esse, che costituiscono il fine ultimo dell'esercizio ascetico, consentono allo spirito, la regione più alta dell'intelletto, di superare ogni forma di *differenza e determinazione*, così da poter raggiungere quella che Cusano chiamava *ablatio omnis alteritatis*. Non bisogna trascurare, inoltre, che la dimensione cristiana dell'ascesi si basa sull'assunto teologico secondo cui la salvezza viene da Dio attraverso Gesù Cristo<sup>987</sup>.

L'ascesi, sulla base del modo in cui viene delineata dal monaco Massimo, può essere definita come un esercizio alla teologia ascetica-mistica che, pur apparendo in qualche modo come un'attività prometeica, ha come scopo ultimo la perfezione della vita del credente. Quest'ultimo attraverso il dono dello Spirito Santo viene guidato a vivere non più nella schiavitù dell'*humana carnis*<sup>988</sup>, ma nella libertà che Dio ha donato all'uomo<sup>989</sup>. Non trascurando minimamente l'aspetto pneumatico dell'ascesi<sup>990</sup>, il monaco la ritiene comunque una lotta, una fatica e un esercizio spirituale continuo perché l'uomo peccatore, che è insito in ognuno, acquisti la libertà autentica<sup>991</sup>: perciò è esercizio di riconoscimento di se stessi<sup>992</sup> per una rinascita, o meglio per essere una nuova creatura in Cristo<sup>993</sup>.

---

<sup>987</sup> L'impossibilità a cui si fa riferimento è ascrivibile alla natura umana, la quale, in quanto sprovvista di perfezione, può raggiungere il divino solo per mezzo della grazia. Secondo Massimo la venuta dello Spirito Santo dal Padre attraverso il Figlio è inteso come dono o grazia nel mondo. Cfr. *QTh* LXII 150-155 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 155.

<sup>988</sup> Il monaco Massimo dichiara che con la parabola della dramma perduta, Cristo, pur velatamente, ha indicato ad un aspetto particolare della sua missione: recuperare l'immagine divina deturpata dal peccato. (*Ep.* XI in *PG* 91, 454 D: «Καὶ τὴν βασιλικὴν ἀνασώσασθαι εἰκόνα, ὑπὸ τὴν δυσωδεστάτην τῶν παθῶν κόπρον γεγεννημένην παραγεγονέναι, διὰ τῆς δραχμῆς παραβολικῶς παρηνίξατο».)

<sup>989</sup> 2 Cor 3,17: «dov'è lo Spirito del Signore, là è la libertà».

<sup>990</sup> Secondo il nostro autore lo Spirito Santo procede anche dal Figlio, tesi che comportò varie critiche da parte di Papa Teodoro I e di altri teologi che non ritennero il Figlio una causa dello Spirito Santo. Essi, infatti, partivano dal presupposto che il Padre è l'unica causa del Figlio secondo generazione e dello Spirito Santo secondo processione, cfr. *Op. theol. et pol.* X in *PG* 91,133 D-136 C. Per approfondire in che modo Massimo interpreti tale *quaestio* rimandiamo ai seguenti studi: cfr. J. C. LARCHET, *Personne et nature. La Trinité- Le Christ- L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris 2011; A. E SIECIENSKI, *The Filioque History of a doctrinal controversy*, Usa 2010; J. C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998; J. MEYENDORFF, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux* in «Russie et chrétienté» 2 (1950), pp. 158-178.

<sup>991</sup> Nell'*Ep.* XI (cfr. *PG* 91, 454-455) il monaco esplicita quanto sia caro a Dio la conversione degli uomini mediante un sincero pentimento dei peccati. Infatti il Verbo del Padre, con un atto di indicibile umiliazione si fece carne e si degnò di abitare tra noi: patì e disse tutto quello che era necessario per riconciliare noi uomini nemici e avversari di Dio Padre e richiamò di nuovo alla



Obiettivo del credente, dunque, è porsi consapevolmente *nel* mondo senza essere *del* mondo, è dedicarsi all'opera di santificazione dello Spirito che ci spoglia realmente e concretamente di ciò che eravamo per renderci somiglianti al Cristo. Il monaco Massimo cerca di riprodurre in vita l'insegnamento di Cristo, mediante l'ascesi che presuppone la liberazione dalle passioni, ed intende giungere ad una forma di unione con Dio, capace di far pervenire ad una santità evangelica<sup>994</sup>. L'ascesi spirituale per la comunità monastica, quindi, è da considerarsi sia come un percorso di affinamento e perfezione spirituale, sia come un insieme di specifiche pratiche spirituali e di istanze regolative in ambito religioso, sia individuali sia collettive<sup>995</sup>.

La presente analisi prosegue secondo due specifiche sezioni: la prima, *L'uomo espressione ontologica-metafisica del creato*, intende delineare l'impianto metafisico-ontologico della concezione del monaco in base alla quale il creato risulta determinato dalla presenza dei *logoi* divini; la seconda, *La divinizzazione*, mostra in quali termini secondo Massimo l'opera necessaria e salvatrice del Verbo incarnato possa essere raggiunta grazie alla pratica ascetica della θεῶσις.

Per comprendere a pieno la prospettiva del monaco Massimo, bisogna, in primo luogo, tener presente la tradizione spirituale alla quale il monachesimo bizantino ha attinto, che a sua volta ha contribuito a sviluppare<sup>996</sup>. Essa si fonda su un canone di testi di riferimento fondamentali e indispensabili, che ne

---

vita noi che ne eravamo stati esclusi. Il Verbo divino non solo guarì le nostre malattie con la potenza dei miracoli, ma prese anche su di sé l'infermità delle nostre passioni, pagò il nostro debito mediante il supplizio della croce, come se fosse colpevole, proprio lui che era innocente («Οἱ τῆς ἀληθείας κήρυκες, καὶ τῆς θείας χάριτος γενόμενοι λειτουργοὶ ὅσοι ἐξ ἀρχῆς μέχρις ἡμῶν κατὰ τοὺς ἑαυτῶν καιροὺς ἕκαστος τὸ σωτήριον ἡμῖν τοῦ Θεοῦ διεσάφησαν θέλημα, φασὶ, μηδὲν οὕτω Θεῶ εἶναι φίλον τε καὶ ἐράσιμον, ὥς ἡ ἐκ μετανοίας ἀληθοῦς ἐπ'αὐτὸν τῶν ἀνθρώπων ἐπιστροφή. Ὅπερ μάλιστα τῶν ἄλλων θεϊότερον ὑπάρχον δεῖξαι βουλόμενος ὁ θεαρχικὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Λόγος· μᾶλλον δὲ καὶ πρῶτον καὶ μόνον τῆς ἀπείρου ἀγαθότητος γνώρισμα, κατὰ τινὰ ἄρρητον συγκαταδάσεως τρόπον, διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὀμιλῆσαι ἠξίωσεν, ἐκεῖνα καὶ δράσας καὶ παθὼν καὶ εἰπὼν, δι' ὧν ἔδει ἡμᾶς, ἐχθροὺς ὄντας καὶ πολεμίους καταλλαγῆναι τῷ Θεῶ καὶ Πατρὶ, καὶ τῆς μακαρίας ζωῆς ξενωθέντας, πρὸς αὐτὴν πάλιν ἐπαναχθῆναι». cit. *Ibidem*, 454 A).

<sup>992</sup> Cfr. Mt 16,24.

<sup>993</sup> Cfr. Col 3,9-10.

<sup>994</sup> Per approfondimenti circa il monachesimo bizantino cfr. Cfr. G. PASINI, *Il monachesimo bizantino*, Milano 2004 e C. CAPIZZI, *La civiltà bizantina*, Milano 2001.

<sup>995</sup> Cfr. *Monachesimo orientale: un'introduzione*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2010; M. BIELAWSKI, *Il monachesimo bizantino*, Seregno 2003; A. C. LEOPARDI, *Lineamenti del monachesimo bizantino*, Palmi 1985.

<sup>996</sup> Cfr. C. CAPIZZI, *La civiltà bizantina*, Milano 2001, pp.75-76.

costruiscono la base, ma che sono al contempo anche i suoi prodotti più caratteristici: si tratta de *La vita di san Antonio* del vescovo Atanasio il Grande, delle raccolte di *Apoftegmata* e delle storie monastiche riportate da autori come Palladio, Socrate o Sozomeno<sup>997</sup>. Una buona parte delle vite dei monaci bizantini successive fanno riferimento a queste fonti, da cui attingono ispirazione, tanto che risultarono fondamentali la conoscenza e il pieno possesso delle *Regole* di Basilio il Grande, la comprensione degli scritti di Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, le opere di Giovanni Crisostomo o Doroteo di Gaza<sup>998</sup>. Occorre altresì rammentare che la riflessione teologica bizantina ascetica e mistica è nella sua intima essenza evagriana: infatti, nonostante la condanna del 553 d.C.<sup>999</sup>, Evagrio Pontico fu sempre tenuto in considerazione, riletto e rielaborato non solo da Giovanni Climaco ma soprattutto da Massimo il Confessore<sup>1000</sup>.

<sup>997</sup> Cfr. D. PAPACHRYSSANTOU, *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII e au XI e siècle* in «Byzantion» XLIII (1973), pp. 158-180 e cfr. ID., *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII e au X e siècle. Aspects internes et relations avec la société* in «Revue Bénédictine» CIII (1993), in particolare pp. 31-50, 90-116, 241-254, 273-288.

<sup>998</sup> Cfr. C. MANGO, *La civiltà Bizantina*, Roma - Bari 2013 e cfr. *The Oxford handbook of Byzantine studies*, ed. by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack, Oxford 2008; R. M. PARRINELLO, *Il monachesimo bizantino*, Roma 2012; G. PASINI, *Il monachesimo bizantino*, Milano 2004; M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000; J.J. NORWICH, *Bisanzio. Splendore e decadenza di un impero 330 - 1453*, Milano 2000; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. 1-5, ed. by J. Thomas - A. C. Hero, Washington D.C. 1998; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984; R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.

<sup>999</sup> L'imperatore Giustiniano (527-565 d.C.) si interessò personalmente alle questioni teologiche del suo tempo, a tal punto da compilare una lista di testi che ripercorrevano gli errori origeniani, tra cui quelli di Evagrio Pontico, che fu condannato alla *damnatio memoriae* dal Concilio di Costantinopoli nel 553 d.C. cfr. *Storia del Cristianesimo*, voll. II e III, Roma 2000- 2002; K. SCHATZ, *Storia dei Concili*, Bologna 1999; N. TANNER, *I Concili della Chiesa*, Milano 1999; J. MEYENDORFF, *Op. cit.*, pp. 82-86; K. BAUS, *Storia della Chiesa*, voll. II e III, Milano 1977; R.V. SELLERS, *The Council of Chalcedon: a Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.

<sup>1000</sup> Massimo nell'Ep. XV in PG 91, 544 D chiarisce di affermare solo ciò che gli è stato insegnato dai Padri a lui precedenti: «ἐμὸν μὲν οὐδὲν ἔρω παντελῶς·ὁ δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἐδιδάχθην, φημί, μηδὲν παραμείδων τῆς αὐτῶν ἐπὶ τούτοις διδασκαλίας».

## 2. 1 L'uomo espressione ontologica-metafisica del creato

L'esercizio ascetico, che è preceduto, per gradi dalla progressione nella *πρᾶξις*, alla *θεωρία* e, infine, alla *θεολογία*, acquista senso in considerazione del suo fine supremo che è il contatto con Dio. La conoscenza teologica definisce il rapporto uomo-Dio secondo due prospettive differenti, teocentrica e cristocentrica.

La prospettiva teocentrica considera la mediazione di Cristo in modo relativo o antropologico, ovvero interpreta l'Incarnazione in funzione della Redenzione, a differenza di quella cristocentrica, che definisce la presenza del divino nella persona umana a prescindere dall'apporto salvifico. La centralità della figura del Cristo determina necessariamente la dialettica uomo-Dio ed al contempo quella Dio-uomo, in quanto ne costituisce la chiave ermeneutica per l'interpretazione complessiva della storia della salvezza<sup>1001</sup> o dell'intero disegno divino descritto nei testi sacri, e riconosciuto dalla tradizione<sup>1002</sup>.

Cristo risulta, per il santo monaco, un punto focale in quanto la sua incarnazione ha reso accessibile ciò che per l'uomo è inaccessibile per natura, ovvero il raggiungimento dell'eternità e della contemplazione di Dio. In Massimo il Confessore le dimensioni ontologica e cristologica si intersecano<sup>1003</sup>: infatti rispondere all'interrogativo sull'umanità di Gesù Cristo significa al contempo

---

<sup>1001</sup> Il lavoro filosofico dei Padri Cappadoci ha contribuito dogmaticamente al dibattito sulla natura e sulle persone della santa Trinità. Infatti essi hanno distinto nella formulazione triadologica le espressioni della unità (*ousia*) dalle caratteristiche ogni persona (*pròsopon* o *hypòstasis*). Cfr. C. BONFANTE, *I Padri Cappadoci e la trinità. Piste per una rilettura* in «Nuova umanità» XXIV (2002) 140, pp. 197-218.

<sup>1002</sup> Lo scopo dell'incarnazione è la salvezza del genere umano, in quanto l'uomo continuava ad avanzare verso la sozzura, spinto dalle diverse passioni della carne ad avvilitare la vita. cfr. *Liber ascet.* in PG 90, 912 A: «Πλὴν λέγω σοι, ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἡ ἡμετέρα ἦν σωτηρία».

<sup>1003</sup> *Myst.* in PG 91, 676B-C:

«Ἴν' ἐγὼ μάθω, τίς ὁ τῆς ἀδούσης καὶ τῆς ἀδομένης δεκάδος ὁ λόγος, καὶ πῶς δεκάδι δεκάς μυστικῶς ἐνούμενη τε καὶ συναπτομένη, Ἰησοῦν μὲν τὸν ἐμὸν Θεὸν καὶ Σωτῆρα συμπληρωθέντα δι' ἐμοῦ σωζομένου, πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγει τὸν αἰεὶ πληρέστατον καὶ μηδέποτε ἑαυτοῦ ἐκστῆναι δυνάμενον, ἐμὲ δὲ τὸν ἄνθρωπον θαυμαστῶς ἑαυτῷ ἀποκαθίστησι, μᾶλλον δὲ Θεῷ, παρ' οὗ τὸ εἶναι λαβὼν ἔχω, καὶ πρὸς ὃν ἐπείγομαι, πόρρωθεν τὸ εἶναι προσλαβεῖν ἐφιέμενος. Ὅπερ ὁ γινῶναι δυναθεῖς, ἐκ τοῦ παθεῖν τὰ λεγόμενα εἴσεται πάντως γνωρίσας ἤδη κατὰ τὴν πείραν ἐναργῶς τὸ οἰκεῖον ἀξίωμα, πῶς ἀποδίδεται τῇ εἰκόνι τὸ κατ' εἰκόνα, πῶς τιμᾶται τὸ ἀρχέτυπον, τίς τοῦ μυστηρίου τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἡ δύμανις, καὶ ὑπὲρ τίνος Χριστὸς ἀπέθανε· πῶς τε πάλιν ἐν αὐτῷ μείναι δυνάμεθα, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, καθὼς εἶπε, καὶ πῶς ἐστὶν εὐθύς ὁ λόγος τοῦ Κυρίου, καὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πίστει. Ἀλλ' ἐπανάγωμεν πρὸς τὸν εἰρμὸν τοῦ λόγου τὸν λόγον, τούτοις περὶ τούτων ἀρκεσθέντες».

riflettere sulla natura dell'uomo<sup>1004</sup>. Per i Padri e per tutta la tradizione cristiana, Cristo assume la natura umana per divinizzarla, orientandola e al contempo garantendone la salvezza. Per poter comprendere appieno tale prospettiva, occorre tener presente che, in base ad essa, Cristo assume la natura umana non la persona umana e la sua espressione in terra è la Chiesa, di cui tutti noi, in quanto uomini, siamo chiamati ad essere membra. La Chiesa si delinea così il piano eterno salvifico di Dio<sup>1005</sup>.

Infatti il monaco afferma:

*Come e in quale modo la santa chiesa di Dio rappresenta simbolicamente l'uomo e, essa stessa, è da lui rappresentata.*

E ancora, la santa chiesa di Dio è uomo, egli diceva (secondo un altro approccio interpretativo), avendo per anima il santuario, per intelletto il divino altare e per corpo la navata essendo, così, a immagine e somiglianza dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Essa presenta attraverso la navata, come attraverso un corpo, la *filosofia morale*; espone spiritualmente attraverso il santuario, come attraverso un'anima, la *contemplazione naturale* e manifesta, attraverso il divino altare come attraverso un intelletto, la *teologia mistica*. E, inversamente, l'uomo è, [egli diceva] una chiesa mistica. Attraverso il corpo, come attraverso la navata, fa brillare virtuosamente la [facoltà] pratica dell'anima grazie all'opera dei comandi correlati alla filosofia morale; attraverso l'anima, come attraverso il santuario, offre a Dio i *logoi* della percezione sensibile circonscisi dalla materia in totale purezza nello Spirito, attraverso la ragione, per la contemplazione naturale; e, attraverso l'intelletto come attraverso l'altare, invoca il silenzio della grande voce invisibile e sconosciuta della divinità, assai celebrata nel santo dei santi, con un altro silenzio loquace e fragoroso e, nella misura in cui è possibile all'uomo secondo la teologia mistica, vive con questa e diviene come evidentemente deve essere chi è stato giudicato degno della visita di Dio ed è contraddistinto dal suo segno con i suoi fulgidi raggi<sup>1006</sup>.

---

<sup>1004</sup> Ogni cristiano è chiamato a seguire Gesù Cristo perché solo in questo modo vive secondo la forma divina. Infatti A. Cozzi sostiene: «l'esistenza umana di Gesù rivela la verità dell'uomo, ma questa verità è perfetta in lui perché sostenuta, nella sua profondità ultima, dalla verità di Dio, pienamente manifestata nella risurrezione di Gesù e rivelatasi come "da sempre"», cit. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Assisi 2007, p. 557.

<sup>1005</sup> Nella *Myst.* il monaco in che modo la Chiesa sia l'immagine e la figura di Dio (cfr. PG 91, 664 D-668 D) e perché sia l'immagine del mondo, precisamente delle sostanze visibili e invisibili (cfr. PG 91, 668 D-671 D).

<sup>1006</sup> *Myst.* in PG 91, 672 B-C:

Massimo in questo passo spiega che

- il corpo è paragonabile alla navata della Chiesa perché entrambi, sia il corpo sia la navata, sono coglibili per mezzo delle facoltà percettive;
- il santuario è comparabile all'anima che, proprio come il presbiterio nascosto, è quella dimensione reale ed esistente non afferrabile con la percezione sensibile;
- l'altare, invece, è equiparabile, in questo contesto, all'intelletto nella sua dimensione intuitiva non inteso come pensiero discorsivo (διάνοια): infatti così come sull'altare avviene la manifestazione di Dio durante la liturgia sacramentale, allo stesso modo nell'intelletto di un uomo santificato si manifesta in modo ineffabile la presenza divina.

Il monaco riconnette tale interpretazione simbolica alle tre dimensioni *πρᾶξις-θεωρία-θεολογία*: il corpo e i suoi sensi, necessitano della pratica evangelica, ossia dell'attuazione dei comandamenti secondo la *filosofia morale*; l'anima, invece, chiamata alla *contemplazione naturale*, intravede i segni divini nel mondo attraverso le realtà naturali; infine l'intelletto si configura come il luogo in cui la presenza divina si rende manifesta.

La Chiesa, dunque, rappresenta l'uomo e viceversa l'uomo è rappresentato dalla Chiesa<sup>1007</sup>: infatti l'individuo, che ha messo in pratica i comandamenti, dopo essere giunto alla spiritualizzazione del corpo, è pervaso da una luce simile a quella che si diffonde nella navata solo dopo aver messo in pratica i comandamenti; nella sua anima si rende manifesto in un certo senso il santuario

---

«Πῶς τε καὶ ποίῳ τρόπῳ συμβολικῶς εἰκονίζει τὸν ἄνθρωπον ἢ ἁγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία, καὶ αὐτὴ ὡς ἄνθρωπος ὑπ' αὐτοῦ εἰκονίζεται. Καὶ πάλιν κατ' ἄλλον τρόπον θεωρίας, ἄνθρωπον εἶναι τὴν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν ἔλεγε, ψυχὴν μὲν ἔχουσαν τὸ ἱερατεῖον· καὶ νοῦν τὸ θεῖον θυσιαστήριον, καὶ σῶμα τὸν ναόν, ὡς εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὑπάρχουσαν τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν γενομένου ἀνθρώπου, καὶ διὰ μὲν τοῦ ναοῦ, ὡς διὰ σώματος, τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν προβαλλομένην, διὰ δὲ τοῦ ἱερατείου, ὡς διὰ ψυχῆς, τὴν φυσικὴν θεωρίαν πνευματικῶς ἐξηγουμένην καὶ ὡς διὰ νοῦς τοῦ θεοῦ θυσιαστηρίου τὴν μυστικὴν θεολογίαν ἐμβαίνουσαν. Καὶ ἔμπαλιν Ἐκκλησίαν μυστικὴν τὸν ἄνθρωπον, ὡς διὰ ναοῦ μὲν τοῦ σώματος τὸ πρακτικὸν τῆς ψυχῆς ταῖς τῶν ἐντολῶν ἐνεργείαις κατὰ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἐναρέτως φαιδρύνοντα· ὡς δι' ἱερατείου δὲ τῆς ψυχῆς τοὺς κατ' αἴσθησιν λόγους καθαρῶς ἐν Πνεύματι τῆς ὕλης περιμηθέντας κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν διὰ λόγου τῷ Θεῷ προσκομίζοντα, καὶ ὡς διὰ θυσιαστηρίου τοῦ νοῦς, τὴν ἐν ἀδύτοις πολυμήνητον τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀγνώστου μεγαλοφωνίας σιγὴν τῆς θεότητος δι' ἄλλης λάλου τε καὶ πολυφθόγγου σιγῆς προσκαλούμενον, καὶ ὡς ἐφικτὸν ἄνθρωπῳ κατὰ μυστικὴν θεολογίαν αὐτῇ συγγινόμενον, καὶ τοιοῦτον γινόμενον οἷον εἰκὸς εἶναι δεῖ τὸν ἐπιδημίας ἀξιοθέντα Θεοῦ, καὶ ταῖς αὐτοῦ παμφαέσιν αἴγλαις ἐνσημανθέντα».

<sup>1007</sup> Cfr. A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

della Chiesa in quanto egli, per mezzo dell'intelletto, ha la possibilità di intuire le ragioni divine (i *logoi*) che reggono il cosmo e le attribuisce a Dio; infine, solo nel suo spirito scopre la manifestazione di Dio, la cui luce soprannaturale lo pervade interamente<sup>1008</sup>.

L'assimilazione uomo-Chiesa è fondamentale per comprendere come il monaco abbia elaborato una concezione del rapporto tra Dio e le creature in una prospettiva rigorosamente sistematica<sup>1009</sup>, al cui centro si colloca l'essenziale funzione redentrice del Cristo, mediatore tra uomo e Dio. La personificazione di Cristo è stata per Massimo un momento unico ed irripetibile, ovvero un incontro tra l'eterna incorruttibilità dello spirito e la storia del creato, che si dispiega attraverso una vera e propria progressione, a partire dal peccato originale fino al recupero escatologico delle perfezioni che da Dio ha voluto per le creature. Il ritorno ad una dimensione divina nella vita terrena, dunque, non potrà avvenire se non per mezzo di Dio e in Dio, in una riunificazione del molteplice indeterminato all'Uno perfetto, da cui è tutto derivato e cui tutto incessantemente tende. A tal proposito il monaco afferma:

Questo è il grande e sublime mistero. Questo è il benedetto Fine per il quale tutta la creazione è stata composta; questo è il preannunciato scopo divino per il quale tutti gli esseri hanno inizio e per il quale è preannunciata la loro Fine, per il quale esiste ogni essere. Egli stesso, tuttavia, non esiste a causa di alcuno. Si vede chiaramente che Dio ha causato tutti gli esseri mirando a codesto fine. Ciò causa la pienezza di due realtà: della sua Provvidenza e di coloro per i quali la Provvidenza agisce. Attraverso il cui completamento le creature sono ricapitolate e unite a Dio<sup>1010</sup>. È questo il mistero che comprende in sé ogni epoca, mostrato innanzi al grande e soprainfinito consiglio divino, preesistito molto prima di tutti i secoli. L'Uno e consustanziale a Dio, il Logos stesso, l'ha annunciato dal momento in cui è divenuto uomo, manifestando, così, sia com'era, sia le profondità più intime della bontà di Suo Padre. Egli si è automanifestato come il Fine per il quale indubbiamente le creature hanno ricevuto il loro inizio; perché era per Cristo, o più propriamente per il mistero di Cristo, che tutte le epoche e tutto quanto esse contengono hanno

---

<sup>1008</sup> Implicitamente si fa riferimento alla trasfigurazione di Cristo alla quale è chiamato ciascun cristiano in quanto *alter Christus*. Cfr. *Amb. ad Io.* in *PG* 91, 1125D-1128A.

<sup>1009</sup> Cfr. L. THUMBERG, *Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood 1985, pp. 118-122.

<sup>1010</sup> Cfr. Ef 1,10.

ricevuto l'inizio e la Fine del loro essere. Per l'unione, compresa prima di ogni epoca, tra realtà misurabile e incommensurabile, finita e infinita, tra il regno delle cose limitate e quello delle cose illimitate, tra Creatore e creazione, tra stabilità e moto, unione che è stata compresa alla fine in questi ultimi tempi grazie all'automanifestazione di Cristo che adempie la preveggenza divina<sup>1011</sup>.

In *Amb. ad Io.* 7<sup>1012</sup> Massimo dichiara che l'unico *Logos* si divide in vari *logoi*<sup>1013</sup>, vale a dire le *rationes aeternae* o cause delle realtà molteplici, e che, viceversa, tutti i *logoi* siano ricondotti all'unico *Logos*<sup>1014</sup>. Tale *Logos* è Dio, o meglio esistente in Dio in sostanza e in ipostasi, in quanto principio e causa dell'universo, nel quale furono create tutte le cose che sono state create da lui e attraverso di lui e per lui<sup>1015</sup>. Il monaco riguardo la creazione di ogni singolo essere, illustra la natura del rapporto tra il *Logos* e i diversi *logoi*:

Se il Demiurgo (Creatore) ha impiegato sei giorni per creare tutte le specie che sono presenti nell'universo<sup>1016</sup>, che cosa ha fatto dopo queste il Padre? Il Salvatore disse infatti: *Il Padre mio opera sempre e anch'io opero*<sup>1017</sup>. Non si parla forse della conservazione della specie, una volta che sono venute al mondo?

Risposta: Dio, dopo aver una volta completato la creazione, come solo egli stesso seppe fare, i primi *logoi* degli esseri esistenti e le sostanze degli esseri in generale, opera ancora non solo per la loro conservazione

<sup>1011</sup> *QTh* LX, 33-56 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 75:

«Τοῦτο ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον. Τοῦτο ἐστὶ τὸ μακάριον, δι'ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτο ἐστὶν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπός, ὃν ὀρίζοντες εἶναι φαμεν προεπινοούμενος τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν τὰς τῶν ὄντων ὁ θεὸς παρήγαγεν οὐσίαν. Τοῦτο κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων πέρας, καθ'ὃ εἰς τὸν θεὸν ἢ τῶν ὑπ'αὐτοῦ πεποιημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίσις. Τοῦτό ἐστὶ τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως προυπάρχουσαν τῶν αἰῶνων μεγάλην τοῦ θεοῦ βουλήν ἐκφαίνον μυστήριον. ἥς γέγονεν ἄγγελος αὐτὸς ὁ κατ'οὐσίαν τοῦ θεοῦ λόγος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερόν καταστήσας καὶ τὸ τέλος ἐν ἑαυτῷ δείξας, δι'ὃ τὴν πρὸς τὸ εἶναι σαφῶς ἀρχὴν ἔλαβον τὰ πεποιημένα. Διὰ γὰρ τὸν Χριστὸν, ἦγουν τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν. Ἐνωσις γὰρ προὑπενοήθη τῶν αἰώνων, ὄρου (Ef. 1, 10-11) καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστου καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως ἥτις (ἔνωσις) ἐν Χριστῷ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθέντι γέγονε, πλήρωσιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς (...).»

<sup>1012</sup> Cfr. *PG* 91, 1077 C.

<sup>1013</sup> Cfr. Gn 1, 27 e Col 1, 15-16.

<sup>1014</sup> Cfr. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero tardo-antico*, Milano 2013, pp. 1253-1292.

<sup>1015</sup> *Amb. ad Io.* 10, in *PG* 91, 1169 C-1188 C-1189 A e cfr. *Myst.* in *PG* 91, 668 C.

<sup>1016</sup> Cfr. Gn 1, 1-5.

<sup>1017</sup> Gio 5, 17.

nell'essere, ma anche attraverso l'atto della creazione delle parti che sono in potenza (1) per il loro progresso e per la loro costituzione e ancor di più per la somiglianza delle parti al tutto (2); e questo fino a quando ha unito il *logos* per natura più in generale all'essenza razionale, ovvero ha unito l'impulso autonomo delle parti grazie al loro movimento verso una buona esistenza, proprio fino a quando li rende armonici gli uni in rapporto agli altri e al tutto, e proprio fino a quando si muovono essi stessi. Non ci sarà alcuna differenza di volere delle parti per quanto riguarda il tutto: contempliamo lo stesso unico *logos*, basato sulla totalità degli esseri, che non è stato in base ai diversi *tropoi*, per cui si afferma ugualmente, e mostrerà la grazia, che risulta attiva e che deifica la totalità degli esseri; attraverso di essa che è diventato un uomo, Dio e Logos dice "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero"<sup>1018</sup>, da una parte ne è compiaciuto, dall'altra è la sua stessa opera e lo Spirito Santo perché ha l'essenza di realizzare il compiacimento del Padre per tutte le cose e l'opera del Figlio per far parte in tutto e per tutto del Dio trino, interamente contemplato da tutti proporzionalmente alla dignità che ciascuno ha ricevuto per grazia, e così allo stesso modo che l'anima esiste naturalmente nel corpo intero e senza essere diminuiti in ognuno dei suoi membri<sup>1019</sup>.

<sup>1018</sup> Mt 3,17: Ed ecco una voce dal cielo che disse: «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto»; Col 1, 19: «Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza».

<sup>1019</sup> *QTh* II 1-30 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 51:

«Εἰ πάντα τὰ εἶδη τὰ συμπληροῦντα τὸν κόσμον ἐν ταῖς (2) ἕξ ἡμέραις ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν, τί μετὰ ταῦτα ὁ πατήρ ἐργάζεται; Λέγει γὰρ ὁ σωτὴρ ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι. Μὴ τι ἄρα τὴν τῶν ἅπαξ (5) γεγονότων εἰδὼν συντήρησιν λέγει;

*Απόκρισις*· Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅπαξ, ὡς οἶδεν αὐτός, συμπληρώσας, ἔτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν (10) τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει (1) μερῶν δημιουργίαν πρόδοδόν τε καὶ σύστασιν, ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν (2), ἕως ἄν, τῷ κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ τῆς λογικῆς οὐσίας διὰ τῆς πρὸς τὸ εἶναι κινήσεως τῶν μερικῶν τὴν ἀθαίρετον ἐνώσας ὁρμήν, ποιήσειεν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὄλῳ σύμφωνα καὶ ταυτοκίνητα, μὴ ἐχόντων τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρος διαφορὰν, ἀλλ' εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐφ' ὅλων θεωρηθήσεται λόγος, μὴ διαιρούμενος τοῖς τῶν καθ' ὧν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις, καὶ (20) οὕτως ἐνεργουμένην τὴν ἐκθεωτικὴν τῶν ὄλων ἐπιδείξεται χάριν· δι' ἣν γενόμενος ἄνθρωπος ὁ θεὸς καὶ λόγος φησὶν ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι, ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τὴν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσιν εὐδοκίαν καὶ τὴν (25) αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος, ἵνα γένηται διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι εἰς ὃ ἐν τριάδι θεός, ἀναλόγως ὅλος ἐκάστῳ κατὰ χάριν τῶν ἀξιοῦμένων καὶ ὅλοις ἐνθεωρούμενος, ὡς ὄλῳ καὶ ἐκάστῳ μέλει τοῦ σώματος δίχα μειώσεως ἐνυπάρχει φυσικῶς ἢ ψυχῇ».



*Scholia:*

1. Riguardo alla materia, vale a dire l'essenza della totalità degli esseri, si trovano in potenza gli esseri particolari tratti dalla materia nelle loro parti, dalla loro genesi, dice la Scrittura<sup>1020</sup>, Dio opera in modo sorprendente.

2. Quanto all'aspetto dei singoli esseri in tutto, la Scrittura si riferisce all'unificazione della natura di tutti gli uomini con un unico movimento della volontà verso il *logos* della natura, unificazione in cui Dio opera con la sua provvidenza in modo che vi sia una sola disposizione di volontà, come una sola natura, una volta che tutti gli esseri sono legati per mezzo dello Spirito a Dio e a tutti gli altri tra di loro<sup>1021</sup>.

Nella *quaestio* appena citata, Massimo descrive la creazione. Ai fini della nostra indagine occorre sottolineare come il *logos* della natura umana sia espressione fondamentale dell'essenza divina insita in un corpo finito; come la provvidenza divina, oltre a concorrere alla creazione degli esseri, agisca sulla loro unità e sulla loro esistenza rendendoli armonici; infine, come gli uomini, in quanto liberi secondo quanto Dio ha disposto per loro, possano cogliere i diversi *logoi* presenti nella creazione, dimostrando così l'unità (del *logos* e dell'essenza) della loro natura<sup>1022</sup>.

Per comprendere il metodo usato da Massimo il Confessore nell'accostarsi alla spiegazione della creazione per mezzo della dottrina dei *logoi*, occorre prendere in esame la relazione esistente fra Dio ed il mondo; infatti, basandosi sulla Sacra Scrittura, il monaco illustra:

---

<sup>1020</sup> Gn 2: «1 Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. 2 Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. 3 Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. 4 Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati».

<sup>1021</sup> *Scholia* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 53:

«1. Ἐν τῇ ὕλῃ, τουτέστι τῇ καθόλου τῶν ὄντων οὐσία, δυνάμει (1) τυγχάνουσι τὰ κατὰ μέρος ἐκ τῆς ὕλης γινόμενα μερικά, ὧν τὴν γένεσιν, φησὶν, ὁ θεὸς προδήλως ἐργάζεται. 2. Τὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν λέγει τὴν πάντων ἀνθρώπων κατὰ μίαν τῆς γνώμης κίνησιν πρὸς τὸν (5) λόγον τῆς φύσεως ἔνωσιν, ἣν ἐργάζεται διὰ τῆς προνοίας ὁ θεός, ἵνα γένηται πάντων, ὡσπερ μία φύσις, οὕτω καὶ γνώμη, πάντων θεῶ τε καὶ ἀλλήλοις συναφθέντων διὰ τοῦ πνεύματος».

<sup>1022</sup> Gli stessi concetti vengono ribaditi in *QTh* LX 108-114 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 79:

«Καὶ μηδεὶς διαπορήσῃ πῶς ὁ Χριστός, εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος, ὑπ'αὐτῆς προγινώσκειται, γινώσκων ὅτι οὐχ ὡς θεὸς ὁ Χριστός προεγνώσθη, ἀλλ'ὡς ἄνθρωπος, ἤγνων ἢ κατ'οικονομίαν αὐτοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον σάρκωσις. Τὸ γὰρ αἰεὶ ὄντος ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον οὐδέποτε προγινώσκειται· ἢ γὰρ πρόγνωσις τῶν ἀρχῆν ἐχόντων τοῦ εἶναι δι'αἰτίαν ἐστίν».

- a) in che modo il creato sia espressione dei *logoi*;
- b) secondo quali caratteristiche l'uomo sia immagine e somiglianza di Dio;
- c) in che modo l'uomo sia una sintesi microcosmica della creazione.

a) Secondo Massimo ogni realtà creata ha in sé il suo *logos*, grazie al quale sussiste individualmente e riceve le proprie peculiarità formali: la specificità delle singole cose è data dalla configurazione particolare, assunta dal corrispettivo *logos*<sup>1023</sup>. Infatti ogni essere creaturale possiede nel proprio *logos*, nella propria ragion d'essere, la perfezione che può essere raggiunta durante la propria esistenza: in quest'ottica, sulla scia della speculazione aristotelica, Massimo dirà che le nature concrete constano di forma e di materia<sup>1024</sup>, e la prima determina e specifica la seconda<sup>1025</sup> anteriormente al venire a sussistere dei singoli esseri particolari. Dio, dunque, in quanto monade, contiene tutti i *logoi* delle creature, e grazie ad un atto d'amore dà ad esse esistenza secondo la sua saggezza e secondo la sua provvidenza, fondando e garantendo ogni loro potenzialità: infatti ogni essere creato non solo ha un *logos*, che predetermina la sua essenza, ma anche la sua effettiva esistenza<sup>1026</sup>.

<sup>1023</sup> Cfr. A. LOUTH, *St Maximus's doctrine of the logoi of creation* in «*Studia patristica*». Vol. XLVIII (2010), pp.77-84; I. H. DALMAIS, *La théorie des logoi des créatures chez Maxime le Confesseur* in «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 36 (1952), pp. 244-249; ID., *La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église: Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d'après Qu. Thal. 60 et la dans la Mystagogie* in «*Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes*» 27 (1982), pp. 13-25; V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu*, Paris 1993.

<sup>1024</sup> *QTh* LXV 204-206 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 263:

«Τῆ γὰρ ὕλη καὶ τῷ εἶδει συμπλακεῖσα κατὰ μίξιν ἢ αἴσθησις ἀποτελεῖν μὲν πάθος, ἀποκτέννειν δὲ καὶ συντελεῖν τοὺς κατὰ φύσιν πέφυκε λόγους».

<sup>1025</sup> *QTh* XXXV 7-24 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 239:

«Εἰς οὐσίαν ἐλθεῖν βουλευθεῖς, ὡς οἶδεν αὐτὸς ὁ ὑπερούσιος λόγος καὶ πάντων τῶν ὄντων δημιουργὸς, τοὺς τῶν ὄντων πάντων τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων μετὰ τῶν ἀκαταλήπτων τῆς οἰκείας θεότητος νοημάτων φυσικούς ἐπεφέρετο λόγους· ὧν, τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι εἶεν τὸ αἶμα τοῦ λόγου, τῶν αἰσθητῶν δὲ οἱ λόγοι ἢ φαινομένη τοῦ λόγου ἔστω σάρξ. Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ τῶν ἐν τοῖς φαινομένοις καὶ τῶν ἐν τοῖς νοουμένοις πνευματικῶν λόγων ὑπάρχει διδάσκαλος ὁ λόγος, πρεπόντως καὶ κατὰ λόγον δίδωσι τοῖς ἀξίοις, ὡς σάρκα φαγεῖν, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὀπωμένων ἐπιστήμην καί, ὡς αἶμα πίνειν, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν νοουμένων γνῶσιν, οὐς καὶ ἡ σοφία διὰ τοῦ κρατήρος καὶ τῶν θυμάτων πόρρωθεν μυστικῶς διὰ τῶν Παροιμιῶν ἠτοιμάσατο· τὰ δὲ ὄστᾶ, τουτέστι τοὺς ὑπερ νόησιν περὶ θεότητος λόγους, πάσῃ γεννητῇ φύσει κατὰ τὸ ἴσον ἀπείρως ἀπέχοντας, οὐ δίδωσιν, οὐκ ἐχούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως κατὰ τινα δύναμιν πρὸς τούτους τὴν ἐπιδεχομένην σχέσιν».

<sup>1026</sup> *QTh* LX 120-130 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 79 e 81:

«Ἐπεὶ οὖν οὐδὲν τῶν ὄντων ἑαυτὸ τὸ παράπαν ἢ ἄλλο γινώσκει ὅτι ποτὲ κατ'οὐσίαν ἐστίν, εἰκότως οὐδὲ τῶν γενησομένων οὐδενὸς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔχει κατὰ φύσιν τὴν πρόγνωσιν, πλην τοῦ ὑπὲρ τὰ ὄντα θεοῦ, τοῦ καὶ ἑαυτὸν γινώσκοντος ὅτι ποτὲ κατ'οὐσίαν ἐστὶ καὶ πάντων τῶν

La preesistenza dei *logoi* nel *Logos* implica l'unità profonda degli esseri creati al loro principio: infatti, se ogni essere esiste o esisterà, ciò implica che esso corrisponde ad un *logos* divino e che la sua specificità mondana, nonché la sua particolarità, saranno sempre identificativi secondo la specie e il genere<sup>1027</sup>, stabiliti in principio da Dio. In questo modo il monaco valorizza la dimensione dell'individualità, preservando l'indipendenza di ciascun essere creato, a differenza della concezione origeniana di matrice neoplatonica secondo cui la molteplicità degli esseri razionali è il risultato di un declino e di una dispersione rispetto ad un'énade originaria<sup>1028</sup>.

Asserire la preesistenza di tutti *logoi* nell'eternità di Dio, implica necessariamente che nell'essenza divina nulla risulta accidentale e che il mondo creato è rigorosamente determinato, ma il monaco chiarisce che Dio ha fornito agli esseri razionali (angeli e uomini) la capacità di esercitare la propria volontà e di determinarsi autonomamente secondo il proprio *logos*<sup>1029</sup>. Scegliere di vivere conformemente al proprio *logos* significa vivere secondo il proprio corrispondente *tropos*. Così come il *logos* è quel principio inalterabile presente in ogni creatura vivente, allo stesso modo il *tropos* è quella dimensione che afferisce alla volontà di ogni individuo<sup>1030</sup>, che può scegliere se adeguarsi o no al suo principio razionale<sup>1031</sup>.

---

ὕπ' αὐτοῦ πεποιημένων καὶ πρὶν γενέσθαι προεγνωκότος τὴν ὑπαξίν, καὶ μέλλοντος κατὰ χάριν φιλοτιμεῖσθαι τοῖς οὖσι τὴν ἑαυτῶν καὶ ἀλλήλων ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι γινῶσιν καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ μονοειδῶς προόντας τῆς αὐτῶν γενέσεως φανερωῦσαι λόγους».

<sup>1027</sup> Ricordiamo che in *Op. theol et pol.* XXIII in *PG* 91,260D — 261A Massimo afferma che la sostanza manifesta la specie e la natura, mentre l'*ipostasi* manifesta il singolo che appartiene alla sostanza (τόν τινα τῆς οὐσίας).

<sup>1028</sup> Nella visione del monaco unità e diversità coesistono in una perfetta sintesi nel *Logos*: infatti così come il *Logos* è presente nei molteplici *logoi* allo stesso modo la molteplicità dei *logoi* ha il suo fondamento e la sua unità nel *Logos*. Cfr. *QTh* LX 129-130 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p.81.

<sup>1029</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 7 in *PG* 91, 1077 C; 1080 A; 1081 B-C e cfr. *Ibidem* 41 in *PG* 91, 1313 A-B.

<sup>1030</sup> Massimo definisce la "volontà" nel primo *Opusculum et theologicum* (in *PG* 91, 9-24) utilizzando senza specifica distinzione i termini βούλησις (volontà), προαίρεσις (libera scelta) e θέλημα (volontà naturale). Per approfondimenti si rimanda alla seguente letteratura secondaria: M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 2006; D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Illinois 2003; J.D. MADDEN, *The authenticity of early definitions of will (thelesis) in Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 2-5 septembre 1980, ed. by F. Heinzer - Chr. Schönborn, Fribourg (Suisse) 1982, pp. 61-79.

<sup>1031</sup> Per comprendere il rapporto dialettico tra *logos-tropos* Massimo fornisce la spiegazione negli *Ambigua ad Iohannem* (10 in *PG* 91, 1164C-D) : infatti interpreta Elia come simbolo della natura,

Esemplare per quanto riguarda la comprensione del rapporto *logos-tropos*  
è la *Quaestio XIII*:

«Che cosa significa *dalla creazione del mondo in poi, le sue realtà invisibili possono essere contemplate nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità*<sup>1032</sup>? Che cosa sono le realtà invisibili di Dio e che cosa è la sua eterna potenza e divinità?»

I *logoi* degli esseri, che sono già presenti in Dio prima delle diverse epoche, come egli stesso sa, sono invisibili; essi gli uomini divini sono soliti chiamarle anche volontà buone. In effetti possono essere contemplati a partire dalle opere di Dio, le quali, solo dopo averle contemplate secondo natura con l'opportuna sapienza<sup>1033</sup> in modo conoscitivo, riportano a noi segretamente i *logoi* secondo cui sono state fatte, e rivelano attraverso se stessi il disegno divino in ciascuna opera, disegno secondo il quale appunto *i cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annuncia l'opera delle sue mani*<sup>1034</sup>. Eterna potenza e divinità è la provvidenza che conserva gli esseri e l'energia divinizzante che da essa discende su ciò che dalla provvidenza è governato. O forse le realtà invisibili di Dio non sono altro che la sua potenza eterna e la sua divinità, che hanno come araldi dalla voce penetrante le strarionarie magnificenze degli esseri creati (1). Come infatti, basandoci sugli esseri, noi crediamo che esista colui che è vero Dio, così anche dalla differenza essenziale secondo il genere degli esseri, noi possiamo apprendere la sua sapienza insita in modo essenziale nella sua natura che li fa sussistere e li conserva. E ancora dal movimento essenziale secondo il genere degli esseri, noi impariamo la sua vita insita in modo essenziale nella sua natura che sostanzia gli esseri e dà ad essi pienezza; e dalla sapiente contemplazione conforme alla creazione noi cogliamo il principio riguardante la santa Trinità, vale a dire il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Di Dio *eterna potenza* è il Logos, in quanto consustanziale, e *divinità eterna* è il consustanziale Spirito Santo. Devono essere dunque condannati coloro che non hanno imparato a conoscere, dalla contemplazione degli esseri, la Causa degli esseri e le proprietà naturali di essa, intendo dire la potenza e la divinità. La creazione lo celebra attraverso le opere presenti in essa e per così dire annuncia a coloro che sono in grado di ascoltare con la mente la propria Causa, triplicemente celebrata, intendo dire Dio e Padre e la sua

---

perché ha conservato intatti i *logoi*, serbando un pensiero conforme alla sua volontà, cioè nel distacco dalla passione.

<sup>1032</sup> Rm 1, 20.

<sup>1033</sup> Si fa qui riferimento alla contemplazione naturale.

<sup>1034</sup> Sal 18, 2.

ineffabile *potenza e divinità*, quindi il Figlio unigenito e lo Spirito Santo. Queste sono infatti *le realtà invisibili di Dio, che si contemplan*o con l'intellezione a partire dalla creazione del cosmo<sup>1035 1036</sup>.

### Scholium

**1.** Dice che a partire dagli esseri conosciamo che la loro causa, dalla differenza tra gli esseri insegnamo la sapienza ipostatica dell'essere, e dal movimento naturale degli esseri, impariamo a conoscere la vita ipostatica dell'essere, la potenza che dà la vita agli esseri, lo Spirito Santo<sup>1037</sup>.

Massimo spiega chiaramente al monaco libico come il *logos* definisca la natura, le sue potenze (o facoltà) e le attività (od operazioni) delle potenze; invece, il *tropos* definisce la maniera di esistere della natura e il modo in cui essa esercita e rende operanti le sue facoltà: infatti mentre il *logos* è immutabile, il *tropos* varia a seconda dei singoli individui<sup>1038</sup>. Il *tropos* dipende dalla disposizione della

<sup>1035</sup> Rm 1,20.

<sup>1036</sup> *QTh XIII in QTh* (Laga-Steel 1980), p. 95 e 97:

«Τί ἐστί τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης; Τίνα τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ, καὶ τίς ἡ αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης;

*Ἀπόκρισις*: Οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτός, ἀόρατοι ὄντες, οὓς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θείοις ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν, ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται. Πάντα γὰρ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν μετὰ τῆς δεούσης ἐπιστήμης γνωστικῶς ὑφ' ἡμῶν θεωρούμενα τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους κρυφίως ἡμῖν ἀπαγγέλλουσι καὶ τὸν ἐφ' ἐκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφραίνουσιν, καθ' ὃ καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, καὶ τὸ στερέωμα τῆν τῶν χειρῶν ἀναγγέλλει ποίησιν. Αἰδιος δὲ δύναμις ἐστὶ καὶ θεϊότης ἡ συνεκτικὴ τῶν ὄντων πρόνοια καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ἐκθεωτικὴ τῶν προνοουμένων ἐνέργεια. Ἡ τάχα τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν αἰδιον αὐτοῦ δύναμιν καὶ θεϊότητα, ἔχουσας διαπρυσίους κήρυκας τὰς τῶν γεγονότων ὑπερφυεῖς μεγαλοπρεπειάς. Ὡς γὰρ ἐκ τῶν ὄντων (1) τὸν κυρίως ὄντα θεὸν ὅτι ἐστὶ πιστεύομεν, οὕτως ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ' εἶδος διαφορᾶς τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ σοφίαν ὑφ' ἐστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συνεκτικὴν διδασκόμεθα· καὶ πάλιν, ἐκ τῆς οὐσιώδους κατ' εἶδος τῶν ὄντων κινήσεως τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ ζωὴν ὑφ' ἐστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συμπληρωτικὴν μαθάνομεν, ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας τὸν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, πατρὸς λέγω καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, λόγον λαμβάνοντες· θεοῦ γὰρ αἰδιός ἐστιν, ὡς ὁμοούσιον, δύναμις ὁ λόγος, καὶ θεϊότης αἰδιός τὸ ὁμοούσιον ἅγιον πνεῦμα. Κατάκριτοι τοιγαροῦν οἱ μὴ συνδιδαχθέντες ἐκ τῆς τῶν ὄντων θεωρίας τὴν αἰτίαν τῶν ὄντων καὶ τὰ κατὰ φύσιν τῆς αἰτίας ἴδια, τὴν δύναμιν λέγω καὶ θεϊότητα. Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερῶς δυναμένοις ἀκούειν τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην, λέγω δὲ τὸν θεὸν καὶ πατέρα, καὶ τὴν ἄφραστον αὐτοῦ δύναμιν καὶ τὴν θεϊότητα, ἡγουν τὸν μονογενῆ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ταῦτα γὰρ εἰσι τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου νοήσει καθορώμενα».

<sup>1037</sup> *Scholium in Ibidem*, p. 97:

«1. Ὅτι ἐκτῶν ὄντων, φησὶν, τὸν τῶν ὄντων γινώσκουμεν αἴτιον, καὶ ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος διδασκόμεθα σοφίαν, καὶ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μαθάνομεν ζωὴν, τὴν τῶν ὄντων ζωοποιὸν δύναμιν, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον».

<sup>1038</sup> Lo studioso tedesco Philipp Renczes dichiara che la γνώμη e l'ἔξις sono assimilabili tra loro quando si discute sul loro rapporto riguardo il τρόπος χρήσεως e non riguardo il λόγος φύσεως.

volontà e dalla scelta d'ognuno, disposizione e scelta che ognuno esprime in una certa maniera di essere o in un certo comportamento. Infine il *logos* definisce ciò che l'uomo è in base alla sua autentica natura, cioè alla luce sia della sua costituzione essenziale sia del suo fine e della sua compiuta realizzazione in linea con la volontà di Dio. Il *tropos*, invece, determina la possibilità di realizzazione dell'uomo, che può scegliere di essere conforme a Dio oppure no<sup>1039</sup>.

b) Il monaco mette in luce come la creazione si configuri come la manifestazione di un ordine che allo stesso tempo la trascende, la sostiene dall'interno e si manifesta attraverso di essa. In altri termini, secondo il monaco, l'ordine che determina il creato, risultando al contempo trascendente e immanente in esso, è il *Logos*, il Figlio di Dio. Il passaggio dalla dimensione atemporale a quella temporale, dall'essere increato al creato, è esplicitato dal santo monaco con la spiegazione di come l'uomo sia fatto ad immagine e somiglianza di Dio<sup>1040</sup>.

Dio, grazie alla sua sublime bontà, portando all'essere la sostanza partecipe del *logos* e intellettuale, le trasmette quattro delle proprietà divine, che sostengono, custodiscono e preservano le creature: l'essere, l'essere sempre, la bontà e la sapienza. Tra queste, due le attribui alla sostanza, due alla facoltà metasostanziale: alla sostanza diede l'essere e l'essere sempre, alla facoltà volitiva la bontà e la sapienza, affinché ciò che egli è per essenza, la creatura lo diventi per partecipazione. In base a questa partecipazione la creatura si dice che sia creata

---

Infatti scrive: «On voit ici à nouveau se profiler de manière nette cette distinction fondamentale “τρόπος - λόγος” que nous avons déjà rencontrée come la structure qui véritablement caractérise, d'après le Confesseur, tout mouvement humain: la γνώμη en tant qu' ἔξις de la volonté, concernant le mode à la fois déterminé et déterminant de l'actualisation de la liberté naturelle – créée, agit sur le “τρόπος χρήσεως” et non sur le “λόγος φύσεως”». Cit. P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Paris 2003, p. 277.

<sup>1039</sup> Cfr. J. C. LARCHET, *La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des Idées* in «ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal for Philosophy and Theology» 4 (2004), pp. 276-283.

<sup>1040</sup> Cfr. Gen. 1, 26. Per comprendere adeguatamente il retroterra culturale del monaco Massimo sono stati presi in considerazione i seguenti studi: H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; G. B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nissa*, in «Dumbarton Oaks Papers» 12 (1958), pp. 61-94; E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu: d'Homère à la patristique*, Paris 1964; G. GIANNINI, *Il problema antropologico. Linee di sviluppo storico-speculativo dai presocratici a S. Tommaso*, Roma 1965; J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971; H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; A. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987; P. BROWN, *The Body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, London 1988.

ad immagine e somiglianza di Dio: ad immagine dell'essere, in quanto Essere e come dotata di sempre essere, è a immagine di Colui che sempre è; e anche se non è senza principio, tuttavia è senza fine; in quanto buona è stata creata a somiglianza di Colui che è buono; in quanto sapiente di Colui che è sapiente e Dio lo è per natura, invece la creatura per grazia. Ogni natura dotata di *logos* è a immagine di Dio; a somiglianza di Dio sono soltanto i buoni e i sapienti<sup>1041</sup>.

Il monaco esplicita tale concezione nella terza centuria de *Capita de caritate*: Dio dando esistenza alla natura dotata di ragione e di intelletto, nella sua Bontà infinita, la ornò di quattro qualità, onde proteggerla e preservarla, ovvero l'essere (τὸ ὄν), l'essere senza fine o eterno (τὸ ἀεὶ ὄν), la bontà (ἀγαθότης) e la sapienza (σοφία): le prime due qualità ineriscono alla natura dell'essere, le ultime due alla facoltà morale. La creatura, dal canto suo, ha la possibilità di essere ciò che Dio è originariamente per essenza<sup>1042</sup>: infatti secondo la Scrittura l'uomo fu creato ad immagine e somiglianza di Dio, cioè creato *ad immagine* secondo l'essenza e *a somiglianza* secondo la capacità di essere buono e sapiente<sup>1043</sup>.

---

<sup>1041</sup> *Cap. de car.* III, 26 in *PG* 90, 1024 B:

«Τέσσαρα τῶν θείων ιδιωμάτων συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωστικὰ τῶν ὄντων δι' ἄκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τούτων τὰ μὲν δύο τῆ οὐσία παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῆ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι· καὶ τῆ μὲν οὐσία τὸ ὄν καὶ τὸ ἀεὶ ὄν· τῆ δὲ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν, ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι· καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάρχως, ἀλλ' ἀτελευτήτως· καθ' ὁμοίωσιν δέ, ὡς ἀγαθός, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφός, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δέ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί».

<sup>1042</sup> Dio, poiché esiste di per sé e poiché è bontà e sapienza, non possiede alcuna qualità contraria. Le creature, invece, godendo per essenza della possibilità di partecipazione a queste qualità e, per grazia divina all'esistenza, hanno qualità contrarie: il non essere/esistere, il vizio e l'ignoranza. Cfr. *Cap. de car.* III, 27 in *PG* 90, 1025 A:

«Ὁ μὲν Θεὸς ὡς αὐτοῦπαρξίς ὢν καὶ αὐτοαγαθότης καὶ αὐτοσοφία· μᾶλλον δὲ ἀληθέστερον εἰπεῖν, καὶ ὑπὲρ ταῦτα πάντα, οὐδὲν ἔχει τὸ σύνολον ἐναντίον. Τὰ δὲ κτίσματα, ὡς πάντα μὲν μεθέξει καὶ χάριτι τὴν ὑπαρξίν ἔχοντα· τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά, καὶ τὴν ἀγαθότητος καὶ σοφίας ἐπιτηδειότητα, ἔχει ἐναντίον· τῆ μὲν ὑπάρξει, τὸ μὴ ὑπάρχειν· τῆ δὲ τῆς ἀγαθότητος καὶ σοφίας ἐπιτηδειότητι, κακίαν καὶ ἀγνωσίαν. Καὶ τὸ μὲν ὑπάρχειν ἀεὶ ἢ μὴ ὑπάρχειν ταῦτα [Fr. τὰ λογικὰ καὶ νοερά], ἐν τῆ ἐξουσίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐστὶ· τὸ δὲ μετέχειν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἢ μὴ μετέχειν, ἐν τῆ βουλήσει τῶν λογικῶν ὑπάρχει».

<sup>1043</sup> Il monaco ribadisce questo concetto in questo modo: ogni sostanza razionale e intellettuale si dividono in natura angelica e umana. La natura angelica si divide in due gruppi: santi o Potenze e maledetti o demoni impuri; invece, la natura umana si divide in pii ed empi.

Cfr. *Cap. de car.* III, 26 in *PG* 90, 1024 C:

«Πᾶσα ἢ λογικὴ καὶ νοερά οὐσία διήρηται εἰς δύο· τουτέστιν, εἰς τὴν ἀγγελικὴν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. Καὶ πᾶσα ἢ ἀγγελικὴ φύσις διήρηται πάλιν εἰς δύο καθολικὰς γνώμας τε καὶ

Infatti mentre l'essere appartiene alla natura della creatura umana e quindi al suo *logos*, la bontà fa capo al *tropos* di quest'ultima, che si concretizza in una libera scelta<sup>1044</sup>. Poiché il carattere dell'immagine è dato fin dall'inizio all'uomo, ovvero risulta, in ultima analisi, costitutivo della sua natura, per quanto riguarda la somiglianza, invece, l'uomo deve conquistarla personalmente. A tal fine è necessario che egli si dedichi assiduamente al perfezionamento della propria natura, che è indispensabile per portare a pieno sviluppo quelle virtù che in lui sono già presenti in germe e divenire così davvero immagine somigliante di Dio<sup>1045</sup>. Nel caso in cui le facoltà sono usate in modo errato, si ingenerano e si sviluppano le passioni, che consistono in un uso perverso e contro natura delle varie facoltà umane<sup>1046</sup>.

Il rapporto *immagine-somiglianza* concorre alla definizione della creatura umana, che nelle *Quaestiones ad Thalassium* è sempre presente anche se non esplicitata, mentre è espressamente enunciata in *Ambiguum ad Iohannem* 7<sup>1047</sup>. La triade essere (εἶναι) - essere buono (εὖ εἶναι) - essere eterno (ἀεὶ εἶναι), che appartiene alla sostanza divina, corrisponde alla triade esistenza (γένεσις) - movimento (κίνησις) - quiete (στάσις), che determina tutte le creature.

---

ἀγέλας, ἁγίας τε καὶ ἐναγεῖς· τουτέστιν, εἰς ἁγίας Δυνάμεις καὶ ἀκαθάρτους δαίμονας. Καὶ πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη διήρηται εἰς γνώμας μόνον καθολικὰς δύο, εὐσεβεῖς λέγω καὶ ἀσεβεῖς».

<sup>1044</sup> *QTh* LV 240-245 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p.495:

«Εἰ δὲ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ βούλεται τις τὸ βούλημα σκοπῆσαι τῆς ἁγίας Γραφῆς, καὶ οὕτως τὴν πρόνοιαν δι' αὐτοῦ μηνυομένην εὐρήσει Προνοίας γὰρ ἔργον, οὐ μόνον κατὰ τὸν ἑαυτῆς τοῦ εἶναι λόγον φυλάττει τὴν φύσιν ἀμείωτον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἐπίκτητον τοῦ εὖ εἶναι χάριτι λόγον ἀνελλιπῶς ἔχουσαν δεῖξαι».

<sup>1045</sup> *QTh* LIX 183-201 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 57:

«Πρῶτον μὲν αὐτοὺς διδάσκον ζητῆσαι τὴν κατὰ (612) τὴν ἁμαρτίαν τῆς προαιρέσεως, ἢ τὴν κατὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ἁμαρτίας νέκρωσιν· καὶ τὴν κατὰ τὴν ἀρετὴν τῆς προαιρέσεως, ἢ τὴν κατὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ἀρετῆς ἀναβίωσιν· ἐρευνῆσαι δέ, τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν τῆς προαιρέσεως, ἢ τῆς κατὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ἁμαρτίας νεκρώσεως τοὺς τρόπους· ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν τῆς προαιρέσεως, ἢ τῆς ἀρετῆς κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀναστάσεως τοὺς λόγους· δι' ὧν τρόπων τὸ φημι καὶ λόγων, ἢ κατὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ἁμαρτίας, ἢ ἢ κατὰ τὴν ἁμαρτίαν τῆς προαιρέσεως νέκρωσις· καὶ ἢ κατὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ἀρετῆς, ἢ τῆς προαιρέσεως κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀνάστασις πέφυκε γίνεσθαι· ἔχουσα προδήλως κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον (ὄν καιρὸν προσηγόρευεν ὁ λόγος) τὰ εἰς Χριστόν, ἧτοι ὑπὲρ Χριστοῦ περὶ φύσιν παθήματα· ἅπερ αὐτοῖς προεμαρτύρητο τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἵνα γένωνται σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν νέκρωσιν τῆς ἁμαρτίας, καὶ τῆς ἀναστάσεως κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἀρετῆς».

<sup>1046</sup> *QTh* LXII 139-145 in *Ibidem*, p. 123:

«Δύο γὰρ κατάρας εἶχον ἐγώ· μίαν μὲν, καρπὸν οὖσαν τῆς ἐμῆς προαιρέσεως· τουτέστι τὴν ἁμαρτίαν· δι' ἧς εἰς τὴν γῆν τὸ κατ' ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἀπέπεσε γόνιμον· ἑτέραν δέ, τὸν καταψηφισθέντα δικαίως διὰ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν θάνατον τῆς φύσεως· ἐκεῖσε πρὸς ἀνάγκης καὶ μὴ βουλομένην τὴν φύσιν ὠθούμενον, ἔνθα τῆς ἐμῆς προαιρέσεως ἐνεσπάρη κατὰ γνώμην ἡ κίνησις».

<sup>1047</sup> Cfr. *Amb. ad Io. 7* in *PG* 91, 1068 D- 1101C.



Ogni realtà creata, infatti, ha il suo fine nel raggiungimento della sua trascendente perfezione. Rispetto alla posizione agostiniana, diffusa ampiamente nella cultura latina, per cui i *logoi* risultano essere solo modelli della realtà molteplice che ispirano Dio nella sua opera creatrice, Massimo, coerente con la teologia alessandrina, introduce l'idea che le cause primordiali siano effettive ed efficaci fonti produttrici di essere, ossia creatrici in quanto divine e consustanziali al divino Intelletto che eternamente le pensa: in altri termini esse, poiché rappresentano gli archetipi del mondo sensibile, esprimono l'essenza divina mediando tra la causalità prima ed assoluta (Dio) ed una causalità secondaria (creatura). Il monaco, quindi, pone una mediazione ontologica tra Dio e le realtà create, che non sono in grado di produrre da sé l'essere.

Mediando, dunque, tra la perfetta unità del Creatore e la molteplicità in cui sussistono le cause creatrici, Massimo non solo spiega l'origine della caducità e dell'accidentalità nelle creature, ma mostra al contempo come sia possibile ricondurre il creato all'immutabilità e all'eternità delle sue cause<sup>1048</sup>. In questa dimensione di mediazione riveste un ruolo fondamentale l'assunto neoplatonico basato sulla polarità tra l'uno e i molti: l'universo inteso e considerato come un'unità, ove tutto è partecipe di Dio, è stato creato secondo la dialettica della processione e della conversione, secondo cui il rapporto del *Logos* con i *logoi* risulta perfettamente inscritto nel ritmo dell'intero divenire cosmico e secondo cui essi sono la manifestazione di una legge universale.

c) Nel cosmo sussiste un'unità armonica complessiva, il cui garante sommo è Dio e il cui mediatore, in ultima istanza, è l'uomo. L'uomo, secondo Massimo, è affine ad ogni elemento dell'universo, in quanto egli aveva originariamente il compito di unificare in sé tutti gli opposti in natura, riconducendo il tutto a

---

<sup>1048</sup> *QTh* LIX 128-141 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 53:

«Ἡ δὲ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκότων ἐπάνοδος ἐστίν, ἢ τῆς ἐφέσεως πλήρωσις. Ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστίν, ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἀεικίνητος στάσις. Ἀεικίνητος δὲ στάσις περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἐστίν, ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηνεκῆς καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις, ἀπόλαυσις δὲ διηνεκῆς καὶ ἀδιάστατος τοῦ ἐφετοῦ, ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων καθέστηκε μέθεξις. Μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστίν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις. (609) Ἡ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστίν, ἢ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης. Ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστίν, ἢ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως».

Dio<sup>1049</sup>. Per microcosmo si intende, pertanto, la posizione dell'uomo al centro dell'universo, espressione compiuta della bipolarità tra sensibile e intelligibile<sup>1050</sup>. Ma l'uomo ha disatteso tale compito, facendo un uso perverso della potenza che gli era stata data: Dio ha così dovuto operare la riunificazione con una modalità straordinaria, nell'ipostasi del Verbo, che ha riunito mirabilmente in sé natura divina e natura umana<sup>1051</sup>.

Il modo in cui l'uomo è in relazione al cosmo secondo il rapporto *logos-tropos* è definito dal monaco secondo la dottrina delle tre leggi<sup>1052</sup>. Per l'esattezza, così come il cosmo risulta regolato dalla legge secondo natura, secondo scrittura<sup>1053</sup> e secondo la grazia<sup>1054</sup> che risalgono a Dio allo stesso modo l'uomo ne è determinato.

Infatti il *Logos* di Dio è il creatore di tutta la natura, di ogni legge, di ogni norma e di ogni ordinamento e giudice nell'ambito della natura, della legge, della norma

---

<sup>1049</sup> *QTh* LXV 131-141 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 259:

«Πεισθεις γὰρ ὁ νοῦς θείας ἐντολῆς εἶναι διαταγὴν κατὰ τὸν ἐν γράμματι νόμον τὴν κατὰ σάρκα τρυφήν, ἄλλην οὐ προσίεται πλὴν αὐτῆς πρὸς συμβίωσιν· ὡς θείαν, καὶ νόμου τοῦ βασιλεύοντος αὐτὴν ἠγησάμενος γέννημα, καὶ τοὺς κατὰ παράχρησιν ἐξ αὐτῆς τῶν αἰσθήσεων συνίστησι τρόπους. Ἐπειδὴν γὰρ τὸ θεωρητικὸν τῆς ψυχῆς, τὴν τρυφήν κατὰ τὸν ἐν γράμματι νόμον ὡς θείαν διὰ τὴν ἐντολὴν ἀσπάσεται πρὸς συμβίωσιν, τὴν τῶν αἰσθήσεων παρὰ φύσιν μετέρχεται χρῆσιν· μηδεμιᾶς συγχωροῦν κατὰ φύσιν διαφαίνεσθαι τὴν χρῆσιν τῆς ἐνεργείας».

<sup>1050</sup> In *Amb. ad Io.* 41 in *PG* 91,1305 A-B Massimo il Confessore descrive cinque forme di mediazione: natura creata e natura increata; mondo intelligibile e mondo sensibile; cielo e terra; paradiso e mondo abitato dall'uomo; uomo e donna. Il monaco Massimo ripropone la spiegazione della creazione dell'uomo di Gregorio di Nissa, che pone l'accento sul potere da parte dell'uomo di dominare tutte le cose presenti sulla terra, minerali ed esseri animati cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *Hominis opificio* 2 in *PG* 44, 132 D-133B.

<sup>1051</sup> Cfr. A. WALKER, *Creation and human freedom in Maximus the Confessor: a philosophical study of creation out of nothing as the metaphysical foundation of human freedom in light of selected works of Maximus the Confessor*, Roma 2000.

<sup>1052</sup> *QTh* LXIV, 732-733, in *Ibidem*, p. 233:

«(...) νόμους δὲ λέγω νῦν γενικούς, τὸν φυσικὸν καὶ τὸν γραπτὸν καὶ τὸν τῆς χάριτος».

Inoltre cfr. *QTh* XXXIX 13-15 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 259:

«Καθ' ἕτερον δὲ τρόπον, τοὺς τρεῖς γενικωτέρους νόμους αἱ τρεῖς ἡμέραι σημαίνουν· τὸν γραπτὸν φημι, καὶ τὸν φυσικόν, καὶ τὸν πνευματικόν, ἥτοι τὸν τῆς χάριτος».

<sup>1053</sup> La legge della Scrittura è il compimento del senso naturale dell'essere a cui si accompagna il contenuto spirituale. Cfr. *Amb. ad Io.* 18 in *PG* 91, 1129 B.

<sup>1054</sup> La legge della grazia proveniente dal divino è l'unica *conditio sine qua non* per la salvezza dell'anima. Cfr. *QTh* XXXIX 26-35 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 259 e 261:

«λύχνος τὸν γραπτὸν καλέσας νόμον, ὡς τεχνικῶς τοῖς τῶν σωματικῶν συμβόλων, αἰνιγμάτων τε καὶ τύπων διαφόροις συνθήμασι, τὸ καυστικὸν φῶς τῆς τῶν παθῶν μοχθηρίας πυρσεύοντα, τοῖς διὰ πράξεως κατὰ τῶν ἐναντίων δυνάμεων πλατύνουσι τῆς ψυχῆς τὰ διαβήματα· φῶς δέ, τὸν πνευματικὸν τῆς χάριτος νόμον, ὡς ἀτεχνῶς δίχα τῶν αἰσθητῶν συμβόλων τὰς αἰωνίους δεικνύοντα τρίβους· ἐν αἷς τὸν δρόμον ὁ θεωρητικὸς ποιούμενος νοῦς, πρὸς τὸ ἀκρότατον τῶν ἀγαθῶν πέρας ἄγεται, τὸν Θεόν· μηδενὶ τῶν ὄντων διορίζων τῆς διανοίας τὴν κίνησιν».

e dell'ordinamento: infatti non c'è legge senza il λόγος  
che la stabilisca<sup>1055</sup>.

La presenza della legge nelle *Quaestiones* viene presentata come un vero e proprio dono necessario per l'uomo: grazie ad una mutua corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, cioè tra Dio e l'uomo, vi è una completa reciprocità di doni, il primo di Dio verso l'uomo, il secondo dell'uomo verso Dio. La *quaestio* LI tratta il passo biblico 2 *Cronache* 32,33, secondo cui gli abitanti di Gerusalemme portarono a Dio e al sovrano di Giuda, Ezechia, offerte (δῶρα) e doni (δόματα); più precisamente Talassio chiede in cosa consistano questi doni e offerte: perché i primi vengono portati al sovrano, mentre le seconde a Dio<sup>1056</sup> e perché il re, in seguito a ciò, ebbe maggiore considerazione da parte degli altri popoli?<sup>1057</sup> Dio dopo aver stabilito il mondo naturale (ἅπασας φύσις), non ha lasciato che il suo essere fosse mosso dalla sola sensibilità (οὐκ ἀφῆκεν αὐτὴν κατὰ μόνην κινεῖσθαι τὴν αἴσθησιν), ma ha seminato in ogni specie *logoi* spirituali di saggezza e *tropoi* (modi) a loro conformi, ed anche nell'uomo, a cui, attraverso le leggi e proprietà naturali appartenenti alla dimensione sensibile, ha dato modo di trovare facilmente la strada per la giustizia che conduce a lui<sup>1058</sup>. Il Confessore articola il discorso, dal sapore neoplatonico, in questo modo:

---

<sup>1055</sup> *QTh* XIX 21-25 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 119:

«Πάσης γὰρ φύσεως καὶ παντὸς νόμου καὶ θεσμοῦ καὶ τάξεως ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐστὶ ποιητής, καὶ τῶν ἐν φύσει καὶ νόμῳ καὶ θεσμῷ καὶ τάξει κριτής· τοῦ γὰρ διαγορευόντος λόγου χωρὶς, νόμος οὐκ ἔστιν».

<sup>1056</sup> Secondo quanto spiega il Confessore, la differenza tra doni ed offerte presuppone un diverso destinatario, Dio e il re, a secondo del grado di bisogno che si ha: si fanno offerte a Dio perché non si ha bisogno di lui ma ci si affida con gratitudine, invece si fanno doni al re perché di lui si ha bisogno come guida dello stato. Cfr. *QTh* LI 47-54 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 397.

<sup>1057</sup> *QTh* LI 1-6 in *Ibidem*, p. 395:

«Καὶ πολλοὶ ἔφερον δῶρα τῷ κυρίῳ εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ δόματα τῷ Ἐζεκίᾳ βασιλεῖ Ἰούδα, καὶ ὑπερήρηθη κατ' ὀφθαλμοὺς πάντων τῶν ἐθνῶν (2 Ch 32, 23). Τί τὰ δῶρα, καὶ τί τὰ δόματα; καὶ διὰ τί τῷ μὲν θεῷ δῶρα, τῷ δὲ βασιλεῖ δόματα; καὶ τί τὸ ὑπεραρθῆναι κατ' ὀφθαλμοὺς πάντων τῶν ἐθνῶν;».

<sup>1058</sup> *QTh* LI 7-16 in *Ibidem*, p. 395:

«Τὴν ὀρωμένην ἅπασαν φύσιν ὁ θεὸς ὑποστήσας, οὐκ ἀφῆκεν αὐτὴν κατὰ μόνην κινεῖσθαι τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐγκατέσπειρεν ἐκάστῳ τῶν αὐτὴν συμπληρούντων εἰδῶν καὶ σοφίας λόγους πνευματικούς καὶ ἀγωγῆς ἀστείας τρόπους, ὥστε μὴ μόνον διὰ τῶν σιγόντων κτισμάτων μεγαλοφώνως κηρύττεσθαι τὸν ποιητὴν τῶν κτισμάτων τοῖς τῶν γεγονότων μηνυόμενον λόγους, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπον, τοῖς κατὰ φύσιν τῶν ὀρωμένων θεσμοῖς τε καὶ τρόποις παιδαγωγούμενον, εὐμαρῶς τὴν πρὸς αὐτὸν ἄγουσαν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης εὐρεῖν».

Ciò era infatti proprio della somma bontà, non solo di costituire le divine e incorporee sostanze degli *intelligibili* quali *simulacri* dell'ineffabile gloria divina, adatti a ricevere, in proporzione a ciò che fu loro concesso, tutto quanto l'inconcepibile splendore dell'infinita bellezza; ma anche di immettere nei sensibili, così lontani dalle sostanze intellegibili, degli *echi* della propria grandezza, che potessero traghettare la mente umana, portata da esse, senza errore verso Dio, superando tutte le cose visibili e tutte le cose intermedie, in mezzo alle quali si apre una tale strada, lasciandole dietro di sé (...).<sup>1059</sup>

La natura umana, secondo il monaco, grazie all'intelletto che funge da strumento per giungere a Dio, può dare come δῶρα (offerte), i *logoi* spirituali della conoscenza presenti in essa e come δόματα (doni), i *tropoi* che sono orientati dalla virtù e che si rintracciano nella legge naturale. In altri termini, l'uomo potrà avere δῶρα e tributare δόματα quando avrà intelletto filosofico (νοῦς φιλόσοφος) determinato da una vita razionale secondo la πράξις e la θεωρία. Poco più avanti viene interpretata e spiegata simbolicamente anche la consegna delle offerte a Dio, ovvero lo scambio perpetuo tra dare e ricevere che si può raggiungere in una θεία φιλοσοφία:

Allora pur offrendo al Signore i *logoi* spirituali degli esseri creati, noi gli rechiamo offerte (δῶρα) in quanto secondo natura non che egli ne abbisogni, ma, direi, per estinguere a misura delle nostre forze, il nostro debito, servendoci delle sue creature, e rendergli così onore. Doni (Δόματα) riceve invece colui che attende alacramente alla filosofia divina, poiché conforme alla sua natura, bisogna delle leggi morali (implicite nelle cose) per la sua virtù e dei loro contenuti significanti per la sua saggezza<sup>1060</sup>.

---

<sup>1059</sup> *QTh* LI 17-27 in *Ibidem*:

«Τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος ἴδιον, μὴ μόνον τὰς θείας καὶ ἀσωμάτους τῶν νοητῶν οὐσίας τῆς ἀπορρήτου καὶ θείας ἀπεικονίσματα καταστῆσαι δόξης, ὅλην κατὰ τὸ (20) θεμιτὸν ἀναλόγως αὐταῖς εἰσδεχομένης τὴν ἀπερινόητον ὠραιότητα τοῦ ἀπροσίτου κάλλους, ἀλλὰ καὶ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τῶν νοητῶν οὐσιῶν κατὰ πολὺ ἀποδέουσιν ἀπηγήματα τῆς οικείας ἐγκαταμίξαι μεγαλειότητος, δυνάμενα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ἐπιχούμενον αὐτοῖς πρὸς τὸν θεὸν (25) ἀπλανῶς διαπορθμεύειν, ὑπεράνω πάντων τῶν ὀρωμένων γινόμενον, οἷα τῆς ἄκρας ἐπιβάντα μακαριότητος καὶ τὰ μέσα πάντα, δι' ὧν τὴν τοιαύτην τεμῶν ἐξήνυσε πορείαν (...).»

<sup>1060</sup> *QTh* LI 63-70 in *Ibidem*, p. 397:

«Προσκομίζοντες οὖν τοὺς ἐκ τῶν γεγονότων πνευματικοὺς τῷ κυρίῳ λόγους, δῶρα προσφέρομεν, καθότι πάντων τούτων ἐστὶν κατὰ φύσιν ἀπροσδεής· οὐ γὰρ ὡς δεομένῳ πρὸς ἄλλοις καὶ τοὺς τῶν ὄντων τῷ κυρίῳ προσκομίζομεν λόγους, ἀλλ' ἵνα ποσῶς ἡμεῖς κατὰ δύναμιν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων χρεωστούμενον αὐτὸν ἀνυμνήσωμεν. Δόματα δὲ λαμβάνει ὁ τὴν θεϊαν

Appare chiaro che la questione più importante è cercare di capire in che modo i doni e le offerte si rapportino alle leggi e come queste due componenti siano funzionali per dimostrare come l'uomo sia una sintesi microcosmica della creazione<sup>1061</sup>. Le leggi di natura e della Scrittura sono considerate unite tra loro e di pari dignità oltre che concordi in base al loro contenuto<sup>1062</sup>. La prima legge, quella di natura semplice e uniforme, si configura come un'anticipazione di quella scritta, simbolica e articolata: rispettare entrambe è lo scopo di chi tende alla perfezione o di chi segue il *Logos*<sup>1063</sup>. Esse, d'altro canto, presuppongono una gradazione differente: la prima ha per oggetto il modo di comportarsi da parte dell'uomo con se stesso e con gli altri, in quanto tutti gli esseri umani sono legati tra loro per mezzo della partecipazione all'essere; la seconda, che regola il cuore, dirige l'amore che scaturisce dall'essere virtuosi. Entrambe testimoniano la presenza del Verbo: l'universo come un libro possiede lettere e sillabe, che sono le prime realtà vicine e parziali, e parole che indicano quelle realtà più lontane e sottili<sup>1064</sup>.

---

προθύμως μετερχόμενος φιλοσοφίαν, ὡς καὶ τρόπων πρὸς ἀρετὴν καὶ λόγων πρὸς γνῶσιν κατὰ φύσιν δεόμενος».

<sup>1061</sup> Il monaco Massimo riprende la concezione di Nemesio, secondo cui l'uomo è un mediatore, in quanto tale, che ha in sé la divisione solo dopo la caduta. Cfr. NEMESIUS EMESENI, *De natura hominis* 1 in *PG* 40, 512 B. Il monaco Massimo, inoltre, ricalca la dottrina della doppia creazione di Gregorio di Nissa, ovvero una prima creazione in cui l'uomo era distinto dalla donna secondo la specie e una seconda in cui la distinzione tra i due generi ha determinato il peccato e la seguente caduta. Cfr. G. SFAMENI GASPARRI, *Aspetti di "doppia creazione" nell'antropologia di Massimo il Confessore in Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, Roma 1998, pp. 297-323.

<sup>1062</sup> *Amb. Ad Io.* 10 in *PG* 91, 1129 B:

«(...) τὸν δὲ μαθήσει κατορθούμενον διὰ τῶν αὐτῶ σοφῶς ὑπηγορευμένων, ὥσπερ κόσμον ἄλλον ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς (15) καὶ τῶν ἐν μέσῳ, τῆς ἠθικῆς φημι καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς φιλοσοφίας, συνιστάμενον, τὴν ἄφατον καταμηνύειν τοῦ ὑπαγορευσαντος δυνάμιν, καὶ ταυτὸν ἀλλήλοις κατ'ἐπαλλαγὴν ὄντας δεικνύοντα, τὸν μὲν γραπτὸν τῷ φυσικῷ κατὰ τὴν δύναμιν, τὸν δὲ φυσικὸν ἔμπαλιν τῷ γραπτῷ (20) κατὰ τὴν ἔξιν, καὶ τὸν αὐτὸν μηνύοντα καὶ καλύπτοντα Λόγον, τὸν μὲν τῇ λέξει καὶ τῷ φαινομένῳ, τὸν δὲ τῇ νοήσει καὶ τῷ κρυπτομένῳ».

<sup>1063</sup> L'uguaglianza tra le due leggi e la loro capacità pedagogica alla perfezione richiama quanto affermato da Clemente Alessandrino negli *Stromata*. Cfr. CLEMENS ALESSANDRINUS, *Stromata* VI 159,9; II, 514,5e ss.; VII 11,2; III 9,14 ss.

<sup>1064</sup> Il Confessore chiarisce la reciprocità delle due leggi in *Amb. Ad Io.* 10 in *PG* 91, 1128 D-1129A:

«Τῷ τὸν μὲν ὁμαλῶς ὅτι μάλιστα κατὰ λόγον διευθυνόμενον (1) διὰ τῶν ἐν αὐτῷ συμφυσῶν θεαμάτων βίβλου τρόπον τὸ ἐναρμόνιον τοῦ παντὸς ὕφασμα ἔχοντα, γράμματα μὲν καὶ συλλαβὰς ἐχούσης τὰ πρὸς ἡμᾶς πρῶτα προσεχῆ τε καὶ μερικὰ καὶ πολλαῖς παχυνόμενα κατὰ (5) σύνοδον ποιότησι σώματα, ῥήματα δὲ τὰ τούτων καθολικώτερα πόρρω τε ὄντα καὶ λεπτότερα, ἐξ ὧν σοφῶς ὁ διαχαράξας καὶ ἀρρήτως αὐτοῖς ἐγκεχαραγμένος Λόγος ἀναγινωσκόμενος ἀπαρτίζεται, τὴν ὅτι μόνον ἐστίν, οὐχ ὅ,τι ποτὲ δέ ἐστιν οἰανοῦν παρεχόμενος ἔννοιαν, καὶ διὰ τὴν (10) εὐσεβοῦς τῶν

Il Confessore, alludendo tra le righe all'immagine del mondo propria di Dionigi Areopagita, indica al devoto cosa dovrebbe fare: penetrare nel profondo del *logoi* della natura, conservare la loro specificità di legge e riconoscerli nelle cose così da cogliere il *Logos* stesso. Ciò risulta ancora più esplicito nella *Quaestio* LI quando Massimo ricorre ad esempi concreti per esplicitare i rapporti tra il formarsi della virtù e la legge della natura:

Intendo dire sostanzialmente questo: l'intelletto capace di discernimento, imitando la legge naturale del cielo (8), ne riceve dei doni poiché custodisce in se stesso il movimento uniforme e sempre identico della virtù e della conoscenza, il quale produce in modo stabile i λόγοι concernenti gli esseri, brillanti e assolutamente splendenti come stelle. Inoltre (l'intelletto) imitando la legge secondo natura del sole (9), che passa da un luogo all'altro per il bisogno dell'universo, riceve come altro dono quella comprensione che gli consente di adattarsi per mezzo della sapienza agli eventi che si verificano necessariamente, senza mai abbandonare in nulla la sua propria luminosa identica condizione secondo virtù e secondo conoscenza. Riceve poi ancora (come dono) lo sguardo dritto dell'aquila (10) rivolto al bagliore divino della luce incontaminata, senza che per nulla la sua pupilla intellegibile sia infiammata per il raggio di luce tutto splendente. Imita anche la cerva (11), come inseguendo le cime delle contemplazioni divine e distruggendo con il criterio del giudizio le passioni, che si celano per natura come dardi avvelenati, e nelle molteplici e differenti fonti di conoscenza placa il veleno, che è contenuto, secondo le circostanze, nel ricordo del male. Imita anche l'acutezza di vista dell'antilope (12) e la sicurezza degli uccelli, come un antilope superando e scavalcando con un balzo reti dei demoni, che muovono guerra alla virtù, e come un uccello volando sopra le trappole degli spiriti che combattono la conoscenza. Alcuni dicono che le ossa del leone (13), essendo saldate insieme le une alle altre, respingono il fuoco. L'intelletto, che è capace di giungere alla conoscenza ed caro a Dio, imita anche natura stessa del leone, quando attraverso la ricerca in comune della verità salda insieme, come le ossa i ragionamenti pii e accende il fuoco della conoscenza. *Egli diventa avveduto come il serpente e puro come la colomba*<sup>1065</sup> (14), preservando in ogni circostanza la fede incrollabile e ritta come una testa e allontanando da sé limpidamente come la colomba, ogni amarezza del suo

---

διαφόρων φαντασιῶν συλλογῆς εἰς μίαν τοῦ ἀληθοῦς εἰκασίαν ἐνάγων, ἀναλόγως ἑαυτὸν διὰ τῶν ὁρατῶν ὡς γενεσιουργὸς ἐνοραῖσθαι, διδοῦς».

<sup>1065</sup> Mt 10, 16.

cuore, come se non sapesse serbare rancore verso coloro che lo affliggono, pensando solo a maltrattarlo<sup>1066</sup>.

### *Scholia*

**8.** Per la legge del cielo si intende il muoversi sempre circolarmente nello stesso modo; lo gnostico non apprende il movimento fisso nella bontà, e imita il movimento incessante del cielo secondo identità della virtù.

**9.** Per la legge del sole si intende il produrre attraverso i movimenti il trascorrere del tempo; questa è la legge che coglie con la capacità di adattarsi ai vari eventi, lo gnostico colui che guarda con la sua ragione la lucentezza della virtù ma è offuscato da tutto ciò che accade involontariamente.

**10.** Per la legge naturale dell'aquila si intende la capacità di ricevere il raggio di sole che raggiunge la sua pupilla; questa è la legge dello gnostico: riceve costantemente la capacità di volgersi il suo intelletto alla luce divina.

**11.** ciò che l'insegnamento gnostico riceve come una cerva, una sorta di diritto naturale, che esamina attentamente la natura degli esseri?

**12.** Chi riceve l'imitazione di antilopi e uccelli uno che, in pratica, interrompe il percorso di conoscenza per mantenere la sua virtù?

**13.** Che cosa di buono è insegnato ad un filosofo su realtà divine, quando si riferisce a se stesso, alla sua

---

<sup>1066</sup> *QTh* LI 96-132 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 399 e 401:

«Οἷόν τι λέγω· μιμούμενος μὲν ὁ διαγνωστικὸς νοῦς τὸν κατὰ φύσιν τοῦ οὐρανοῦ νόμον (8) δόματα λαμβάνει, ὁμαλωτάτην καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν ἀεὶ τῆς ἀρετῆς ἐν ἑαυτῷ καὶ τῆς γνώσεως διαφυλάττων τὴν κίνησιν, παγίως (100) φέρουσαν καθάπερ ἀστέρας τοὺς περὶ τῶν ὄντων φωτεινοὺς καὶ διαυγεστάτους λόγους. Μιμούμενος δὲ τοῦ ἡλίου (9) τὸν κατὰ φύσιν νόμον, ἄλλους ἐξ ἄλλων πρὸς τὰς χρεῖας τοῦ παντὸς ἀμειβομένου τόπους, ἕτερον δόμα λαμβάνει τὴν πρὸς τὸ πᾶσι τοῖς συμβαίνουσι δεόντως μετὰ (105) σοφίας ἀρμόζεσθαι σύνεσιν, μηδὲν ὑφείεις ἑαυτοῦ τῆς φωτιστικῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν γνῶσιν ταυτότητος. Λαμβάνει δὲ πάλιν καὶ τοῦ αἰετοῦ (10) τὸ πρὸς τὴν θεῖαν τοῦ ἀκηράτου φωτὸς μαρμαρυγὴν εὐθυτενῆς τῶν ὀμμάτων, κατὰ μηδὲν ὑπὸ τῆς παμφοῦς ἀκτίνος τὴν νοερὰν δριμυτοσύμενος κόρην. (110) Μιμεῖται καὶ τὴν ἔλαφον (11), καθάπερ ὄρη τὰ ὕψη τῶν θεῶν θεωρημάτων μεταδιώκων, καὶ τὰ ἐμφωλεῦοντα τῆ φύσει τῶν ὄντων πάθη, ἰοβόλων δίκην, τῷ λόγῳ διαφθείρων τῆς διακρίσεως, καὶ τὸν τῆ μνήμη κατὰ περίστασιν (115) ἐναπολαμβάνόμενον τῆς κακίας ἰὸν ταῖς πολλαῖς καὶ διαφοροῖς πηγαῖς κατασβεννύων τῆς γνώσεως. Μιμεῖται καὶ τῆς δορκάδος (12) τὴν ὄξυωπίαν καὶ τοῦ ὄρνέου τὴν ἀσφάλειαν, τοὺς βρόχους τῶν πολεμούντων τῆ ἀρετῆ δαιμόνων ὡς δορκὰς ὑπερπηδῶν καὶ διαλλόμενος, (120) καὶ τὰς παγίδας τῶν τῆ γνῶσει μαχομένων πνευμάτων ὡς ὄρνεον ὑπεριπτάμενος. Φασὶ τινες τοῦ λέοντος (13) ἀλλήλους τὰ ὀστᾶ συγκρούμενα πῦρ ἀποβάλλειν. Μιμεῖται καὶ τούτου τὸ φύσει πεφυκὸς ὁ γνωστικὸς νοῦς καὶ θεοφιλῆς, διὰ τῆς κατὰ τὴν (125) ἀλήθειαν συζητήσεως ἀλλήλους τοὺς εὐσεβεῖς ὀστέων δίκην συγκρούων λογισμοὺς καὶ τὸ πῦρ ἐξάπτων τῆς γνώσεως. *Γίνεται φρόνιμος ὡς ὁ ὄφις (14) καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστέρα*, διὰ πάντων ἄθλαστον ὡς κεφαλὴν τὴν πίστιν συντηρῶν καὶ τοῦ θυμοῦ τὴν πικρίαν ἐξ ἑαυτοῦ σαφῶς κατὰ τὴν (130) περιστερὰν ἀποθέμενος, ὡς τοῖς θλίβουσι καὶ ἐπηρεάζειν σπουδάζουσι μνησικακεῖν οὐκ εἰδώς».

disposizione razionale per attuare la contemplazione naturale come quella del leone?

**14.** In che modo è necessario che il filosofo imiti il serpente e le colombe?<sup>1067</sup>.

Nella *Quaestio* LI Massimo mostra come nella natura umana i modi della virtù corrispondano alle leggi della natura. L'uomo, infatti, in base ai *logoi* che imita, conosce e agisce secondo i suoi *tropoi*. Massimo il Confessore, in realtà, spiega in che modo la natura umana imiti la legge del cielo, cioè il movimento regolare e uniforme della virtù e della gnosi, ricevendo così la possibilità di godere dello splendore della contemplazione; imiti la legge naturale del sole, prodotta dai movimenti ad intervallo di tempo diversi, ottenendo la capacità di adattarsi a vari eventi secondo virtù; sia simile all'aquila nel momento in cui incontra il raggio di sole sul suo tragitto, ricevendo costantemente la capacità di volgere la mente verso la luce divina.

In definitiva, la facoltà che consente all'uomo di cogliere le forme insite nell'universo è l'intelletto che in virtù del suo *logos* è in grado di continuare il suo percorso di conoscenza rimanendo saldamente legato alla virtù. Dunque poiché Dio fin dall'inizio ha inscritto le leggi della virtù secondo natura nell'uomo<sup>1068</sup>, una vita pienamente realizzata dovrebbe inevitabilmente essere condotta secondo la legge di natura.

---

<sup>1067</sup> *Scholia in Ibidem*, p.114:

«**8.** Οὐρανοῦ νόμος ἐστὶ, τὸ κατὰ κύκλον ὡσαύτως φέρεσθαι, παρ' οὗ λαμβάνει τὴν ἐν τῷ καλῷ παγίαν κίνησιν ὁ γνωστικός, περὶ τὸ ταυτὸν τῆς ἀρετῆς τὴν οὐρανοῦ μιμούμενος ἀεικινήσιαν. **9.** Ἡλίου νόμος ἐστὶ φυσικός, τὸ ταῖς μεταβάσεσιν ἐργάζεσθαι τὴν χρόνων διαφορὰν· παρ' οὗ λαμβάνει, τὸ πρὸς τὰς διαφόρους ἀρμόζεσθαι συμβάσεις ὁ γνωστικός, λόγῳ φυλάττων τῆς ἀρετῆς τὴν λαμπρότητα, μηδενὶ τῶν ἀβουλήτως συμβαινόντων ἀμαυρουμένην. **10.** Ἄετοῦ νόμος ἐστὶ φυσικός, τὸ δέχεσθαι κατὰ τῆς κόρης τοῦ ἡλίου τὴν ἀκτῖνα προσβάλλουσαν· παρ' οὗ λαμβάνει κατὰ γνώμην ὁ γνωστικός, διὰ παντὸς τῷ θείῳ φωτὶ τὸν νοῦν ἐναστράπτεσθαι. **11.** Τί διδάσκεται κακὸν τοῦ φυσικοῦ νόμου τῶν ἐλάφων ὁ γνωστικός, τὴν ὄντων φύσιν διασκεπτόμενος. **12.** Τί κακὸν τῆς δορκάδος καὶ τοῦ ὀρνέου κατὰ μίμησιν λαμβάνων, ἀνάλωτον φυλάττει τὴν ἀρετὴν, ὁ κατὰ πρᾶξιν τὴν ὁδὸν τέμνων τὴν γνώσεως. **13.** Ποῖον διδάσκεται καλὸν ὁ τὰ θεῖα φιλοσοφῶν, τὴν (60) φυσικὴν τοῦ λέοντος θεωρίαν εἰς ἑαυτὸν κατὰ γνώμην λογικῶς μεταφέρων; **14.** Πῶς δεῖ μιμούμενον τὸν ὄφιν καὶ τὴν περιστερὰν γενέσθαι φιλόσοφον;».

<sup>1068</sup> Cfr. *QTh* LV, 261-262 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 495 e 497:

«Ὁ δὲ ἐξήκοντα τὴν κατὰ φύσιν ποιητικὴν τῶν ἐντολῶν σημαίνει δύναμιν τετελειωμένην τοῖς λόγοις τῶν ἀρετῶν.» e cfr. *QTh* 40, 68-70 in *Ibidem*, p. 271: «Ὁὐ γὰρ μόνοις τοῖς σώμασιν ὁ τῆς ἀρετῆς περιγράφεται λόγος, οὐδὲ περὶ μόνην τὴν αἴσθησιν ἢ τῆς φύσεως καταγίνεται δύναμις». In entrambi questi passi si esplicita il fatto che Dio è l'autore della legge naturale insita nell'uomo, che è libero di seguire la virtù. Nei *Cap. de car.*(III, 93 in *PG* 90, 1046 A) il monaco introduce la nozione di *semi naturali* (τὰ φυσικὰ σπέρματα) presenti nell'uomo, in continuità di quanto è esplicitato in *Ep.* 3 in *PG* 91, 409 C: «Mostrano che la mente è uguale alla natura, in quanto la mente prende da essa, e li possiede, i semi delle cose che sono create».



La legge naturale, dunque, è scolpita in ogni uomo, che è spinto a riconoscere in ciascuno l'unità della natura umana e a non perseguire la via del peccato. La legge, che regna sulla natura, viene paragonata a Dario nella *Quaestio* LV: egli rappresenta colui che tramite l'educazione morale, ha ridotto in suo potere la bassezza della sensualità e dell'irrazionalità che vincola per natura l'essere umano.

Dario dunque, come ho spiegato precedentemente, è la legge che ha potere sulla natura (...) Dario, dunque, è la legge della natura, Zorobabele invece l'intelletto contemplativo (...)<sup>1069</sup>.

Dario è considerato ὁ νόμος τῆς φύσεως in quanto incarna perfettamente l'umanità in terra<sup>1070</sup>: infatti, il signore degli eserciti Dario non è come il sacerdote Zorobabele. Dario rappresenta la legge della natura che determina secondo le categorie di genere e specie l'essere umano, invece, Zorobabele si discosta dalla legge di natura, si spinge oltre l'ordine dei fenomeni secondo tempo e spazio («τὴν ὑπὸ χρόνον καὶ τόπον τῶν φαινομένων ὑπερβάς διακόσμησιν»), poiché si innalza verso il cielo grazie alla virtù così da contemplare le sostanze intelleggibili<sup>1071</sup>. Si evince, dunque, che la legge propria della natura, che deriva dall'ordinamento razionale e provvidenziale del cosmo, può essere *rintracciata*

---

<sup>1069</sup> *QTh* LV, 55-56 e 67-68 in *Ibidem*, pp. 483 e 485:

«Δαρειὸς μὲν οὖν ἐστίν, ὡς ἤδη φθάσας πρὸ τούτων ἔφην τῶν λόγων, ὁ κρατῶν τῆς φύσεως νόμος. (...). Δαρειὸς οὖν ἐστίν, ὡς ἔφην, ὁ νόμος τῆς φύσεως, (70) Ζοροβάβελ δὲ ὁ θεωρητικὸς νοῦς (...).»

<sup>1070</sup> *QTh* LV 62-63 in *Ibidem*:

«Φυσικοῦ δὲ νόμου καθέστηκεν ἴδιον τὸ τῆς γενεᾶς καὶ τῆς γενεαλογίας ὄνομα». In base all'analisi del suo nome si esplicita il rapporto di generazione e genealogia: la prima è la macro categoria per «le cose che derivano dalla natura (il genere)» («τὰ ὑπὸ τὴν φύσιν ἀναγόμενα») e la seconda per «le cose che sono speculari per natura secondo tempo e luogo» («τὰ περὶ τὴν φύσιν θεωρούμενα τὸν χρόνον φημί καὶ τὸν τόπον») cfr. *QTh* LV 65-66 in *Ibidem*.

<sup>1071</sup> *QTh* LV 70-90 in *Ibidem*, p. 465:

«Δαρειὸς οὖν ἐστίν, ὡς ἔφην, ὁ νόμος τῆς φύσεως, (70) Ζοροβάβελ δὲ ὁ θεωρητικὸς νοῦς ὁ ἐξελθὼν ὡς ἀπὸ Δαρείου, τοῦ νόμου τῆς φύσεως, καὶ τὴν ὑπὸ χρόνον καὶ τόπον τῶν φαινομένων ὑπερβάς διακόσμησιν καὶ ἄρας τὸ πρόσωπον τῆς κατ' ἀρετὴν γνωστικῆς διαθέσεως εἰς τὸν οὐρανόν, τουτέστι τὸ ὕψος τῶν νοητῶν οὐσιῶν, ἐναντίον (75) τῆς ἐν οὐρανοῖς νοουμένης Ἰερουσαλήμ, ἐκείνης λέγω τῆς Ἰερουσαλήμ τῆς ἐπὶ τῶν χειρῶν κυρίου ἐχούσης ἐξωγραφημένα τὰ τεῖχη, ἐν ἧ πάντων εὐφραϊνομένων ἐστὶν ἡ κατοικία, πρὸς ἣν ἡ ἀληθινὴ τῶν αἰχμαλώτων ἐπάνοδος γίνεται, τῶν ἐπιζητούντων τὸ ἐξ οὐρανοῦ κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον (80) οἰκητήριον, τῶν μετὰ τοῦ μεγάλου Δαυὶδ δυναμένων λέγειν ἐὰν ἐπιλάθωμαι σου, Ἰερουσαλήμ, ἐπιλησθεὶ ἡ δεξιὰ μου· κολληθεὶ ἡ γλῶσσά μου τῷ λάρυγγί μου, ἐὰν μὴ σου μνησθῶ, δεξιὰν λέγοντος τυχὸν τὴν πνευματικὴν τῶν θείων καὶ ἐπαινουμένων πρᾶξιν, γλῶσσαν δὲ κολλωμένην τῷ (85) λάρυγγι τὴν ἐν ἡμῖν τοῦ λόγου γνωστικὴν ἐνέργειαν, κολλωμένην ἐξ ἀγνοίας τῷ λαίμῳ, τουτέστι τῷ περὶ τὸν λαίμῳ πηγνυμένην πάθει καὶ ἀκίνητον μένουσαν περὶ τὴν ἔφεσιν τῶν ἀρρήτων ἀγαθῶν καὶ διὰ τοῦτο γεύσασθαι μὴ δυναμένην τῆς τοῦ κυρίου χρηστότητος».

come norma inscritta dal *Logos* nella natura e compito dell'uomo è quello di coglierla per comprendere ed esercitare il controllo sulla dimensione mondana al più alto grado possibile, proprio come accade nel caso del sommo sacerdote Zorobabele.

Come risulta chiaro, Massimo, che si riferisce sempre alla teologia patristica anteriore, insiste nel ribadire il rapporto di partecipazione dell'uomo alla natura divina: senza tale partecipazione non vi potrebbero essere né progressione, né graduale avvicinamento a Dio. Infatti le creature prive di razionalità hanno *logoi* divini per mezzo dei quali conservano l'essere<sup>1072</sup>. Ciononostante, la loro mancanza di razionalità impedisce ad essi di progredire. Anche l'anima, del resto, solo quando non è più legata al mondo empirico e non si lascia più determinare da esso per mezzo delle passioni, è pronta per la deificazione.

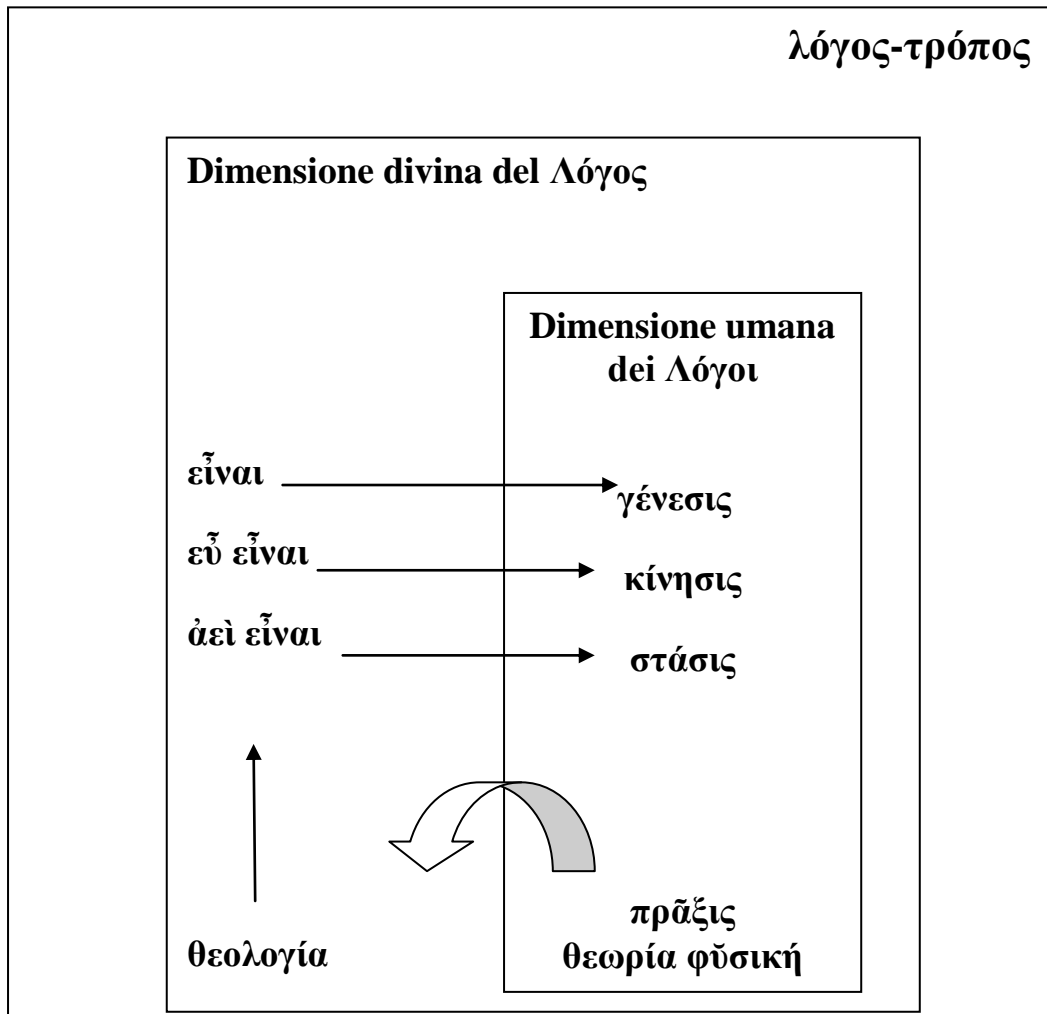
L'uomo immagine di Dio, in quanto microcosmo in quanto racchiude in sé potenzialmente la totalità del sensibile e dell'intelligibile, riconosce l'ipostasi del mondo, pur rimanendo separato dal mondo: mentre il mondo, determinato in se stesso, non è libero, l'uomo può autodeterminarsi, in quanto provvisto di volontà. La sua vocazione più autentica si esprime, pertanto, nel manifestare la sua libertà: infatti può trascendere l'universo, non per abbandonarlo ma per contenerlo; può scoprire la sua segreta sacralità e contemplarne la bellezza. È questo certamente l'interpretazione che i Padri danno del secondo racconto della creazione (*Gn* 2,4-25): essi situano l'uomo al principio del mondo creato, così che esso forma un tutto — ma un tutto minuscolo — nelle mani del Padre. È questo, dunque, il livello in cui si situa la grandezza dell'uomo, una grandezza che risiede nella sua dimensione irriducibilmente personale, meta-cosmica, che gli permette di trasformare il cosmo in tempio della Sapienza divina.

Alla dimensione divina del *Logos*, caratterizzato dall'εἶναι-εἶναι-ἀεί εἶναι corrisponde quella umana dei *logoi*, che è regolata dalla dialettica γένεσις-κίνησις-στάσις. Con il procedimento ascetico, precisamente attraverso la *πρᾶξις* e la *θεωρία φυσική*, l'uomo può cogliere la natura autentica del creato, ma solo con la *θεολογία* può giungere alle realtà superiori di cui Dio è garante. L'essere umano

---

<sup>1072</sup> Cfr. N. A. MATSOUKAS, *Il Cosmo, l'Essere umano, la Sociologia secondo Massimo il Confessore*, Atene 1980.

è comunque pur sempre un essere cosmico che vive in un universo ed è determinato nella sua natura dalla dialettica λόγος-τρόπος, il cui fondamento è Dio e il cui mediatore, in ultima istanza, è l'uomo.



## 2.2 La divinizzazione

Nelle *Quaestiones ad Thalassium*, a conclusione dell'intero percorso esegetico proposto da Massino, si colloca la dottrina della divinizzazione (θεῶσις)<sup>1073</sup>, secondo cui l'uomo per intero è espressione dell'essenza di Dio e diventa tutto ciò che Dio è<sup>1074</sup>. Il monaco, infatti, , come si è visto, intende il rapporto tra Dio e le creature alla luce di una prospettiva sistematica<sup>1075</sup> attraverso la dottrina dei *logoi-tropoi*, al cui centro si colloca l'essenziale funzione redentrice del Cristo, mediatore tra uomo e Dio<sup>1076</sup>. La redenzione del Cristo consente un recupero escatologico delle perfezioni volute da Dio per le creature, recupero che può avvenire solo per mezzo di Dio e in Dio.

Massimo cerca di condurre il discorso fino alle ragioni eterne, non tralasciando il rapporto tra natura e *scriptura*, due sentieri paralleli, che sono stati percorsi dal *Logos* per scendere fino agli uomini e che gli uomini devono ora ripercorrere in senso inverso, per aspirare a ricongiungersi alla sua perfezione. Il fine dell'ascesa del cristiano, che si è formato nella *πρᾶξις*, nella *θεωρία φυσική* e nella *θεολογία*, è l'acquisizione definitiva di conoscenza e virtù, e successivamente, a coronamento di tale ascesa, la divinizzazione per intervento della grazia divina, che è in grado di garantire una completa identità conciliatrice dell'uomo con la volontà e l'intelligenza di Dio; in altri termini la *θέωσις*, ossia la divinizzazione, è da considerarsi come il supremo fine dell'uomo, possibile solo grazie all'incarnazione di Dio, avvenuta in uno specifico momento nel tempo<sup>1077</sup>.

---

<sup>1073</sup> Per divinizzazione rimando agli studi: M. J. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* in «Supplément à la Vie Spirituelle» 43 (1935), pp. 91-107; J. GROSS, *La Divination du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grece*, Paris 1938; M. LOT-BORODINE, *La Deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970; N. RUSSELL, *The doctrine of deification in Greek patristic tradition*, Oxford 2004; *Theosis: Deification in christian theology*, ed. by S. Finlan and V. Kharlamov, vol. I e II, Cambridge 2006/2008; B. DE ANGELIS, *I fondamenti ontologici della divinizzazione dell'uomo in Massimo il Confessore* in «Divus Thomas» 108 (2005), pp. 65-80; G. BARZAGHI, *Le condizioni metafisiche della divinizzazione: La presenza di immensità e la presenza di grazia* in «Divus Thomas» 108 (2005), pp. 40-64.

<sup>1074</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 41 in PG 91, 1308 B.

<sup>1075</sup> Cfr. L. THUNBERG, *Man and the cosmos: the vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood N.Y. 1985.

<sup>1076</sup> Cfr. T. T. TOLLEFSEN, *The christocentric cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008.

<sup>1077</sup> Cfr. E. Vishnevskaya, *Divinization and spiritual progress in Maximus the Confessor* in «Theosis, deification in Christian theology» 52 (2006), pp.134-145.

Il processo di assimilazione a Dio implica il progresso graduale dall'essere (εἶναι) all'essere buono (εὖ εἶναι) per arrivare poi all'essere sempre sussistente nel bene (ἀεί εἶναι); tale procedimento ascetico, inoltre, che porta alla divinizzazione, può avere inizio solo dopo che il cuore è stato purificato da tutto ciò che è ritenuto esteriore<sup>1078</sup>. Solo una volta giunto al pieno possesso della virtù, è concesso all'uomo di cogliere i *logoi* divini nascosti nel mondo e la luce di Dio.

Visto che Giovanni dice *Dio è luce*<sup>1079</sup>, e poco dopo di nuovo *se camminiamo nella luce, come egli è nella luce*<sup>1080</sup>, come mai Dio è detto *luce* ed è detto essere *nella luce* come se fosse una realtà dentro l'altra?

Dio, che è per essenza autenticamente luce, è in coloro che camminano in lui per il tramite delle virtù. Come dunque si può essere partecipi della luce al modo di tutti i santi, che attraverso l'amor e per Dio vengono a trovarsi in quella che è luce per essenza, così la luce per essenza viene a trovarsi nella luce per partecipazione grazie all'amore di Dio per gli uomini. Se dunque siamo secondo virtù e conoscenza come nella luce, <Dio> è in noi. Essendo Dio luce per natura, infatti, viene a trovarsi in questa luce per imitazione come l'archetipo nell'immagine. O, piuttosto, Dio è luce e Padre nella luce, chiarissimamente attraverso il Figlio e lo Spirito santo, non come se fossero tre luci diverse; ma un'unica e medesima luce per essenza, secondo la modalità dell'esistenza dal triplice splendore<sup>1081</sup>.

Negli scritti di Massimo il Confessore la concreta presenza del divino è strettamente connessa all'acquisizione di una disposizione virtuosa, in considerazione del fatto che «una pura condotta di vita resa perfetta attraverso le

<sup>1078</sup> Il monaco ricalca quanto affermato da Evagrio Pontico nell'*Antirrheticus* (cfr. *PG* 40 1275-1278) soprattutto nel V capitolo della *Mystagogia* (*PG* 91, 672 D-684 A).

<sup>1079</sup> 1 Gv 1,5.

<sup>1080</sup> 1 Gv 1,7.

<sup>1081</sup> *QTh* VIII in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 77:

«Ἐπειδὴ πάλιν λέγει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ, καὶ πάλιν μετ'ὀλίγα ἐάν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, πῶς καὶ φῶς ὁ αὐτὸς λέγεται, καὶ ἐν τῷ φωτὶ εἶναι, ὡς ἄλλος ἐν ἄλλῳ;

Ὁ κατ'οὐσίαν ἀληθῶς φῶς ὑπάρχων θεὸς ἐν τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τῶν ἀρετῶν περιπατοῦσιν ἐστίν, ἀληθῶς φῶς γενομένοις. Ὡσπερ οὖν τὸ κατὰ μέθεξιν φῶς, ὡς οἱ ἅγιοι πάντες διὰ φιλοθείαν ἐν τῷ κατ'οὐσίαν γίνονται φωτὶ, οὕτω τὸ κατ' οὐσίαν ἐν τῷ κατὰ μέθεξιν φωτὶ διὰ φιλανθρωπίαν γίνεται φῶς. Ἐὰν οὖν ἐσμεν κατὰ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν γνῶσιν ὡς ἐν φωτὶ ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ὁ γὰρ φύσει φῶς ὁ θεὸς ἐν τῷ μιμῆσει γίνεται φωτὶ, ὡς ἐν εἰκόνι ἀρχέτυπον. Ἡ μᾶλλον, φῶς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἐν φωτὶ, δηλαδὴ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, οὐκ ἄλλο καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο φῶς ὑπάρχων, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐν καὶ τὸ αὐτό, κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τρισσοφάεζ».

virtù (προσαγαγεῖν καθαρὰν τὴν διὰ τῶν ἀρετῶν τετελειωμένην πολιτείαν )»<sup>1082</sup>, può portare alla θεῶσις.

L'uomo, infatti, può raggiungerla solo con la ricerca e la conoscenza di Dio, in quanto la divinizzazione è la meta della creazione. La ricerca e la conoscenza del divino, delineate nelle *Quaestiones* XLVI e LIX, sono descritte come necessarie per progredire nell'ascesi e come determinate dalla grazia dello Spirito, che muove la capacità spirituale conforme al *Logos*.

Quale è la differenza fra lo *specchio* e l'*enigma*?<sup>1083</sup>

Lo *specchio* per dirla in breve è una coscienza che contiene la figura della totalità di tutte le buone azioni; attraverso questa chi è puro di pensiero ha la naturale capacità di vedere Dio. Si può anche dire che è una condizione nell'ambito della vita pratica che delinea il volto divino come una composizione di parti. L'*enigma* è una conoscenza che, attraverso la perfetta comprensione complessiva dei principi divini raggiungibile con la natura mediante la contemplazione, riflette ciò che sovrasta le capacità della mente. Specchio, in parole semplici, è una condizione atta ad indicare la forma originaria delle virtù destinata a manifestarsi a coloro che ne saranno degni. Lo specchio mostra infatti a coloro che lo possiedono quale sarà il fine della filosofia pratica; l'*enigma* è indicazione del modello archetipico relativo alla conoscenza degli oggetti di pensiero. Pertanto ogni forma di giustizia su questa terra, paragonata con la giustizia a venire, come uno specchio presenta l'immagine degli oggetti archetipici, in quanto non

---

<sup>1082</sup> *QTh* XIV in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 99:

«Τί ἐστι καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα; Τί ἐστι σέβας καὶ τί ἐστι λατρεία;

Σέβας ἐστὶν ἡ μετὰ πίστεως προσκύνησις τοῦ θεοῦ, λατρεία δὲ ἡ διὰ τῶν ἔργων θεραπεία. Τοῦτο δὲ τὸ σέβας, ἤγουν τὴν πίστιν, ἐπὶ τὴν κτίσιν μεταβιβάσαντες οἱ ἄνθρωποι παρὰ τὸν κτίσαντα προσεκύουν, πιστεύοντες δαιμονίοις, καὶ ἐλάτρευον, τὴν διὰ τῶν πονηρῶν ἔργων αὐτοῖς θεραπείαν προσάγοντες. Ἡμεῖς δὲ, τὸν θεὸν σέβοντες διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως, σπουδάσωμεν καὶ λατρείαν αὐτῷ προσαγαγεῖν καθαρὰν τὴν διὰ τῶν ἀρετῶν τετελειωμένην πολιτείαν».

In questa breve *quaestio* Talassio chiede la spiegazione del versetto Rom 1, 25 «Essi venerarono e adorarono la creazione in luogo del Creatore» e quale sia la differenza tra “venerazione” e “adorazione”. Il monaco Massimo spiega che la venerazione è il culto del divino per mezzo della fede; adorazione è il servizio che si presta mediante le opere. La venerazione, che dovrebbe essere intesa nel senso di fede, consente agli uomini di rivivere la creazione in luogo del Creatore, e con il credere ai demoni, essi prestano loro servizio con le opere del male. Solo chi venera Dio in virtù della fede in lui, si impegna a prestargli come servizio pura la condotta di vita resa perfetta attraverso le virtù.

<sup>1083</sup> Cfr. 1 Cor 13, 12. Per l'interpretazione di questo versetto biblico si rimanda agli studi: C. K. BARRETT, *A Commentary on The First Epistle to The Corinthians*, London 1971; F. BARGELLINI, *Prima Lettera ai Corinzi* in *Lettere di Paolo*, ed. a cura di B. M. Aggioni– F. Manzi, Assisi 2005, pp. 163-397.

possiede le cose sussistenti formalmente in se stesse. E ogni conoscenza delle cose sublimi su questa terra, paragonata con quella futura, è *enigma*, riflesso della verità, ma non avente la verità sussistente in se stessa che sarà rivelata in futuro. E siccome le realtà divine sono connesse per virtù e conoscenza, lo specchio è atto ad indicare i modelli originari conformi a virtù, e l'enigma è un riflesso degli archetipi conformi a conoscenza. Esse presentano questa differenza tra *specchio* ed *enigma*: lo specchio rivela il fine futuro della dimensione pratica, l'enigma mostra il mistero della dimensione contemplativa<sup>1084</sup>.

Nella lettura della *Quaestio XLVI*, Massimo fa riferimento all'intelligenza di chi è puro di cuore, di chi è capace di riflettere come in uno *specchio* l'identità con Dio per mezzo della grazia. L'*enigma* è quella dimensione che rinvia alla necessità della pura contemplazione. In questo modo l'uomo ha due opportunità: la prima di cogliere il volto divino guardando il creato come in uno *specchio*; la seconda di conoscere gli archetipi, un riflesso di quella verità che potrà essere rivelata solo in futuro.

L'uomo, dunque, è creato per essere divinizzato pur rimanendo perfettamente uomo: infatti si divinizza umanizzandosi come Cristo<sup>1085</sup>, visto che l'incarnazione del *Logos* acquista filosoficamente senso solo se intesa come un modello da seguire. La *Quaestio LIX*, dunque, mette in luce come per l'uomo la

---

<sup>1084</sup> *QTh XLVI* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 309:

«Τίς ἡ διαφορὰ τοῦ ἐσόπτρου πρὸς τὸ αἴνιγμα;

Τὸ μὲν ἐσοπτρὸν ἐστίν, ὡς ἐν ὄρω φάναι, συνείδησις τὴν τῶν κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀνελλιπῶς πάντων ἀγαθῶν ἔχουσα μορφήν, δι' ἧς ὁ καθαρὸς τὴν διάνοιαν πέφυκεν ὄραν τὸν θεόν, ἢ ἕξις πρακτικῆ, τὴν πρόσωπον θεῖον περιγράφουσα σύνθεσις. Τὸ δὲ αἴνιγμα γνῶσις ἐστὶ διὰ τῆς κατὰ θεωρίαν παντελοῦς τῶν θεῶν λόγων ἐφικτῆς τῆ φύσει περιοχῆς, τὴν τῶν ὑπὲρ νόησιν ἔμφασιν ἔχουσα. Καὶ ἀπλῶς ἐσοπτρὸν ἐστὶν ἕξις ἐνδεικτικῆ τῆς μελλούσης τῶν ἀρετῶν ἐμφανισθῆναι τοῖς ἀξίως πρωτοτύπου μορφῆς· τὸ γὰρ ἐσόμενον τέλος τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας παραδηλοῖ τοῖς ἔχουσι τὸ ἐσοπτρον· τὸ αἴνιγμα δὲ τῆς τῶν νοουμένων περὶ γνῶσιν ἀρχετυπίας ἐστὶν ἐνδειξις. Πᾶσα τοίνυν ἐνταῦθα δικαιοσύνη, συγκρινομένη πρὸς τὴν μέλλουσαν, ἐσόπτρου λόγον ἐπέχει τὴν τῶν ἀρχετύπων πραγμάτων εἰκόνα, οὐκ αὐτὰ δὲ τὰ πράγματα κατ'εἶδος ὑφιστάμενα ἔχουσα· καὶ πᾶσα γνῶσις ἐνταῦθα τῶν ὑψηλῶν, συγκρινομένη πρὸς τὴν μέλλουσαν, αἴνιγμα ἐστὶν, ἔμφασιν τῆς ἀληθείας ἀλλ'οὐκ αὐτὴν ὑφισταμένην ἔχουσα τὴν φανήσεσθαι μέλλουσαν ἀλήθειαν. Ἐπειδὴ γὰρ ἀρετὴ καὶ γνῶσις τὰ θεῖα συνέχεται, τῶν κατ'ἀρετὴν πρωτοτύπων ἐστὶν ἐνδεικτικὸν τὸ ἐσοπτρον, καὶ τῶν κατὰ γνῶσιν ἀρχετύπων ἐμφαντικὸν ὑπάρχει τὸ αἴνιγμα. Ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν τοῦ ἐσόπτρου πρὸς τὸ αἴνιγμα, καθότι τὸ μὲν ἐσοπτρον πρακτικῆς μηνύει τέλος ἐσόμενον, τὸ δὲ αἴνιγμα θεωρητικῆς ἐμφαίνει μυστήριον».

<sup>1085</sup> Cfr. J. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divine de l'homme*, Paris 1976.

conoscenza sia fondamentale, come essa avvenga per mezzo dello Spirito e perché sia voluta da Dio<sup>1086</sup>:

Lo Spirito Santo cerca e scruta in noi la scienza degli esseri, ma non tenta di trovare per sé ciò che cerca (in noi) in quanto è Dio, superiore a ogni conoscenza; cerca per noi perché siamo bisognosi di conoscenza. Per questo motivo il Logos si fa carne<sup>1087</sup>: non per se stesso, ma per noi compiendo il mistero dell'incarnazione. Infatti senza carne animata dal soffio dello Spirito, il Logos non poteva operare secondo quanto conforme a Dio, visto quanto è proprio della carne. Allo stesso modo neppure lo Spirito Santo potrebbe infondere la conoscenza dei misteri senza la capacità naturale di tentare di cercare la conoscenza. Dunque, qualora i santi cercassero e tentassero di trovare, scrutassero e bramassero (questo tipo di conoscenza), significa che avrebbero avuto la grazia dello Spirito, che dava loro la capacità spirituale e conforme al *logos* alla ricerca e all'indagine della salvezza delle anime. Senza lo Spirito, quindi, essi non potevano contemplare assolutamente nulla di spirituale, in quanto per natura la mente umana non può giungere alle cose divine e intelleggibili senza la luce divina<sup>1088</sup>.

Lo Spirito Santo, dunque, non è assente in nessun essere creato e ha dato vita all'Incarnazione, affinché diventassimo «partecipi della natura divina»<sup>1089</sup>. Infatti nessuno può asserire l'identità tra Gesù e Dio se non per mezzo dell'azione dello Spirito Santo<sup>1090</sup>: questa conoscenza spirituale, possibile solo ai santi perché puri nella carne, è possibile solo nello spirito, che spinge all'accrescimento della fede<sup>1091</sup>.

---

<sup>1086</sup> Cfr. V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris 1993, pp. 395-460.

<sup>1087</sup> Cfr. Gv 1, 14.

<sup>1088</sup> *QTh* LIX 93-116 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 51:

«Ζητεῖ γὰρ ἐν ἡμῖν τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐρευνᾷ· ἀλλ' οὐχ ἑαυτῷ ζητεῖ τὸ ζητούμενον· ὅτι Θεός, καὶ πάσης ἐπέκεινα γνώσεως· ἀλλ' ἡμῖν τοῖς δεομένοις τῆς γνώσεως. Ὡσπερ ἀμέλει καὶ ὁ Λόγος γίνεται σὰρξ· οὐχ ἑαυτῷ, ἀλλ' ἡμῖν τὸ διὰ τῆς σαρκώσεως ἐξανύων μυστήριον. Ὡς γὰρ χωρὶς σαρκὸς νοερῶς ἐμψυχωμένης οὐκ ἐνήργει θεοπρεπῶς τὰ κατὰ φύσιν τῆς σαρκὸς ὁ Λόγος· οὕτως οὐδὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τοῖς ἁγίοις ἐνεργεῖ τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων χωρὶς τῆς κατὰ φύσιν ζητούσης τε καὶ ἐρευνώσης τὴν γνῶσιν δυνάμει. Εἴτε οὖν ἐζήτουν ἢ ἐξεζήτουν, εἴτε ἠρεύων ἢ ἐξηρεύων οἱ ἅγιοι, τὴν χάριν εἶχον τοῦ Πνεύματος κινουῦσαν αὐτῶν τὴν νοερὰν καὶ λογικὴν δύναμιν πρὸς ζήτησιν καὶ ἔρευναν τῆς τῶν ψυχῶν σωτηρίας· καὶ χωρὶς τοῦ Πνεύματος οὐδὲν παντελῶς ἐθεώρουν πνευματικόν· ὅτι μηδὲ πέφυκεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀνευ θεοῦ φωτὸς τῶν θείων καὶ νοητῶν ἀντιλαμβάνεσθαι».

<sup>1089</sup> 2 Pt 1,4.

<sup>1090</sup> 1 Cor 12,3.

<sup>1091</sup> Gregorio di Nazianzo sottolinea come sia lo Spirito Santo con la sua grazia a destare per primo la fede e a suscitare la vita nuova che consiste nel conoscere il Padre e Gesù Cristo (Cfr. Gv 17,3).



Per i Padri Cappadoci, infatti, l'interpretazione trinitaria di tutte le azioni divine implica la partecipazione dello Spirito all'opera della creazione: il versetto della Genesi «lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque»<sup>1092</sup>, è interpretato come la conservazione primordiale di tutte le cose non ancora determinate da parte dello Spirito, che consente successivamente il manifestarsi di un ordine logico creato mediante il Verbo di Dio: infatti l'azione dello Spirito, che non può essere collocata cronologicamente, è espressione dell'opera creatrice di Dio nel mondo<sup>1093</sup>.

In principio Dio creò l'uomo e lo pose nel paradiso terrestre<sup>1094</sup>; lo adornò di ogni virtù e gli diede il comandamento di non mangiare alcun frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male<sup>1095</sup>. Il primo uomo, Adamo, viveva nel diletto del paradiso mantenendo intatte le sue facoltà e vivendo in uno stato secondo natura in cui era stato creato<sup>1096</sup>. La vera condizione secondo natura è quella in cui Dio ha creato l'uomo, dandogli tutte le perfezioni, ma con il peccato l'uomo decade dalla condizione originale in quella non più secondo natura, ma deformata. Infatti dopo il peccato la creatura umana, perde la somiglianza con Dio.

Il primo frutto della trasgressione di Adamo, il primo uomo, fu e fu chiamato Caino, come significa il suo nome<sup>1097</sup>: egli generò la legge del peccato che Dio non

---

Tuttavia è l'ultima delle Persone della Santa Trinità ad essere rivelata, perché protagonista di una progressione, che il Teologo esplicita attraverso la pedagogia della condiscendenza divina. Cfr. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orationes theologicae* 5, 26 in PG 36, 161C.

<sup>1092</sup> Gen 1, 2.

<sup>1093</sup> Basilio di Cesarea chiarisce che l'unico principio di tutte le cose, che crea per mezzo del Figlio è proprio lo Spirito, identificando il compimento della creazione come una vera e propria santificazione. Cfr. BASILIUS CAESARIENSIS, *De Spiritu Sancto* 16,38 in PG 32, 136 B.

<sup>1094</sup> Cfr. Gen 2, 15.

<sup>1095</sup> Cfr. Gen 2, 16-17.

<sup>1096</sup> *QTh* XXI 5-18 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 128:

«Ὁ κατὰ πάντα τρόπον ὁμοίος ἡμῖν, δίχα μόνης ἀμαρτίας, ἀτρέπτως ὑποδὺς τὴν ἡμετέραν φύσιν θεαρχικὸς Λόγος, τέλειος γενόμενος ἄνθρωπος, τὸν πρῶτον Ἀδὰμ εἶχε, τοῖς κατὰ γένεσιν τε καὶ γέννησιν τρόποις φαινόμενον· οἷον ὁ ἄνθρωπος, ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι λαβὼν, καὶ γενόμενος κατ' αὐτὴν τοῦ εἶναι τὴν γέννησιν, φθορᾶς ἦν καὶ ἀμαρτίας ἐλεύθερος. Οὐ γὰρ συνεκτίσθη αὐτῷ φθορὰ καὶ ἀμαρτία. Ὅτε δὲ τὴν ἐντολὴν παραβᾶς ἤμαρτε, γέννησιν καταδικάζεται, διὰ πάθους καὶ ἀμαρτίας συνιστάμενην, ἐν τῷ δι' αὐτὴν παθητῷ, τῆς ἀμαρτίας ἐχούσης ὡς ἐν νόμῳ λοιπὸν κατὰ τὴν φύσιν τὴν γένεσιν· καθ' ὃν οὐδεὶς ἐστὶν ἀναμάρτητος, ὑποκείμενος φύσει τῷ νόμῳ τῆς μετὰ τὴν γένεσιν διὰ τὴν ἀμαρτίαν ἐπεισαχθείσης γεννήσεως».

<sup>1097</sup> Cfr. Gen 4, 1.

aveva creato per lui nel paradiso; Caino significa infatti “possesso”<sup>1098</sup>.

Secondo il monaco le virtù, che possono essere riacquistate con l’aiuto della grazia, poiché non risultano un’aggiunta ad una primaria condizione naturale, ma una reale restaurazione della perfezione primitiva<sup>1099</sup>. Adamo è venuto al mondo libero dal peccato e dalle sue conseguenze: non conosceva né il piacere né il dolore, o passioni che fossero distruttive in quanto era esente di corruzione, ma ha scelto di trasgredire il comandamento divino. Il monaco descrive così le conseguenze di tale atto:

Che cosa significa l’espressione *maledetto sia il suolo per causa tua* riferito ad Adamo senza il senso anagogico? E che cosa significa *con dolore ne trarrai il cibo*<sup>1100</sup>? E che cosa significa *spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba campestre*<sup>1101</sup>? Che cosa significa *con il sudore del tuo volto mangerai il pane*<sup>1102</sup>? Sicuramente nessuno ha mai visto un uomo mangia sporcizia o erba; E così come coloro che mangiano il pane non si nutrono del sudore dei loro volti come affermato nella storia.

*Maledetta la terra per causa tua* riferito ad Adamo è la natura carnale di Adamo, che sempre si genera attraverso le opere di Adamo (1), mi riferisco ai turbamenti dell’intelletto che è divenuto terra, natura carnale che è stata maledetta a causa della sterilità delle sue virtù, che invece sono opere di Dio; di essa si ciba con molto dolore e travaglio, godendo solo del piccolo piacere che gli procura. Quale che sia, la sua natura carnale gli fa spuntare, in cambio di questo godimento corruttibile,, come spine, ansie e preoccupazioni, e grandi prove e pericoli, come cardi, che da ogni parte lo traffigono dolorosamente nella sua ragione, nella sua volontà e nel suo desiderio, sicché a mala pena è in grado di mantenere la salute e benessere della sua natura carnale, come erba che appassisce, e di cibarsi, cioè di ottenerli, ed allora, al ripresentarsi continuo di queste sofferenze, “con il sudore del volto”, cioè nella sofferta fatica connessa all’ambito della percezione sensibile e dovuta alla superflua ricerca

<sup>1098</sup> *QTh* XLIX 289-293 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 367:

«ὄν πρῶτον ἐκτίσαστο καρπὸν τῆς παραβάσεως, κατὰ δύναμιν τῆς αὐτοῦ προσηγορίας ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ· γεννήσας νόμον ἁμαρτίας, ὄν κατὰ τὸν παράδεισον αὐτῷ ὁ Θεὸς οὐκ ἔδημιούργησε. Κτῆσις γὰρ ἐρμηνεύεται ὁ Κάϊν».

<sup>1099</sup> Cfr. E. STEPHANOU, *La coexistence initiale du corps et de l’âme d’après saint Gregoire de Nysse et saint Maxime l’Homologue*, in «Echos d’Orient», 31 (1932), pp. 304-315.

<sup>1100</sup> Gen. 3, 17.

<sup>1101</sup> Gen. 3, 18.

<sup>1102</sup> Gen. 3, 19.

di oggetti sensibili, come il pane, può avere le risorse per la sussistenza della sua forma di vita attuale, o per mezzo di una tecnica o di una qualche altra abilità che è stata escogitata dalla vita. Qualunque tipo di terra è il cuore di Adamo, che ha ricevuto come condanna la perdita dei beni celesti a causa della sua colpa. Di terra si nutre, in base alla filosofia pratica, attraverso molte mortificazioni, una volta che sia stata purificata dalla maledizione dovuta alla consapevolezza della vergogna delle azioni. E ancora i ragionamenti che spuntano in essa alla maniera di spine sono quelli che riguardano la generazione dei corpi (περὶ τῆς τῶν σωμάτων γενέσεως), e mentre purifica, come cardì, i ragionamenti, duri per la cura e il giudizio che implicano, riguardanti le realtà incorporee (περὶ τῶν ἀσωμάτων), coltiva spiritualmente, come erba, la contemplazione naturale. E così, come col sudore del volto, nel modo conoscitivo scientifico proprio della riflessione secondo la gnosi, si nutre del pane incorruttibile della teologia, il solo realmente vivo e che conserva l'incorruttibilità della generazione di coloro che ne mangiano. La terra, dunque, se si ci si nutre opportunamente di essa, rappresenta la purificazione del cuore mediante la pratica, l'erba rappresenta la scienza delle cose generate prodotta dalla contemplazione naturale, il pane infine rappresenta la verace mistagogia in base alla teologia<sup>1103</sup>.

<sup>1103</sup> *QTh V in QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 65 e 67:

«Τίς ἡ καταρωμένη γῆ ἐν τοῖς ἔργοις τοῦ Ἀδάμ κατὰ τὴν (2) ἀναγωγὴν; Καὶ τί τὸ ἐν λύπαις αὐτῆν φαγεῖν; Καὶ τί τὸ μετὰ τὸ ἀνατεῖλαι ἀκάνθας καὶ τριβόλους τὸν χόρτον ἐσθίειν; Καὶ τί τὸ τελευταῖον ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸν (5) ἄρτον φαγεῖν; Καὶ μέντοι οὐδέποτε ὄφθη ἄνθρωπος γῆν ἐσθίων οὔτε χόρτον· οὐδὲ οἱ τὸν ἄρτον ἐσθίοντες κατὰ τὴν ἀπόφασιν τῆς ἱστορίας ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου ἐσθίουσιν.

Ἡ *κατηραμένη γῆ ἐν τοῖς ἔργοις τοῦ Ἀδάμ* ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ Ἀδάμ, αἱ γινομένη διὰ τῶν ἔργων τοῦ (10) Ἀδάμ, λέγω δὲ τῶν παθῶν τοῦ γεωθέντος νοῦ, κατηραμένη τῇ τῶν ἀρετῶν, ὡς ἔργων θεοῦ, ἀκαρπία· ἦν μετ' ὀδύνης πολλῆς καὶ λύπης ἐσθίει τῆς κατ' αὐτὴν μικρᾶς ἡδονῆς ἀπολαύων. Ἦτις σὰρξ ὑπὲρ ταύτης τῆς φθαρτῆς ἀπολαύσεως ἀνατέλλει αὐτῷ μερίμνας καὶ φροντίδας, καθάπερ ἀκάνθας, καὶ μεγάλους πειρασμούς καὶ κινδύνους, ὥσπερ τριβόλους, κατὰ τε λόγον καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν ἀλγεινῶς αὐτὸν πανταχόθεν κατακεντοῦντας, ἵνα μόλις δυνήθῃ τὴν ταύτης ὑγίαν τε καὶ εὐεξίαν, ὡς χόρτον μαραινόμενον, περιποιησασθαι καὶ φαγεῖν, τουτέστι τυχεῖν, (20) καὶ τότε μετὰ πολλὴν τῶν δεινῶν ἐπανακύκλῃσιν ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου, τουτέστιν ἐν τῷ κατ' αἴσθησιν καμιάτῳ τε καὶ κόπῳ τῆς περιέργου κατασκοπῆς τῶν αἰσθητῶν, ὥσπερ ἄρτον, τὴν πρὸς σύστασιν ἔχειν τῆς παρουσίας ζωῆς ἀφορμὴν, ἢ διὰ τέχνης ἢ δι' ἄλλης τινὸς περινενομημένης (25) τῷ βίῳ μεθοδίας. Ἡ μᾶλλον γῆ τοῦ Ἀδάμ ἐστὶν ἡ καρδία, κατάραν λαβοῦσα διὰ τῆς παραβάσεως τὴν τῶν οὐρανίων ἀγαθῶν ἀφαίρεσιν. Ἦντινα γῆν κατὰ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν διὰ πολλῶν θλίψεων ἐσθίει, καθαρθεῖσαν τῆς κατὰ συνείδησιν [τῆς] κατάρως (30) τῶν ἔργων τῆς αἰσχύνης. Καὶ πάλιν τοὺς ἀνατέλλοντας ἐν αὐτῇ δίκην ἀκανθῶν λογισμοὺς περὶ τῆς τῶν σωμάτων γενέσεως καί, ὥσπερ *τριβόλους*, τοὺς περὶ τῶν ἀσωμάτων προνοίας τε καὶ κρίσεως περισκελεῖς λογισμοὺς ἀποκαθαίρων τῷ λόγῳ, τὴν φυσικὴν, ὥσπερ χόρτον, δρέπεται (35) πνευματικῶς θεωρίαν. Καὶ οὕτως, ὡς ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου, τῷ ἐπιστημονικῷ τῆς διανοίας κατὰ τὴν γνῶσιν τρόπῳ τὸν ἄφθαρτον τῆς θεολογίας ἄρτον ἐσθίει, τὸν μόνον ὄντως ζωτικόν, καὶ τῶν ἐσθιόντων αὐτὸν συντηροῦντα πρὸς ἀφθαρσίαν τὴν γένεσιν. Γῆ τοίνυν ἐστίν, (40) καλῶς ἐσθιομένη, ἢ διὰ πράξεως τῆς καρδίας κάθαρσις, χόρτος δὲ ἢ κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐπιστήμη τῶν γεγονότων, ἄρτος δὲ ἢ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθῆς μυσταγωγία».

### *Scholium*

1. La Scrittura chiama opere di Adamo le passioni disonorevoli<sup>1104</sup>: infatti solo Dio determina le virtù in coloro che le vogliono, considerando l'intenzione di coloro che le vogliono come mezzo di manifestazione della virtù<sup>1105</sup>.

In questa *Quaestio* V il monaco Massimo descrive la punizione divina inflitta ad Adamo: dovrà lavorare con fatica fino alla fine dei suoi giorni per potersi nutrire. Il monaco fornisce una articolata esegesi simbolico-allegorica di ogni espressione scritturale riferita alle conseguenze del peccato originale:

- l'espressione *maledetto sia il suolo per causa tua* fa riferimento alla natura umana, che si manifesta palesemente per ciò che è quando non ha fermezza di intelletto, quando non possiede le virtù che le sono state donate da Dio e quando si nutre di dolori e travagli godendo di piccoli piaceri;
- l'espressione *spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre* significa per il Confessore che la natura umana è soggetta ad ansie e preoccupazioni come *spine*, deve affrontare grandi prove e grandi pericoli, rappresentati dai *cardi* e sarà colpita nelle sue tre facoltà, vale a dire la ragione (λόγος), la volontà (θυμός) e il desiderio (ἐπιθυμία), a tal punto da aver difficoltà a mantenere buone condizioni di salute (ὕγεια) e benessere (εὐεξία);
- l'espressione *con il sudore del tuo volto mangerai il pane* indica le sofferte tribolazioni (*con il sudore del tuo volto*) cui Adamo/l'uomo sarà soggetto all'interno della dimensione sensibile. Si può far ritorno in modo circolare (*mangiare pane*) alla condizione di vita adamitica, con l'ausilio di un procedimento di ricerca di carattere intellettuale.

Il Confessore intende allegoricamente il termine *suolo* come riferimento al cuore di Adamo, che ha perso i beni celesti dopo aver trasgredito il comando divino; le *spine* e i *cardi* fanno riferimento a due tipi di ragionamento distinti: οἱ λογισμοὶ

---

<sup>1104</sup> Cfr. Rm 1, 26.

<sup>1105</sup> *Scholium* in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 67:

«1. Ἔργα λέγει τοῦ Ἀδάμ τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας· τὰς γὰρ (1) ἀρετὰς ἐργάζεται μόνος ὁ θεὸς ἐν τοῖς βουλομένοις, πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν φανέρωσιν μόνην καθάπερ ὄργανον λαμβάνων τῶν βουλομένων τὴν πρόθεσιν».

περὶ τῆς τῶν σωμάτων γενέσεως, cioè quei ragionamenti che hanno come oggetto la generazione dei corpi e per questo equivalgono a vere e proprie spine rispetto all'accrescimento spirituale dell'uomo, e οἱ λογισμοὶ περὶ τῶν ἄσωμάτων, ovvero quei ragionamenti che consentono di arrivare ad occuparsi e esprimere giudizi sulle realtà incorporee; il *sudore del volto* rappresenta, inoltre, l'ἐπιστημονικὸς τρόπος, ovvero la modalità conoscitiva della facoltà intellettuale (διανοία) che si ottiene in base alla gnosi (κατὰ τὴν γνῶσιν); l'*erba*, invece, rappresenta la contemplazione naturale della dimensione della generazione. Solo dopo aver contemplato la natura è possibile infine cibarsi del pane incorruttibile della *mistagogia* – a sua volta strettamente connessa alla conoscenza teologica –, l'unico che preserva dall'incorruttibilità della generazione coloro che se ne cibano.

Nel paradiso terrestre Adamo vive il dilemma della scelta fra il rimanere nella grazia di Dio o il privarsene; avrebbe comunque avuto la possibilità di nutrirsi dell'albero del bene e del male, allorquando avesse conseguito la capacità di contemplare la natura nella sua essenza spirituale.

Se qualcuno volesse per caso affermare che l'albero della conoscenza del bene e del male sia la creazione fenomenica, probabilmente non cadrebbe in errore, poiché per natura essa comunica a coloro che vi fanno parte piacere e dolore. Il primo uomo non doveva nutrirsi di quell'albero se non nel caso in cui avesse conseguito la capacità di contemplare veramente la natura, che deve spiritualizzarsi nella rivelazione a tutti coloro che sanno contemplarla realmente, invece, è occasione di caduta a tutti coloro che sono vincolati dai sensi. Dio non consentì il godimento di questo albero, affinché l'uomo, come conveniva, prendendo per prima coscienza della sua origine in virtù di un dono di grazia dell'immortalità, nell'imperturbabilità e nell'immutabilità e *divenisse un dio per divinizzazione*, per poi intuire senza pericolo insieme a Dio le creature di Dio e acquisirne l'intelligenza come un dio, non come un uomo, possedendo, in modo conforme alla grazia della divinizzante metamorfosi di mente e sensibilità, la stessa penetrazione che delle essenze ha Dio, cioè la sapienza<sup>1106</sup>.

---

<sup>1106</sup> *Prol.* 318-349 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 35 e 37:

«Οὐ γὰρ ἄλλως δύναται τις λατρεύειν τῇ κτίσει, μὴ τὸ σῶμα περιποιούμενος, ὥσπερ οὔτε τῷ θεῷ τις λατρεύειν, μὴ τὴν ψυχὴν ἀρεταῖς ἐκκαθαίρων· καθ'ὃ σῶμα τὴν φθοροποιὸν ἐπιτελῶν λατρείαν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατ'αὐτὸ γεγόμενος φίλαντος ἡδονὴν εἶχεν ἀπαύστως καὶ ὀδύνην ἐνεργουμένην,

La creazione visibile è spiegata a partire dal simbolo dell'albero della conoscenza del bene e del male. Essa, inoltre, possiede sia le ragioni spirituali che nutrono l'intelletto, sia una naturale capacità di dilettere la sensibilità. Se contemplata spiritualmente essa procura la conoscenza del bene; se conosciuta solo nel suo carattere meramente sensibile, essa procura la conoscenza del male, ovvero causa lo sviluppo delle passioni e fa perdere di vista la dimensione divina. Perciò Dio ha posto il divieto: non ha concesso l'immediata partecipazione all'albero della conoscenza, prima che l'uomo, per mezzo della grazia, riconoscesse Dio come propria causa, e, con ciò, la propria immortalità. Solo nel caso in cui si fosse consolidato nella ἀπάθεια e nell'ἀτρεψία sarebbe divenuto come Dio per mezzo della divinizzazione, avrebbe potuto contemplare le creature in comunione con Dio e ne avrebbe avuto conoscenza come un dio e non come un uomo. Adamo, così, sarebbe stato trasformato attraverso la divinizzazione del suo spirito e della sua sensibilità.

È questo il momento in cui il primo uomo ha vissuto una duplice forma di partecipazione (μετάληψις), da un lato a Dio, dall'altro alla grazia. Egli avrebbe scoperto che Dio è sorgente di vita, che ha dato senso e significato ad ogni creatura. I due tipi di partecipazione, la prima della natura dell'uomo con Dio e la seconda dell'uomo alla grazia, determinano importanti conseguenze:

- l'uomo riconosce Dio come causa di se stesso e del creato e partecipandovi rintraccia le ragioni eterne delle creature;
- nel suo rapporto con la creazione, l'uomo si deve rivolgere ad essa con la consapevolezza che la vita immortale gli è stata donata da Dio e non dalla sua propria partecipazione alla creazione;

---

ἐσθίων ἀεὶ τὸ ξύλον τῆς παρακοῆς, τὸ καλοῦ τε καὶ κακοῦ κατὰ ταῦτόν μεμιγμένην κατὰ τὴν αἴσθησιν διὰ τῆς πείρας ἔχον τὴν γνῶσιν. Καὶ τάχα ξύλον εἶναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ τὴν φαινομένην κτίσιν εἰπὼν τις οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς ἀληθείας· ἡδονῆς γὰρ καὶ ὀδύνης ποιητικὴν ἔχει φυσικῶς τὴν μετάληψιν. Ἡ πάλιν· ἐπειδὴ καὶ λόγους ἔχει πνευματικοὺς τῶν ὀρωμένων ἢ κτίσις καὶ νοῦν διατρέφοντας, καὶ δύνανται πάλιν φυσικὴν, τὴν μὲν αἴσθησιν τέρπουσαν, τὸν δὲ νοῦν διαστρέφουσαν, ξύλον γνωστὸν καλοῦ τε καὶ κακοῦ προσηγορεύθη, τοῦ καλοῦ μὲν ἔχουσα γνῶσιν, θεωρουμένη πνευματικῶς, κακοῦ δὲ γνῶσιν, λαμβανομένη σωματικῶς. (...) Διὸ τῷ ἀνθρώπῳ τυχὸν καὶ ἀπηγόρευσεν ἀναβαλόμενος αὐτῆς τέως τὴν μετάληψιν ὁ θεός, ἵνα πρότερον, ὡς ἦν μάλιστα δίκαιον, διὰ τῆς ἐν χάριτι μετοχῆς τὴν οἰκείαν ἐπιγνοῦς αἰτίαν καὶ τὴν δοθεῖσαν κατὰ χάριν ἀθανασίαν διὰ τῆς τοιαύτης μεταλήψεως πρὸς ἀπάθειαν στομώσας καὶ ἀτρεψίαν, ὡς θεὸς ἤδη τῇ θεώσει γενόμενος, ἀβλαβῶς ἐπ' ἀδείας μετὰ τοῦ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ διασκέψηται κτίσματα καὶ τὴν αὐτῶν ἀναλήψηται γνῶσιν ὡς θεὸς ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπος, τὴν ἀ'θτὴν ἔχων τῷ θεῷ κατὰ χάριν τῶν ὄντων μετὰ σοφίας εἶδησιν διὰ τὴν πρὸς θέωσιν τοῦ νοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως μεταποίησιν».

- la creazione solo se riconosciuta come prodotto divino può rivelare il senso profondo di ogni creatura in rapporto all'ente divino.

Poiché Dio offre il dono della grazia (χάρις), l'uomo, attraverso il suo consenso, prende atto di ciò liberamente e non necessariamente. Mediante la sua libera scelta, può godere sia dell'albero della vita sia dell'albero della conoscenza. Interrogato, appunto, sul loro significato nell'Eden, Massimo nella *Quaestio* XLIII introduce un'ulteriore spiegazione relativa tale problema, già affrontato nel *Prologo*, secondo cui l'albero della vita rappresenta l'intelletto e quello della conoscenza del bene e del male la sensibilità<sup>1107</sup>. Attraverso questa interpretazione viene spiegato che la condizione di Adamo comporta la coesistenza in lui, anteriormente al peccato, di due diverse capacità discernimento (δυνάμεις διακριτικά) che corrispondono a questi due dimensioni conoscitive:

Da un lato, l'intelletto ha la capacità di discernere le cose spirituali da quelle sensibili, le cose temporali da quelle eterne; o piuttosto, essendo la capacità di discernimento propria dell'anima, la induce ad aderire alle une e a sollevarsi al di sopra delle altre. Dall'altro, la sensibilità ha la capacità di discernere il piacere dal dolore del corpo; o piuttosto, essendo la capacità di discernimento propria di corpi viventi e sensibili, induce ad procurarsi il piacere e a respingere il dolore<sup>1108</sup>.

Adamo, dunque, ha a disposizione due scale di valori non coincidenti e deve necessariamente scegliere a quale delle due deve dare precedenza: infatti se si prediligerà non la sensibilità ma il comando divino, si sceglierà di seguire il proprio "ben-essere" (εὖ εἶναι), garantendosi così l'eternità (ἀεὶ εἶναι). Ecco il senso del comando imposto da Dio: dare la possibilità ad Adamo di crearsi una

<sup>1107</sup> *QTh* XLIII 63-73 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 295 e 297:

«Πολλὴ τοιγαροῦν ἐστὶν ἡ διαφορὰ τῶν δύο ζύλων, καὶ τῆς αὐτῶν φυσικῆς διακρίσεως, καὶ τῆς ἐν ἐκάστῳ προσφυοῦς ἐμφάσεως· ὁμωνύμως ἐκφωνηθείσης ἄνευ διαστολῆς προσηγορίας τοῦ καλοῦ τε καὶ τοῦ κακοῦ· καὶ πολλὴν δύναται ποιῆσαι τοῖς μὴ σοφῶς τε καὶ ἐπισκεμμένως ἐντυγχάνουσι τοῖς λόγοις τοῦ Πνεύματος τὴν πλάνην· ἀλλ' ὑμεῖς σοφοὶ διὰ τῆς χάριτος ὄντες, γινώτε ὅτι τὸ ἀπλῶς λεγόμενον κακόν, οὐ πάντως κακόν· ἀλλὰ πρὸς τι μὲν κακόν, πρὸς τι δὲ οὐ κακόν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον καλόν, οὐ πάντως καλόν, ἀλλὰ πρὸς τι μὲν καλόν, πρὸς τι δὲ οὐ καλόν· καὶ τὴν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας βλάβην φυλάξασθε».

<sup>1108</sup> *QTh* XLIII 41-48 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 295:

«οἷον, ὁ μὲν νοῦς δύναμιν ἔχει διακριτικὴν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν, προσκαίρων καὶ αἰωνίων· μᾶλλον δὲ ψυχῆς ὑπάρχων δύναμις διακριτικὴ, τῶν μὲν αὐτὴν ἀντέχεσθαι πείθει· τῶν δὲ, ὑπεραίρεσθαι· ἡ δὲ αἴσθησις ἔχει δύναμιν διακριτικὴν ἡδονῆς σώματος καὶ ὀδύνης· μᾶλλον δὲ δύναμις ὑπάρχουσα ἐμψύχων καὶ αἰσθητικῶν σωμάτων, τὴν μὲν, ἐπισπᾶσθαι πείθει· τὴν δὲ, ἀποπέμπεσθαι».

propria scala di valutazione all'interno del suo intelletto, che potrà possedere la medesima conoscenza che Dio ha degli esseri, non lasciandosi comunque distrarre dalla dimensione sensibile. La perfezione dello stato adamitico originario non era soggetta all'inganno dei sensi, visto che il primo uomo possedeva una conoscenza diretta di Dio, tuttavia è stata incrinata da una libera scelta, determinata da un discernimento sensibile invece che razionale<sup>1109</sup>.

Ora, dopo aver indagato la condizione del primo uomo e compreso come egli abbia determinato il destino del genere umano, rimane da definire in che modo gli uomini in terra possano divinizzarsi realmente. L'uomo in terra può ritornare alla pura condizione adamitica secondo una modalità triadica:

- a) gioire per le proprie afflizioni,
- b) avere una fede salda
- c) convertirsi alla verità di Dio.

a) Per quanto riguarda il gioire per le proprie afflizioni, la *Quaestio* LVIII è emblematica:

*Perciò sarete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove<sup>1110</sup>. Come uno che è afflitto da tentazioni può esultare di cui è afflitto?*

La Parola della verità conosce due tipi di afflizione: uno che sta nell'anima in modo nascosto; un altro nella sensibilità in modo manifesto. La prima occupa totalmente la profondità dell'anima, tormentata dal flagello della coscienza; l'altra avvolge tutta la sensibilità, costretta dal peso dei dolori a ritrarsi dalla sua naturale espansione. La prima costituisce l'esito del piacere della sensibilità, mentre l'altra quello della gioia dell'anima. O piuttosto, la prima è la conclusione dei piaceri volontari della sensibilità, mentre l'altra delle pene sensibili indipendenti dalla volontà. L'afflizione è infatti, secondo la mia opinione, una disposizione priva di piaceri. Privazione di piaceri è introduzione di pene. E pena è chiaramente il difetto dell'abito naturale, o il venir meno di esso. E difetto dell'abito naturale è alterazione della potenza per natura soggetta all'abito. E alterazione della potenza per natura soggetta all'abito è il modo di operare conforme all'abuso dell'operazione naturale. E

---

<sup>1109</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* in *PG* 91, 1353 D e cfr. I. HAUSHERR, *Ignorance infinie* in «*Orientalia Christiana Periodica*» 2 (1936), pp.351-362.

<sup>1110</sup> 1 Pt 1, 6.



abuso del modo dell'operazione è il moto della potenza verso ciò che non è secondo natura e non esiste<sup>1111</sup>.

Nella *Quaestio* LVIII, il monaco interpreta il versetto biblico 1 Pt 1,6 secondo cui l'afflizione è uno stato temporaneo di cui successivamente ci si può rallegrare: il primo uomo è stato ingannato dal maligno<sup>1112</sup> e invogliato a spostare il suo desiderio dal lecito all'illecito e a trasgredire la legge di Dio. La conseguenza di ciò è stata la perdita dell'incorruttibilità, che gli era stata donata per grazia. In realtà Adamo avrebbe dovuto, invece, in conformità alla ragione, conoscere quale fosse la legge di natura e impegnarsi a custodirla oltre a respingere le passioni: in altri termini avrebbe dovuto con la ragione preservare la natura, che di per sé rimane pura e irreprensibile, e avrebbe dovuto adeguare la sua volontà alla perfezione del creato. L'uomo deve, dunque, distinguere due tipi di afflizione, l'una nascosta nell'anima che segna il limite delle passioni sensibili e l'altra manifestata dai sensi, la quale è contraria alla volontà. Poiché il piacere carnale, provocato dalla sensibilità, è originato da un'operazione contro natura da parte dell'anima, che rivolge la sua capacità spirituale alla materia invece che alle realtà divine, il dolore è ineluttabile<sup>1113</sup>. Ne consegue che l'intelletto e la sensibilità,

---

<sup>1111</sup> *QTh* LVIII 1-14 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 27. La traduzione italiana è una rielaborazione di precedente traduzione contenuta nell'Appendice dell'articolo M. PRATESI, *Filautia, Piacere e dolore nella Questione 58 a Talassio di Massimo il Confessore* in «Prometheus», XIII/1 (1987), alle pp. 72-90.

«Ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον ἐστὶ λυπηθέντας ὑμᾶς [Fr. ἡμᾶς] ἐν ποικίλοις πειραμοῖς." Πῶς τις λυπούμενος ἐν πειρασμοῖς, δύναται ἀγαλλιᾶσθαι ἐν ᾧ λυπεῖται.

Τὴν λύπην διττὴν οἶδε τῆς ἀληθείας ὁ λόγος· τὴν μὲν, κατὰ ψυχὴν ἀφανῶς· τὴν δέ, κατ' αἴσθησιν φανερώς συνισταμένην· καὶ τὴν μὲν, ὅλον τῆς ψυχῆς τὸ βάθος περιλαμβάνουσαν, τῆ μάστιγι τῆς συνειδήσεως αἰκίζόμενον· τὴν δέ, πᾶσαν τὴν αἴσθησιν περιγράφουσαν, τῷ βάρει τῶν ἀλγεινῶν συσσελλομένην τῆς φυσικῆς διαχύσεως. Καὶ τὴν μὲν, τῆς κατ' αἴσθησιν ἡδονῆς, τὴν δέ, τῆς κατὰ ψυχὴν εὐφροσύνης τέλος ὑπάρχουσαν. Μᾶλλον δέ, τὴν μὲν, τῶν κατ' αἴσθησιν γνωμικῶν, τὴν δέ, τῶν κατ' αὐτὴν συμπέρασμα παρὰ γνώμην παθῶν τυγχάνουσαν. Λύπη γάρ ἐστι, κατ' ἐμὲ φάναι, διάθεσις ἡδονῶν ἐστερημένη. Στέρησις δὲ καθέστηκεν ἡδονῶν, πόνων ἐπαγωγὴ. Πόνος δὲ σαφῶς ἐστὶ φυσικῆς ἕξεως ἔλλειψις, ἢ ὑποχώρησις· ἔλλειψις δὲ φυσικῆς ἕξεως ἐστὶ, πάθος τῆς κατὰ φύσιν ὑποκειμένης τῆ ἕξει δυνάμεως· πάθος δὲ τῆς κατὰ φύσιν ὑποκειμένης τῆ ἕξει δυνάμεως ἐστὶν, ὁ κατὰ τὴν παράχρησιν τῆς φυσικῆς ἐνεργείας τρόπος· παράχρησις δὲ τοῦ κατ' ἐνεργεῖαν τρόπου καθέστηκεν, ἢ πρὸς τὸ μὴ πεφυκὸς κατὰ φύσιν, καὶ ὑφιστάμενον τῆς δυνάμεως κίνησις».

<sup>1112</sup> La Scrittura definisce la *tentazione* come legge del peccato (cfr. Rm 7,23) e Massimo approfondisce il significato della tentazione in *Or. dom.* in *PG* 90, 904 B- 905 B.

<sup>1113</sup> *QTh* LVIII 25-33 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 29:

«Ὡσπερ δὲ τὴν λύπην διττὴν, ὡς ἔφην, οἶδεν ὁ λόγος, οὕτω καὶ τῶν πειρασμῶν διττὸν ἐπίσταται τὸν τρόπον· τὸν μὲν, κατὰ γνώμην, τὸν δέ, παρὰ γνώμην· καὶ τὸν μὲν, ἐκουσίων ἡδονῶν δημιουργόν· τὸν δέ, ἀκουσίων ὀδυνῶν ἐπακτικόν. Ὁ γὰρ κατὰ γνώμην πειρασμός, τὰς κατὰ προαίρεσιν ἐκουσίους σαφῶς συνίστησιν ἡδονάς· ὁ δὲ παρὰ γνώμην, προδήλως τοὺς ἀκουσίους παρὰ προαίρεσιν ἐφίστησι πόνους· καὶ ὁ μὲν, τῆς κατὰ ψυχὴν· ὁ δέ, τῆς κατ' αἴσθησιν λύπης καθέστηκεν αἴτιος».

sono caratterizzate da attività naturali opposte, proprio perché si riferiscono a differenti oggetti. La gioia spirituale consiste, per sua natura, nel non agire sulla base all'inclinazione sensibile, ma sulla base dell'intelletto, l'unica facoltà che ha la capacità di riconoscere l'originaria e autentica relazione di tutte le cose a Dio: da ciò consegue inevitabilmente un'esperienza di dolore, in relazione alla nostra dimensione sensibile-percettiva. In altri termini questo tipo di esperienza è da considerarsi come uno stato di inappagamento della sensibilità, che non riconosce come piacere proprio ciò che costituisce il piacere dell'intelletto, e quindi non può appagarsi di esso. Occorre comunque aggiungere che non potrebbe essere diversamente, dal momento che Dio non può essere oggetto di mera percezione sensibile.

Poiché dunque, come ho detto, è il piacere della sensibilità che produce l'afflizione dell'anima, ovvero la sua pena (entrambe sono la stessa cosa), e invece è il piacere dell'anima che crea l'afflizione, ovvero la pena, della sensibilità, giustamente colui che si protende nella speranza alla «*vita del Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, mediante la sua risurrezione dai morti, in vista di una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce*<sup>1114</sup>, esulta nell'anima e gioisce di una gioia ineffabile, continuamente risplendendo di letizia per la speranza dei beni futuri; ma nella carne e nella sensibilità prova afflizione, ossia le pene che gli sopraggiungono in seguito alle varie tentazioni, con i conseguenti dolori. Da ogni virtù infatti nasce piacere e pena: pena della carne, privata della dolce e piacevole sensazione; piacere dell'anima, che gode delle ragioni intelligibili, pure da ogni elemento sensibile. È dunque necessario che l'intelletto nella vita presente sia afflitto quanto alla carne, a causa delle molte pene che nascono dalle tentazioni che gli capitano a motivo delle virtù, e gioisca e si rallegri sempre nell'anima per la speranza dei beni eterni, anche se totalmente sofferente nella sensibilità: *Le sofferenze del momento presente non sono infatti paragonabili alla gloria che deve rivelarsi in noi*<sup>1115</sup>, dice il divino apostolo<sup>1116</sup>.

<sup>1114</sup> 1Pt 1,3.

<sup>1115</sup> Rm 8,18

<sup>1116</sup><sup>1116</sup> *QTh* LVIII 136-159 in *QTh* (Laga-Steel 1990), pp. 35 e 37:

«Οὐκοῦν, ὡς ἔφην, ἐπειδὴ τὴν μὲν τῆς ψυχῆς λύπην, ἤγουν τὸν πόνον· ταῦτόν γάρ ἀλλήλοις ἀμφοτέρα, ἢ κατ' αἰσθησιν ἡδονὴ συνίστησι· τὴν δὲ τῆς αἰσθήσεως λύπην, ἤγουν τὸν πόνον, ἢ κατὰ ψυχὴν ἡδονὴ ποιεῖν πέφυκεν· εἰκότως ὁ τῆς κατ' ἐλπίδα ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' ἀναστάσεως νεκρῶν εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς ἐφιέμενος, κατὰ μὲν ψυχὴν ἀγαλλίασιν ἔχει καὶ χαρὰν χαίρει

Causa della gioia dell'anima è il dolore che proviene dalla sensibilità, in quanto esso sollecita la rinuncia al piacere sensibile, rinuncia che determina il dolore sia in modo volontario mediante la temperanza, sia in modo involontario mediante la pazienza. Si tratta per l'anima di distogliere la propria attenzione dall'ambito sensibile per ricondurla spiritualmente a Dio. Dunque nella misura in cui l'anima è nella gioia, cessa inevitabilmente il bisogno del piacere sensibile.

La dottrina ascetica del Confessore risulta incentrata sulla duplice dimensione che caratterizza l'essere uomo, quella materiale e quella spirituale, e che, al contempo, rende possibile la sua divinizzazione, radicata nella scelta volontaria di imitare di Dio. Grazie a questa duplicità si apre anche la possibilità della caduta e della corruzione, che porta l'uomo a scegliere la dimensione sensibile. Questa scelta priva l'anima del vero piacere: così l'uomo può di conseguenza fare esperienza di questo autentico dolore che è prova del suo errore, attraverso il cui riconoscimento egli può ritrovare la somiglianza con il suo Signore.

b) In tale contesto prende forma il secondo momento del processo triadico che porta alla divinizzazione: il recupero di una fede salda.

Il divino e grande Apostolo, quando definisce che cosa è la fede dice: *la fede è fondamento delle cose sperate e prova di quelle che non si vedono*<sup>1117</sup>. Se qualcuno intimamente ben disposto definisse la fede come bene e vera conoscenza capace di mostrare i beni arcani, non fallirebbe nel cogliere il vero. Il Signore, quando fornisce insegnamenti riguardo i beni ineffabili e i beni separati e non visibili dice *il regno di Dio è dentro di voi*<sup>1118</sup>. Intendendo "identico" al regno di Dio, il regno di Dio allora è fede, distinta solo concettualmente da esso: la fede, infatti, è il *regno di Dio* senza forma; mentre, dal canto suo, il regno è fede divinamente raffigurata.

---

ἀνεκλάλητον, διηλεκῶς τῇ τῆς μελλόντων ἀγαθῶν ἐλπίδι γαννύμενος [Fr. et. Reg. γαννυμένην]· κατὰ δὲ τὴν σάρκα καὶ τὴν αἴσθησιν, λύπην. Ἦγουν τοὺς ἐκ τῶν ποικίλων πειρασμῶν ἐπιγινόμενους αὐτῇ πόνους, καὶ τὰς ἐπ' αὐτοῖς ὀδύνας· πάση γὰρ ἀρετῇ, ἡδονῇ καὶ πόνος παρέπεται· πόνος μὲν σαρκός, ἐστερημένης τῆς προσηνοῦς καὶ λειοτέρας αἰσθήσεως· ὀδύνη δὲ ψυχῆς, παντὸς αἰσθητοῦ καθαροῦς ἐντρυφώσης τοῖς ἐν πνεύματι λόγοις. Δέον οὖν ἔστι τὸν νοῦν κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν· τοῦτο γὰρ μοι νοεῖται τό, νῦν· κατὰ σάρκα λυπούμενον, διὰ τοὺς πολλοὺς πόνους τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς αὐτῶ προσαγομένων πειρασμῶν, ἀεὶ χαίρειν κατὰ ψυχὴν καὶ ἡδεσθαι, διὰ τὴν ἐλπίδα τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, κἄν ἔχη καταπονουμένην τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν εἰς ἡμᾶς ἀποκαλύπτεσθαι, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος».

<sup>1117</sup> Eb 11, 1.

<sup>1118</sup> Lc 17, 12.

Secondo questo ragionamento, la fede non è al di fuori di noi, la quale, attuandosi nei comandamenti divini, diventa *regno di Dio*, venendo così conosciuta soltanto da coloro che la possiedono. Inoltre, il regno di Dio è fede che si attualizza ed esso consente l'immediata unione con Dio da parte di coloro che regnano in conformità ad esso. È provato in modo evidente che la fede è potenza in grado di attuare la soprannaturale, perfetta e immediata unione tra colui che crede e Dio nel quale crede. Poiché, quindi, l'uomo è costituito da corpo e anima, si trova in balia di due leggi, quella della carne e, intendo dire, quella dello spirito. La legge della carne opera attraverso i sensi, quella dello spirito attraverso le profondità del cuore; la legge della carne, per natura, è legata alla materia e opera attraverso il senso, invece, quella dello spirito, in quanto opera con il cuore, è causa dell'unione immediata con Dio. A tal proposito chi non ha il cuore diviso, cioè chi non fa distinzioni nel profondità del suo animo, in quanto ha diviso l'unità naturale con Dio che si ottiene per mezzo della fede, ormai libero dalle passioni e diventato una sorta di un dio per mezzo della fede in virtù dell'unione con Dio, dirà *a questo monte di spostarsi ed esso si sposterà*<sup>1119</sup>; chiaramente attraverso il termine "questo" intendeva il pensiero e la legge della carne, realmente gravose e difficili da smuovere e, per quanto riguarda la capacità della natura, completamente salda e non trasferibile. Infatti essa è radicata nella natura umana attraverso i sensi quella forza dell'irragionevolezza che la maggior parte degli uomini pensa, cioè l'uomo non è altro che carne fornita di sensi per l'appagamento della vita presente. *Tutto, dunque, è possibile a chi crede*<sup>1120</sup> e non è attanagliato dal dubbio, o meglio non è diviso nel profondo del cuore dall'unione con Dio avvenuta attraverso la fede a causa dell'atteggiamento sensibile dell'anima verso il corpo. Tutto ciò che spinge le profondità alle exteriorità del mondo e della carne, ci si avvicina Dio alla perfezione della sua vittoria<sup>1121</sup>.

<sup>1119</sup> Mc 11, 23.

<sup>1120</sup> Mc 9, 23.

<sup>1121</sup> *QTh XXXIII 7-50 in QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 229 e 231:

«Ὁ μὲν θεῖος καὶ μέγας Ἀπόστολος, τί ἐστὶ πίστις ὀρίζων, φησί: "Πίστις ἐστὶν ἐπιζομένων ὑπόστασις, καὶ πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων." Εἰ δὲ τις καὶ ἐνδιάθετος ἀγαθὸν αὐτὴν ὀρίσαιο, καὶ γνῶσιν ἀληθῆ τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν ἀποδεικτικὴν, τῆς ἀληθείας οὐ διήμαρτεν. Ὁ δὲ Κύριος διδάσκων περὶ τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν, καὶ τῶν ἐπιζομένων, καὶ οὐχ ὀρωμένων, φησί: Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Ἀκούων ταῦτόν τῃ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ, ἢ τοῦ Θεοῦ πίστις ἐστίν, κατὰ μόνην ἐπίνοιαν διαιρουμένη πρὸς τὴν βασιλείαν. Ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀνείδεος Θεοῦ βασιλεία ἐστίν: ἡ δὲ βασιλεία, πίστις θεοειδῶς εἰδοπεποιημένη. Ὡστε κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, οὐκ ἐκτὸς ἡμῶν ἐστὶν ἡ πίστις, ἥτις ἐνεργουμένη ταῖς θείαις ἐντολαῖς, γίνεται βασιλεία Θεοῦ, μόνοις γνωσκομένη τοῖς ἔχουσιν: ἡ δὲ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐνεργουμένη πίστις ἐστίν: ἡ δὲ βασιλεία τοῦ Θεοῦ τῶν κατ' αὐτὴν βασιλευόντων ἄμεσον πρὸς Θεὸν ποιεῖται τὴν ἔνωσιν. Ἡ πίστις ἀπεδείχθη σαφῶς ὑπάρχουσα δύναμις σχετικὴ τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀμέσου τοῦ πιστευόντος πρὸς τὸν πιστευόμενον Θεὸν τελείας ἐνώσεως. Ἐπειδὴ τοίνυν ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ὑπάρχων καὶ σώματος, δυσὶ σαλεύεται νόμοις (σαρκὸς λέγω καὶ πνεύματος), καὶ ὁ μὲν τῆς σαρκὸς νόμος, κατὰ

Dalla *Quaestio XXXIII* si evince che secondo Massimo l'uomo comincia a ricevere la grazia quando inizia a credere e che tale inizio risulta necessario, in considerazione del fatto che il suo fine supremo è il raggiungimento del regno di Dio. La fede, dunque, è il *regno di Dio* che ha preso forma e che realizza l'unione immediata e perfetta del credente con il divino<sup>1122</sup>. Senza la fede, dunque, non è possibile avanzare nella divinizzazione. Tuttavia risulta al contempo manifesta la fondamentale importanza della ragione, allorché essa non sia più offuscata dalla dimensione carnale. Essa è così in grado così di determinare nella dimensione affettivo-volitiva del soggetto un effettivo *desiderium naturalis videndi Deum*<sup>1123</sup>, che implica una sorta di connessione e legame intimo tra la dimensione sensibile e quella intellettuale, necessari per poter contempere l'essere divino. Tale desiderio può prender forma quando si osserva la realtà<sup>1124</sup> e la si confronta con la trascendenza e l'inaccessibilità di Dio<sup>1125</sup>.

---

τὴν αἴσθησιν, ὁ δὲ τοῦ πνεύματος, κατὰ τὸν νοῦν κέκτηται τὴν ἐνέγειαν· καὶ ὁ μὲν τῆς σαρκός, ὕλη συνδεῖν πέφυκε, κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐνεργούμενος· ὁ δὲ τοῦ πνεύματος, κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργούμενος, πρὸς τὸν Θεὸν ἀμέσως ποιεῖται τὴν ἔνωσιν· εἰκότως ὁ μὴ διακριθεὶς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, τουτέστι, τῷ νοῖ μὴ διακρίνας, ἡγουν διατεμῶν τὴν διὰ τῆς πίστεως πρὸς τὸν Θεὸν γεγενημένην ἄμεσον ἔνωσιν, ὡς ἀπαθής, μᾶλλον δὲ Θεὸς ἤδη διὰ τῆς πίστεως τῇ ἐνώσει γεγενημένος· ἐρεῖ τῷ ὄρει τούτῳ μεταβῆναι, καὶ μεταβήσεται· δεικτικῶς διὰ τοῦ, τούτῳ, φάναι, τὸ φρόνημα καὶ τὸν νόμον δηλῶν τῆς σαρκός, τὸν βαρὺν ὄντως καὶ δυσμετακίνητον· καὶ ὅσον πρὸς δύναμιν φυσικὴν, παντελῶς ἀκίνητον καὶ ἀσάλευτον. Τοσοῦτον γὰρ ἐρρίζωται τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς (376) αἰσθήσεως τῆς ἀλογίας ἢ δύναμις, ὥστε τοὺς πολλοὺς μὴδ' ἄλλο νομίζειν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἢ σάρκα, δύναμιν πρὸς ἀπόλαυσιν τῆς παρούσης ζωῆς τὴν αἴσθησιν ἔχουσαν. Πάντα γοῦν δυνατὰ τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ διακρινομένῳ· τουτέστι, μὴ διαιρουμένῳ τῆς κατὰ νοῦν διὰ τῆς πίστεως γεγενημένης αὐτῷ πρὸς τὸν Θεὸν ἐνώσεως, διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν σχέσιν· ὅσα κόσμου καὶ σαρκὸς τὸν νοῦν ἀλλοτριῶι, Θεῷ δὲ προσοικειῶι τετελειωμένα τοῖς κατορθώμασιν».

<sup>1122</sup> Il monaco ricalca la concezione della fede presente nella Bibbia: essa non è intesa come un mezzo di cui ci si serve per ottenere qualcosa, ma piuttosto è una realtà ben più umile, una semplice fiducia di ristabilire con Dio l'amicizia della condizione adamitica. Cfr. Lc 17, 6 e At 2,44.

<sup>1123</sup> Questa categoria ermeneutica è specificata in H. DE LUBAC, *Il mistero del Soprannaturale*, tr. it. Jaca Book, Milano 1978, cap. 5 passim e in particolare pp. 154-61 per quanto concerne l'aspetto teoretico del problema. Qui è utilizzata in virtù del progresso verso la divinizzazione, costruito da Massimo.

<sup>1124</sup> *QTh* LI 63-71 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 397 e 399:

«Προσκομίζοντες οὖν τοὺς ἐκ τῶν γεγονότων πνευματικοὺς τῷ Κυρίῳ λόγους, δῶρα προσφέρομεν, καθ' ὅτι πάντων τούτων ἐστὶν κατὰ φύσιν ἀπροσδεής· οὐ γὰρ ὡς δεομένῳ πρὸς ἄλλοις, καὶ τοὺς τῶν ὄντων τῷ Κυρίῳ προσκομίζομεν λόγους, ἀλλ' ἵνα ποσῶς ἡμεῖς κατὰ δύναμιν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων χρεωστούμενον αὐτὸν ἀνυμνήσωμεν. Δόματα δὲ λαμβάνει, ὁ τὴν θείαν προσθύμῳ μετερχόμενος φιλοσοφίαν· ὡς καὶ τρόπων πρὸς ἀρετὴν, καὶ λόγων πρὸς γνῶσιν κατὰ φύσιν δεόμενος».

<sup>1125</sup> Cfr. J. GAVIN, *La «fede nuda» e il «Regno» di Dio. La ragione, la fede e la divinizzazione dell'uomo secondo Massimo il Confessore* in *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Turnhout 2012, pp. 209-219.

L'essenza della fede, nella prospettiva di Massimo, si esprime nei tre modi in base ai quali il credente la deve concepire ed intendere: il primo è quello di ritenerla più adeguata e vera di un'opinione, formata dalle impressioni sensibili<sup>1126</sup>; il secondo di considerarla superiore alle dimensioni intellettive umane, tanto che essa risulta al di là di ogni prova<sup>1127</sup>; infine il terzo modo in base al quale il credente deve intendere la fede è quello di reputarla una conoscenza autentica, ma indimostrabile che ci conduce ad unirci con Dio secondo una forma di unione che è posta al di sopra dell'intellectio (κατὰ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν)<sup>1128</sup>. Grazie ad essa gli esseri umani partecipano dei doni dello Spirito Santo<sup>1129</sup> in modo da poter giungere alla divinizzazione, ma affinché sia salda è necessaria una *preghiera* che deve essere viva e che, come la fede, deve essere attiva e operante.

Più precisamente la preghiera è il mezzo attraverso cui nella grazia della divinizzazione la distinzione fra Dio e l'uomo non è cancellata, ma è in qualche modo "superata". Nel dinamismo della divinizzazione, infatti, l'uomo ha l'opportunità di giungere alla felicità trovandosi alla presenza di Dio, nella condizione cioè nella quale si venne a trovare quando fu creato. Per questo il monaco sente la necessità di ribadire che coloro che hanno fede devono allontanarsi dal male e dall'ignoranza per conseguire le virtù e congiuntamente a ciò raggiungere la conoscenza di Dio<sup>1130</sup>. La *preghiera operante*, ovvero quella preghiera che implica anche il seguire i comandamenti la virtù, può giungere a colui che ha il potere di concedere il perdono delle colpe commesse. Infatti è

<sup>1126</sup> Cfr. *Ep.* II in *PG* 91, 393 D.

<sup>1127</sup> Cfr. *Amb. ad Io.* 5 in *PG* 91, 1053 D.

<sup>1128</sup> *Scholium* di *QTh* XXXIII in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 231: «2. Πίστις, φησίν, ἀναπόδεικτος γνῶσις ἐστίν. Εἰ δὲ γνῶσις ἀναπόδεικτός ἐστιν, ἄρα σχέσις ἐστὶν ὑπὲρ φύσιν ἢ πίστις, δι' ἧς ἀγνώστως, ἀλλ' οὐκ ἀποδεικτικῶς ἐνούμεθα τῷ Θεῷ, κατὰ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν».

<sup>1129</sup> Cfr. *Myst* 24 in *PG* 91, 704 D.

<sup>1130</sup> *QTh* XXXIV 19-30 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 235:

«Ἐπειδὴ γοῦν πολλὰ τυγχάνει τὰ πρὸς γνῶσιν Θεοῦ καὶ ἀρετὴν ζητούμενα τοῖς πιστεύουσιν, ἀπαλλαγὴ παθῶν, ὑπομονὴ πειρασμῶν, ἀρετῶν λόγοι, τρόποι ἐνεργειῶν, ἐξήλωσις τῆς πρὸς πρὸς σάρκα τῆς ψυχῆς διαθέσεως, ἀποξένωσις τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ τῆς αἰσθήσεως σχέσεως, τοῦ νοῦ παντελὴς ἀπὸ πάντων τῶν γεγονότων ἀναχώρησις· καὶ ἀπλῶς μυρία ἄλλα ἐστὶ τὰ πρὸς ἀποχὴν μὲν κακίας καὶ ἀγνώσιας, κατόρθωσις δὲ γνώσεως καὶ ἀρετῆς, εἰκότως ὁ Κύριος ἔφη· Πάντα ὅσα αἰτήσθε πιστεύοντες, λήψετε· πάντα ἀπλῶς τὰ πρὸς ἐπίγνωσιν Θεοῦ καὶ ἀρετὴν συντείνοντα, μόνα καὶ ζητεῖν καὶ αἰτεῖν, μετ' ἐπιστήμης καὶ πίστεως δεῖν εἰπὼν τοὺς εὐσεβεῖς».

grande la forza della supplica del giusto se di allontanerà dalla malvagità disponendo il suo animo alle virtù<sup>1131</sup>.

c) Attraverso la fede e la preghiera la Parola di Dio viene resa viva, in modo tale che essa conduca il credente ad una effettiva pratica di vita. L'essere umano, pur condizionato dalla sua corporeità, può agire secondo un atto di volizione consapevole nella ricerca di Dio, dando così inizio ad un vero e proprio percorso di conversione.

Nella *Quaestio* XLVII, in cui Massimo spiega il significato dei versetti biblici *Lc* 3, 4-6<sup>1132</sup>, viene delineato il modo in cui deve avvenire la conversione secondo uno schema ben preciso. Dopo aver affermato che la natura umana e il mondo sono simili ad un *deserto* a causa della privazione di bene, dovuta alla trasgressione adamitica<sup>1133</sup>, il monaco mostra come la storia umana sia totalmente permeata dalla dimensione divina, che risultano così strattamente intrecciata l'uno all'altra, in modo tale da formare un'unica grande storia della salvezza, costruita sull'incontro e sul dialogo tra l'uomo e Dio.

La voce, sentita da Giovanni Battista nel deserto, è quella del *Logos* (Φωνὴ δὲ τοῦ βοῶντός ἐστι Λόγος), che deve essere considerata un vero e proprio richiamo ed un'esortazione a correggere e mutare il proprio modo di vivere e a purificarsi dalle sozzure dovute alla vita che si è precedentemente condotta<sup>1134</sup>,

---

<sup>1131</sup> *QTh* LVII 36-52 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 25:

«Πολλῆς γὰρ ὄντως ἐστὶν ἀβελτηρίας, ἵνα μὴ λέγω παραφροσύνης, δι' εὐχῆς δικαίων ἐπιζητεῖν τὴν σωτηρίαν, τὸν κατὰ διάθεσιν τοῖς ὀλεθρίοις ἠδόμενον· κάκεινων αἰτεῖσθαι συγχώρησιν, οἷς ἐγκαυχᾶται κατ' ἐνέργειαν προθέσει σπιλούμενος· δεόν μὴ ἀργὴν εἶναι γίνεσθαι καὶ ἀκίνητον τοῦ δικαίου τὴν δέησιν τὸν ταύτης δεόμενον, εἴπερ ἀληθῶς τοῖς πονηροῖς ἀπεχθάνεται· ἀλλ' ἐνεργὸν ποιεῖν, καὶ ἰσχυρὰν ταῖς οἰκείαις ἀρεταῖς περουμένην, καὶ φθάνουσαν τὸν συγχώρησιν δίδοναι τῶν πλημμεληθέντων δυνάμενον. Εἴτε οὖν ἐκ τοῦ ποιουμένου τὴν δέησιν δικαίου, εἴτε ἐκ τοῦ γίνεσθαι ταύτην αἰτουμένου τὸν δίκαιον ἐνεργουμένη, πολὺ ἰσχύει τοῦ δικαίου ἡ δέησις. Ὑπὸ μὲν γὰρ τοῦ δικαίου ἐνεργουμένη, δίδωσιν αὐτῷ παρρησίαν πρὸς τὸν δοῦναι δυνάμενον τὰ τῶν δικαίων αἰτήματα· ὑπὸ δὲ τοῦ ταύτην αἰτουμένου δικαίων αἰτήματα· ὑπὸ δὲ τοῦ ταύτην αἰτουμένου τὸν δίκαιον, τῆς προτέρας αὐτὸν μοχθηρίας ἀφίστησι, μεταβάλλουσα πρὸς ἀρετὴν αὐτοῦ τὴν διάθεσιν».

<sup>1132</sup> «Ecco, una voce risuona nel deserto: preparate la strada per il Signore, spianate i suoi sentieri! 5. Le valli siano riempite, le montagne e le colline sianoabbassate; le vie tortuose siano riaddrizzate, i luoghi impervi appianati. 6. Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio».

<sup>1133</sup> *QTh* LXVII 68-71 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 317:

«Ἐρημος τοιγαροῦν, ὡς ἔφην, ἐστίν, ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις, καὶ ὁ κόσμος οὗτος, καὶ πᾶσα καθέκαστον ψυχὴ, διὰ τὴν γενομένην ἐκ τῆς ἀρχαίας παραβάσεως τῶν ἀγαθῶν ἀκαρπία».

<sup>1134</sup> *QTh* LXVII 71- 77 in *Ibidem*:

quindi ad intraprendere la vita virtuosa, che è la strada percorsa da chi adempie ai comandamenti e segue le virtù. La via che si profila all'orizzonte, quella che conduce al Padre è Cristo stesso, e Giovanni Battista è colui che è venuto a prepararla. Si tratta della via che corrisponde alla vita secondo virtù, quella vita che in virtù del *Logos* è in grado di condurre alla salvezza<sup>1135</sup>. Questa via può essere percorsa da coloro che si impegnano a perseguire la virtù e la pratica continua degli insegnamenti divini, non per gloria, né per presunzione, né per adulazione, né per compiacere né per ostentazione, ma perché tutto ciò che fanno, dicono e pensano è per Dio<sup>1136</sup>.

Io dico per esempio: chi digiuna e si astiene da un modo di vivere dipendente dalle passioni e fa tutto ciò che può contribuire a tener lontano il vizio, costui si è preparato a percorrere la retta via, ma se lo ha fatto per vanagloria, avidità, adulazione, per ottenere la stima degli uomini o per qualche altro scopo, allora vive non per piacere a Dio; egli non ha *raddrizzato i sentieri di Dio*, non ha sopportato la fatica di preparare la strada, visto che Dio non cammina sul suo sentiero. La via del Signore è la virtù, il sentiero dritto è il modo retto e vero per esercitare la virtù<sup>1137</sup>.

È necessario *abbassare i monti e i colli* dell'orgoglio, colmare i baratri dell'indifferenza e della povertà di spirito che conducono verso una vita priva di speranza. L'*abbassamento dei monti e dei colli* spirituali è la ristabilizzazione

---

«Φωνὴ δὲ τοῦ βοῶντός ἐστι Λόγου, ἡ κατὰ συνείδησιν ἐπὶ τοῖς ἐκάστῳ πλημμεληθεῖσι συναίσθησις· οἷον ἡ βοῶσα κατὰ τὸ κρυπτόν τῆς καρδίας, ἐτοιμάσαι τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, σαφῆς δὲ καὶ πρόδηλος ἐτοιμασία τῆς θείας ὁδοῦ καθέστηκεν, ἡ τῶν τρόπων τε καὶ λογισμῶν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολὴ καὶ διόρθωσις, καὶ ἡ τῶν προτέρων κάθαρσις μολυσμῶν».

<sup>1135</sup> *QTh LXVII 77-81 in Ibidem:*

«Ὁδὸς δὲ καλὴ τε καὶ ἐπίδοξος, ὁ κατ' ἀρετὴν ὑπάρχει βίος· ἐν ᾧ καθάπερ ὁδῶ τὸν ἐν ἐκάστῳ ποιεῖται τῆς σωτηρίας δρόμον ὁ Λόγος, ἐνοικῶς τε διὰ τῆς πίστεως, καὶ ἐμπεριπατῶν τοῖς κατ' ἀρετὴν τε καὶ γνῶσιν διαφοροῖς θεσμοῖς τε καὶ δόγμασι».

<sup>1136</sup> *QTh LXVII 81- 90 in Ibidem:*

«Τρίβῃσι δὲ τοῦ Λόγου εἰσὶν, οἱ διάφοροι τρόποι τῶν ἀρετῶν, καὶ ἡ τοῦ κατὰ Θεὸν βίου διάφορος ἀγωγή, ἤγουν τὰ κατὰ Θεὸν ἐπιτηδεύματα· ἅς εὐθύνουσιν οἱ μῆτε δόξης ἔνεκα, μῆτε προφάσει πλεονεξίας, μῆτε κολακείας χάριν καὶ ἀνθρωπαρεσκείας καὶ ἐπιδείξεως, τὴν ἀρετὴν ἢ τὴν μελέτην τῶν θείων λόγων μετελθεῖν ἐπιτηδεύοντες, ἀλλὰ πάντα διὰ τὸν Θεὸν καὶ ποιῶντες καὶ λέγοντες καὶ διανοοῦμενοι».

<sup>1137</sup> *QTh LXVII 91-100 in Ibidem, pp. 317 e 319:*

«Οἷον τι λέγω· Νηστεύει τις, καὶ ἀπέχεται τῆς ἐξαπτικῆς τῶν παθῶν διαίτης· τὰ ἄλλα τε ποιεῖ, ὅσα πρὸς ἀπαλλαγὴν κακίας συμβάλλεσθαι δύναται. Τὴν λεγομένην ὁδὸν οὗτος ἠτοίμασε κενοδοξίας δέ, ἢ πλεονεξίας, ἢ κολακείας, ἢ ἀνθρωπαρεσκείας, ἢ ἄλλης τινὸς ἔνεκεν αἰτίας, δίχα τῆς θείας εὐαρεστήσεως, τοὺς τοιούτους ἐπιτηδεύει τρόπους, οὗτος εὐθείας οὐκ ἐποίησε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ· καὶ τὸ μὲν τῆς ἐτοιμασίας τῆς ὁδοῦ πόνον ὑπέμεινε, τὸν δὲ Θεὸν οὐκ ἔσχε ταῖς αὐτοῦ τρίβους ἐμπεριπατοῦντα. Ὁδὸς οὖν τοῦ Κυρίου ἐστὶν ἡ ἀρετὴ· εὐθεῖα δὲ τρίβος, ὁ κατ' ἀρετὴν ὑπάρχει ὀρθὸς τρόπος καὶ ἄδολος».



della carne e delle facoltà naturali dell'anima<sup>1138</sup>. Così le "storture" vengono raddrizzate, allorché il pensiero, dopo aver liberato le membra del corpo dalle passioni, dalla mera percezione sensibile e dall'inclinazione al piacere, abbia insegnato ad esse a procedere in modo conforme alla semplicità della ragione naturale<sup>1139</sup>.

Infatti colui che aspira alla vita vera sa che ogni sofferenza, volontaria e involontaria, è morte della voluttà, la madre della morte, e accetta con serenità tutti gli assalti delle tentazioni involontarie così da rallegrarsi mentre resiste ad esse e da rendere le tribolazioni delle vie facili e piane, che lo accompagnano senza alcuna deviazione alla ricompensa della chiamata dall'alto, mentre piamente attraverso esse compie il cammino verso Dio<sup>1140</sup>.

Come risulta evidente, la divinizzazione si configura per Massimo come un argomento teologicamente inesauribile, dal momento che sfiora il mistero cristiano in tutte le sue diverse declinazioni<sup>1141</sup>. Il tentativo di Massimo è quello di indicare a Talassio e alla sua comunità monastica la strada per raggiungerla ed al contempo di mostrare come essa conduca alla nostra salvezza. Il progetto di salvezza, motivo essenziale dell'incarnazione del Verbo, si fonda sul raggiungimento delle tre condizioni dell'essere (εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι) attraverso la libertà decisionale umana, intesa come il consapevole e libero

---

<sup>1138</sup> *QTh XLVII* 143-145, in *Ibidem*, p. 321:

«Ταπεινωσις οὖν ἐστὶ τῶν νοητῶν καὶ πονηρῶν ὁρέων καὶ βουνῶν, ἢ τῆς σαρκός τε καὶ τῶν τῆς ψυχῆς πρὸς ἑαυτὰς τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων ἀποκατάστασις».

<sup>1139</sup> *QTh XLVII* 155- 159, in *Ibidem*:

«Ἰθύνεται μὲν οὖν τὰ σκολιά, ὅταν ὁ νοῦς τὰ μέλη τοῦ σώματος τῶν παθῶν ἐλευθερώσας, ἤγουν τὰ αἰσθητήρια καὶ τὰ λοιπὰ τῆς καθ' ἡδονὴν ἐκκόψας ἐνεργείας, κατὰ τὸν ἀπλοῦν τῆς φύσεως λόγον αὐτὰ κινεῖσθαι διδάξειεν».

<sup>1140</sup> *QTh XLVII* 164-171, in *Ibidem*, p. 323:

«Ὁ γὰρ τῆς ἀληθοῦς ἐφιέμενος ζωῆς, γνοὺς ὅτι πᾶς πόνος, εἴτε ἐκούσιος εἴτε ἀκούσιος, τῆς τοῦ θανάτου μητρὸς ἡδονῆς γίνεται θάνατος, πάσας τὰς τραχείας τῶν ἀκουσίων πειρασμῶν ἐπιφορὰς δέξεται μετ' εὐφροσύνης, χαίρων διὰ τῆς ὑπομονῆς, ὁδοῦς εὐμαρεῖς τε καὶ λείας τὰς θλίψεις ποιούμενος, πρὸς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως ἀπλανῶς παραπεμπούσας αὐτόν, εὐσεβῶς ἐν αὐταῖς τὸν θεῖον δρόμον ποιούμενον».

<sup>1141</sup> In considerazione della complessità di questo tema, vengono qui di seguito indicati quegli studi grazie ai quali è stato possibile individuare gli aspetti centrali dell'intera questione: A. LOUTH, *The place of theosis in orthodox theology in Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*, Michigan 2007, pp.32-44; J. A. MCGUCKIN, *The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians* in *Ibidem*, pp. 95-114; E. VISHNEVSKAYA, *Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor* in *Ibidem*, pp. 132-145; P. B. T. Bilaniuk, *The Mystery of Theosis or Divinization* in «The Heritage of the Early Church» 195 (1973), pp. 337-359.

riconoscimento, di volta in volta, del primato dell'intelletto rispetto a quello della materialità. Abbiamo rintracciato nelle diverse *Quaestiones* la possibilità di una duplice articolazione del processo ascetico: da un lato Dio offre all'uomo la possibilità di partecipare delle realtà intellegibili grazie alle sue facoltà psichiche, che si presentano come *potentiae naturales*; dall'altro, l'uomo può portare a termine questo progetto di divinizzazione che Dio ha stabilito per lui proprio in virtù del libero arbitrio per mezzo del quale l'individuo può scegliere liberamente la via dell'ascesi, attraverso la quale è possibile passare dall'*essere creati come figli a vivere come figli*.

In conclusione ciò che il cristiano ricerca è ciò che Dio gli accorda nella grazia, ovvero la vita divina durante l'esistenza in virtù della sua vocazione a raggiungere Dio. La consapevolezza e la responsabilità nell'esercizio della libertà consiste dunque nell'integrità dell'atto volitivo, che sarebbe impossibile senza l'intelligenza e senza il giusto discernimento che consente di distinguere tra loro l'immaginazione, i sentimenti, gli affetti, gli impulsi e i desideri. La componente divina costitutivamente insita nell'uomo è quella che gli consente di prendere coscienza e pentirsi della propria condizione peccatrice, di aderire e affidarsi alla fede, vivificata dalla dimensione della preghiera. In questo modo l'uomo raggiunge una conversione consapevole e totalizzante, accogliendo autenticamente l'insegnamento divino e conformando il proprio volere al progetto di Dio.

## Conclusioni

Tracciare un quadro completo del procedimento propedeutico per il raggiungimento dell'ascesi nelle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore è l'obiettivo del presente lavoro, che si propone al contempo di delineare il procedimento ascetico nella sua peculiarità e nei suoi contenuti più profondi. Pertanto per analizzare la complessità del pensiero di Massimo e la sua esperienza di fede, si è ritenuto opportuno ricostruire la figura del monaco a partire dagli avvenimenti della sua vita per arrivare ad una descrizione complessiva del *corpus* delle sue opere.

Massimo, figura affascinante del VII secolo d. C., suscita particolari reazioni: *rispetto* per la sua fermezza nel professare la fede; *stupore* per la profondità delle sue speculazioni e per la stretta connessione fra l'elaborazione di complesse impalcature razionali e i dogmi cristiani; infine *ammirazione* per la capacità di affrontare con coerenza e risolutezza le problematiche della sua epoca. Testimone di un tempo storico politicamente movimentato e diviso tra Occidente e Oriente, il monaco vive in tempi inquieti e agitati: prima a causa dell'assalto dei persiani e poi a causa della perdita dell'Egitto da parte di Pietro, stratega della Numidia, è costretto a fuggire insieme ai suoi confratelli di Crisipoli per giungere poi a Cizico e iniziare una vita di peregrinazioni. Giunto alla corte imperiale e diventato funzionario dell'imperatore, Massimo assume il ruolo di difensore principale della vera ortodossia durante le controversie cristologiche fino a quando non viene catturato a Roma e processato a Costantinopoli. L'ultimo capitolo della sua vita, triste e doloroso, si conclude con un periodo di prigionia, che fu costellato da continui interrogatori e torture fino a quando raggiunse la pace della morte.

Una personalità di questo calibro, di cui si è cercato di tracciare un breve schizzo, si può cogliere leggendo le sue opere, in cui egli scrive come teologo autorevole, intervenendo sia nella riflessione sul dogma sia sull'interpretazione di passi biblici; le *Quaestiones ad Thalassium*, pertanto, possono essere considerate l'opera in cui «risplende la sua anima mistica», in quanto in essa vi è «la sintesi di

tutta la spiritualità di Massimo»<sup>1142</sup>. Data la difficoltà della materia, il monaco non delinea una progressione nell'ambito dell'ascesi secondo una sistematica e precisa linearità: solo una ricerca attenta e diligente è in grado di evidenziarne i contorni. Infatti se si ipotizza che le spiegazioni dei passi biblici, proposte dal monaco, siano articolate secondo uno schema ben preciso, con uno sguardo d'insieme che tenga conto del senso complessivo dei testi sacri, risulta coglibile una struttura interpretativa sistematica che costituisce la struttura portante della riflessione teologica di Massimo. Il compito dello studioso, dunque, consiste nel portare alla luce questa struttura sistematico-teologica sottesa, che contiene i motivi conduttori dell'intera riflessione del monaco.

La lettura dei testi di Massimo il Confessore mostra come il procedimento ascetico venga inteso nei termini di un percorso necessario per la vita di un cristiano. L'autore ha come suo primo intento quello di specificare l'ambito del fenomeno ascetico-mistico: la sua prima riflessione vuole tracciare una linea chiara di confine tra una forma per così dire inautentica di mistica, consistente in un mero e vuoto esercizio spirituale, e quella che per lui è invece l'autentica mistica, ovvero quella conoscenza che caratterizza e descrive alcuni aspetti del pensiero religioso e, più in generale, del discorso su Dio.

Il modo in cui Massimo delinea il procedimento ascetico è finalizzato a sottolineare il suo valore positivo e la sua necessità. Richiamandosi alla tradizione, il Confessore costruisce una progressiva visione d'insieme, attraverso la conoscenza sapienziale e filosofica, per contrastare la naturale "perdita di orientamento", ovvero quella vertiginosa caduta del significato dell'interiorità dell'essere umano, sempre più povero e profondamente smarrito, al di là del suo vano e insensato egocentrismo. Massimo si spinge così alla ricerca di una rinnovata istanza antropologica, che avverte l'urgenza ineludibile di riaffermare il primato della purificazione dal peccato. Infatti è costante l'invito a ripensare l'unità di fondo della natura umana, la relazione tra corpo e anima, precisamente a ripensare ad un'esperienza pratica, tesa alla piena realizzazione del credente, fino

---

<sup>1142</sup> M. TH. DISDIER, *De vita contemplativa secundum doctrinam Sancti Maximi Confessoris*, Romae 1928 (Diss. Pontificium Institutum orientalium studiorum – dattiloscritto consultato in sede), p. 19.

a giungere alla sua partecipazione alla natura divina per mezzo della divinizzazione.

L'uomo, dimensione intermedia della creazione ed espressione del collegamento tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile, è il vincolo che tiene in sé gli opposti, il cui compito specifico consiste nel superare la controposizione tra ciò che è materiale e corporeo attraverso la loro trasfigurazione, ripristinando la loro unità andata perduta con il peccato; in altri termini l'uomo, nella prospettiva di Massimo il Confessore e della tradizione dei padri bizantini, è immagine del cosmo, un microcosmo che contiene in sé le componenti essenziali del macrocosmo. La *lotta contro le passioni*, che non è il dovere di chi si accosta inizialmente alla fede, ma è il lavoro di una vita intera, deve essere compiuta attraverso l'esercizio della virtù in quanto conduce al superamento della condizione peccaminosa. Le passioni sono le diverse forme di attaccamento al mondo e pertanto separano l'uomo da Dio; al contrario, le virtù sono invece gli atteggiamenti che permettono di somigliare al Cristo e di unirsi a lui, di trovare e di esaltare la natura dell'essere umano in vista della sua perfezione, perché gli uomini sono, nella natura profonda, fatti a immagine di Dio e destinati a somigliargli. Questi due aspetti dell'ascesi, la lotta contro le passioni e l'esercizio della virtù, si incontrano nella pratica attiva dei precetti o comandamenti di Cristo. Bisogna tuttavia precisare che l'ascesi non può limitarsi a uno sforzo umano, ma deve essere esercitata in sinergia con la Grazia, che si delinea come quella dimensione che i Padri definiscono teantropica, cioè divino-umana: infatti secondo Massimo, in perfetta coerenza con l'insegnamento dei Padri, la caduta dell'umanità, conseguenza del peccato originale, è assimilata ad una condizione di malattia, che è stata sconfitta solo da Cristo, che è nello stesso tempo Dio e uomo. Cristo appare in tutta la tradizione patristica come il grande medico delle anime e dei corpi, in quanto ha guarito la natura umana, alterata dal peccato originale.

I peccati, nati con Adamo, hanno confermato e sviluppato questa alterazione patogena della natura, nonostante le Scritture e la Tradizione insegnino che all'origine, quando Dio creò l'uomo, essi non esistevano. Gli effetti del peccato originale sono iscritti nella natura e gli uomini li ereditano o li ricevono senza che la loro responsabilità spirituale diretta sia in causa. Per redimersi e per

liberarsi dalle passioni e dai peccati Massimo indica i tre livelli della vita spirituale: il primo livello è la *filosofia pratica*, che prevede la purificazione e l'eliminazione di ogni pensiero non conforme al bene divino; il secondo livello rappresenta la *contemplazione naturale*, cioè la conoscenza delle autentiche essenze degli esseri visibili e invisibili nel momento in cui l'uomo, attraverso la Grazia di Dio, diviene degno di accedere a tale conoscenza; infine il terzo livello è la *teologia*, attraverso la quale si riceve, nella misura del possibile, la conoscenza dei misteri di Dio e la conoscenza di tutti i misteri del Regno del cielo. Questo impianto ci consente di cogliere un presupposto fondamentale, strettamente legato all'ispirazione biblica da cui esso dipende: la concezione della conoscenza umana è intesa non solo come ricerca ma soprattutto come possesso della verità, ottenuta solo per mezzo dell'attività intellettuale, congiuntamente ad una imprescindibile e continua adesione della volontà al bene.

I temi fondamentali della visione filosofico-teologica di Massimo sono costruiti secondo una particolare e originale struttura architettonica, il cui centro di convergenza è il momento cristologico. Infatti il Cristo ricapitola in sé l'ontogenesi della creazione, in quanto il mistero dell'Incarnazione del Verbo racchiude in sé il significato di tutti i simboli e degli enigmi della Scrittura, nonché il senso di tutta la creazione sensibile e intellegibile e le ragioni essenziali di tutte le cose, che, se conosciute, consentono la conoscenza del fine per cui Dio ha creato in principio tutte le cose.

Nella dimensione cristologica si dilatano le tre dimensioni metafisiche ontologiche che determinano non solo la struttura del creato ma la sua progressione: dall' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  e dalla conoscenza dell'essere per mezzo dell'Incarnazione, si raggiunge l' $\epsilon\tilde{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , l'essere secondo il bene, fino a pervenire all'essere eterno,  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , ossia all'incorruttibilità attraverso il processo della deificazione dell'uomo. Per Massimo, dunque, Cristo determina la teodicea dell'universo sia nella sua esistenza sia nell'interezza delle sue strutture essenziali: infatti grazie alla Sua venuta risulta irrefutabilmente evidente che la creatura non è una creatura antitetica a Dio e per questo può essere redenta, grazie

all'opportunità di partecipare alla sostanza divina, pur conservando la sua natura umana<sup>1143</sup>.

La natura umana assunta da Cristo compone la Chiesa, che rappresenta il piano eterno salvifico di Dio, ovvero uno stato metafisico che si realizza incessantemente attraverso la Provvidenza e attraverso le creature unite a Dio<sup>1144</sup>. È questo il mistero da comprendere nel momento in cui Cristo è divenuto uomo: Egli si è automanifestato come il Fine in vista del quale le creature hanno ricevuto il loro autentico inizio. Secondo Massimo Dio ha saggiamente diviso tutte le epoche in due: nella prima Dio si è incarnato come uomo e nella seconda l'uomo ha la possibilità di ritornare somigliante a Dio<sup>1145</sup>. Cristo ha assunto la natura umana in quanto ha vissuto *nello stato secondo natura* superandone i limiti, o meglio non poteva esprimere la sua perfezione in una condizione contro natura. Tale condizione è stata scelta da Adamo che ha peccato volontariamente, ha dato forma e consistenza alle imperfezioni della natura umana, invertendone il movimento perfetto: la forza, insita in lui in una condizione di perfezione e inizialmente destinata a portarlo verso Dio, l'ha portato lontano da Lui.

Massimo, tuttavia, mostra la sua originalità per quanto concerne la speculazione intorno a tali temi laddove mette in luce come l'uomo abbia la possibilità di essere autenticamente immagine di Dio e illustra i rapporti reciproci tra il mondo intellegibile e il mondo sensibile: fondamentali sono, da un lato, la presenza dei *logoi*, che si possono scorgere in tutte le cose come in una fonte

---

<sup>1143</sup> *QTh* XLVIII 65-81 in *QTh* (Laga-Steel 1980), pp. 333 e 335:

«Καὶ ἐπὶ τῶν γωνιῶν ῥοδόμησε πύργους. Γωνίας τυχὸν εἶπεν ὁ λόγος, τὰς διὰ Χριστοῦ γεγενημένας διαφοροῦς τῶν διηρημένων κτισμάτων ἐνώσεις· Ἦνωσε γὰρ τὸν ἄνθρωπον, τὴν κατὰ τὸ ἄρρην καὶ θῆλυ διαφορὰν τῷ πνεύματι μυστικῶς ἀφελόμενος, καὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ιδιωμάτων καταστήσας ἐπ' ἀμφοῖς ἐλεύθερον τὸν λόγον τῆς φύσεως. Ἦνωσεν δὲ καὶ τὴν γῆν τὴν κατὰ τὸν αἰσθητὸν παράδεισον καὶ τὴν οἰκουμένην διώσας ἐξαλλαγὴν. Ἦνωσεν καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανόν, μίαν ἀποδείξας πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τὴν φύσιν τῶν αἰσθητῶν. Ἦνωσεν δὲ καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ μίαν ἀπέδειξεν οὖσαν τὴν τῶν γεγονότων φύσιν, κατὰ τινὰ λόγον μυστικὸν συναπτομένην. Ἦνωσεν δὲ κατὰ τὸν ὑπὲρ φύσιν λόγον καὶ τρόπον, καὶ τὴν κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ· καὶ ἐφ' ἐκάστης ἐνώσεως, ἤγουν γωνίας, τοὺς συνεκτικούς τε καὶ συνδετικούς τῶν θείων δογμάτων ὀχυρώσας, ῥοδόμησεν πύργους».

<sup>1144</sup> Ef 1, 10.

<sup>1145</sup> *QTh* XXII 50-59 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 139:

«Διέλωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς τῇ ἐπινοίᾳ τοὺς αἰῶνας, καὶ ἀφορίσωμεν, τοὺς μὲν, τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, τοὺς δέ, τῇ χάριτι τῆς ἀνθρωπίνης θεώσεως· καὶ εὐρήσομεν τοὺς μὲν περὶ τὸ οἰκεῖον ὄντας τέλος, τοὺς δέ, οὐπωπραγενομένους. Καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν αἰώνων οἱ μὲν τῆς τοῦ Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους εἰσὶ καταβάσεως, οἱ δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων πρὸς Θεὸν ὑπάρχουσιν ἀναβάσεως. Οὕτω νοοῦντες, οὐκ ἐνσκάζομεν τῇ ἀσαφείᾳ τῶν θείων λόγων, τὴν εἰς ταυτὸν περίπτωσιν νομίζοντες παθεῖν τὸν θεῖον Ἀπόστολον».

eternamente zampillante, e, dall'altro, la reciprocità dei *tropoi* delle realtà create<sup>1146</sup>. Inoltre, egli puntualizza come solo per mezzo dello Spirito, che dona la forza di compiere il comandamento, l'uomo sconfigga i peccati e rivolga l'attenzione dell'anima verso la perfezione, secondo lo schema triadico di purificazione, illuminazione e divinizzazione<sup>1147</sup>. Solo in questo modo l'intero processo dell'ascesa si dialettizza.

Il modo in cui Massimo delinea nei dettagli questo processo non è uniforme: suo punto di partenza è la contemplazione degli enti spirituali che produce la «massima bellezza secondo l'immagine»<sup>1148</sup>, in quanto lo spirito è un seme che rende conformi coloro che sono generati in base alla somiglianza con colui che li ha seminati<sup>1149</sup>. Così come viene specificato nel *Prologo* delle *Quaestiones ad Thalassium*, Adamo ha avuto l'opportunità di godere dell'eterna bellezza della perfezione, ma violando il comandamento di Dio a causa della sua ignoranza, ha dimostrato una predilezione per una conoscenza soggetta alla passione connessa con le cose sensibili. Egli può ritornare a Dio, grazie all'Incarnazione di Cristo così come allo stesso modo il cristiano ha la possibilità di ritornare alla condizione adamitica prima del peccato, ma solo attraverso un procedimento ascetico. Il processo graduale della vita spirituale consiste nell'ascesi dai *logoi* della natura alle realtà intellegibili, dai *logoi* della

<sup>1146</sup> Cfr. *Amb. ad Ioa.* 10, 51 in *PG* 91, 1205 C.

<sup>1147</sup> *QTh* LXIII 215-233 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 159:

«Τὴν μὲν οὖν κάθαρσιν τοῖς ἀξίοις τῆς τῶν ἀρετῶν καθαρότητος, διὰ φόβου καὶ εὐσεβείας καὶ γνώσεως ποιεῖται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν δὲ φωτισμόν, τῆς τῶν ὄντων καθ' οὓς ὑπάρχουσι λόγους γνώσεως, δι' ἰσχύος, καὶ βουλῆς, καὶ συνέσεως δωρεῖται τοῖς ἀξίοις φωτός· τὴν δὲ τελειότητα, διὰ τῆς παμφαοῦς καὶ ἀπλῆς καὶ ὀλοσχεροῦς σοφίας χαρίζεται τοῖς ἀξίοις θεώσεως, πρὸς τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν ἀναμέσως αὐτοῦς ἀνάγων κατὰ πάντα τρόπον, ὡς ἔστιν ἀνθρώπῳ δυνατόν, ἐκ μόνων τῶν θείων τῆς ἀγαθότητος ιδιωμάτων γνωριζομένους· καθ' ἣν ἐκ Θεοῦ μὲν ἑαυτοῦς· ἐξ ἑαυτῶν δὲ γινώσκοντες τὸν Θεόν, οὐκ ὄντος τινὸς μέσου τοῦ διατειχίζοντος· σοφίας γὰρ πρὸς Θεὸν μέσον οὐδέν· τὴν ἀναλλοιώτον ἔξουσιν ἀτρεψίαν, τῶν μέσων αὐτοῖς πάντων ὀλικῶς διαβαθέντων, ἐν οἷς ὑπῆρχεν ὁ περὶ τὴν γνῶσιν ποτε τοῦ σφάλ्लεσθαι κίνδυνος· καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν ἄπειρον καὶ ἐπάπειρον, καὶ ἀπειράκις ἀπείρως κατὰ φύσιν ἐπέκεινα πάντων ἀκρότητα δι' ἀφασίας, (676) ἀρήρητου τε σιγῆς καὶ ἀγνωσίας, ἀφθέγκτως τε καὶ ἀπερινοήτως ἀναχθεῖσι κατὰ τὴν χάριν».

<sup>1148</sup> *QTh* LIII 91-95 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 435:

«Τυχὸν δὲ τις τῶν σφόδρα φιλοκάλων ἐρεῖ φιλοτιμούμενος, (505) δόξαν μὲν εἶναι, τὸ ἀκρότατον κατ' εἰκόνα κάλλος· τιμὴν δέ, τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀπαράλλακτον μίμημα· τὸ μὲν γὰρ, λόγων πνευματικῶν ἀληθῆς πέφυκεν ποιεῖν θεωρία· τὸ δέ, πρᾶξις ἐντολῶν ἀκριβῆς καὶ ἀνόθευτος.»

<sup>1149</sup> *QTh* VI 38-43 in *QTh* (Laga-Steel 1980), p. 71:

«Κἂν οὖν ἔχομεν τὸ πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας, ὅπερ ἐστὶ σπέρμα πρὸς τὴν τοῦ σπείραντος εἰδοποιούν τοὺς γεννωμένους ὁμοίωσιν· ἀλλ' οὐ παρέχομεν αὐτῷ τὴν γνώμην τῆς ἐπ' ἄλλο ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως καθαρᾶν».



provvidenza al *logos* della monade divina; la conclusione di questo processo ascetico viene perfettamente rappresentata dalla teologia mistica e precisamente dall'iniziazione teologica alla santa Trinità<sup>1150</sup>. Il cristiano sente un forte impulso alla gnosi, sente il desiderio di comprendere la verità divina così ardente da parte dell'intelletto che è spinto incessantemente verso Dio. Questo protendersi continuamente a Dio si inserisce nel movimento eterno dell'anima attorno alla realtà divina.

L'atteggiamento del cristiano che inizia il suo percorso ascetico è ispirato da un divampante desiderio di essere unito a Dio, tipico di un amante che desidera il suo amato<sup>1151</sup>. L'unione mistica-ascetica può essere raggiunta e conservata mediante l'afasia, quel silenzio inesprimibile che porta alla maestà di Dio<sup>1152</sup>: infatti il fenomeno riveste forme differenti secondo il diverso grado di intensità con cui è vissuto; pertanto solo una contemplazione, intesa come riflessione dell'anima su se stessa e come graduale purificazione per accostarsi a Dio, consente il pieno raggiungimento della divinizzazione. La divinizzazione dell'uomo, cioè la possibilità che l'umanità riceve da Dio di trasformare la sua natura di creatura mortale e finita in una parte dell'immensa natura spirituale ed eterna del Creatore, rappresenta un mistero che l'intelletto umano deve saper attingere dalla lettura e dall'esegesi della Bibbia, non più vista come un testo liturgico o dogmatico, bensì come un vero e proprio scrigno di messaggi che Dio

---

<sup>1150</sup> In *Amb. ad Ioa.* 47 in *PG* 91, 1360 C Massimo presenta il procedimento secondo la successione della contemplazione naturale e scienza della teologia, mediante l'apofasi fino all'infinitezza di Dio. Invece, in *Myst.* 23 in *PG* 91, 700 A-D presenta un altro procedimento che prende avvio dai *logoi* delle cose, alla scienza semplice delle realtà intellegibili fino alla visione della Trinità.

<sup>1151</sup> *QTh* LXV 732-739 in *QTh* (Laga-Steel 1990), p. 297:

«Πολλὰς γὰρ τὸ πάθος τῆς γαστριμαργίας, ὡς ἐν μαχαίρα, τῷ λείψ τῆς ἡδονῆς λογισμῷ ἠτέκνωσεν ἀρετάς. Τῆς μὲν γὰρ σωφροσύνης διὰ τῆς ἀκρασίας ἀποκτένει τὰ σπέρματα· τῆς δικαιοσύνης δὲ διὰ τῆς πλεονεξίας διαφθείρει τὴν ἰσονομίαν· τῆς φιλανθρωπίας δὲ διὰ τῆς φιλαυτίας τὴν ἐκ φύσεως διατέμνει συνέχειαν· καὶ συντόμως εἰπεῖν, πάντων τῶν κατ' ἀρετὴν γεννημάτων ἀναιρετικόν ἐστὶ τῆς γαστριμαργίας τὸ πάθος».

<sup>1152</sup> *QTh* LXIII 287-298 in *Ibidem*, p.163:

«Οὐκοῦν καλῶς τὴν ὄρασιν ἀνάγων πρὸς θεωρίαν πνευματικὴν, ὁ λόγος παρείκασε· τὴν μὲν λυχνίαν, τῇ Ἐκκλησίᾳ· τὸ δὲ λαμπάδιον τῷ σαρκωθέντι Θεῷ, καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν ἀτρέπτως ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν περιθεμένῳ· τοὺς δὲ λύχνους τοὺς ἐπτά, τοῖς τοῦ Πνεύματος χαρίσμασιν, ἡγουν ἐνεργείαις, ὡς ὁ μέγας ἀπέδειξε σαφῶς Ἡσαΐας· τὰς δὲ τῶν λύχνων ἐπαρυστρίδας, ταῖς δεκτικαῖς τῶν θείων τῆς Γραφῆς νοημάτων ἕξεσι, τῶν δεξαμένων τὰ θεῖα χαρίσματα· τὰς δὲ δύο ἐλαίας, ταῖς δυσὶ Διαθήκαις, ἐξ ὧν ἡ τῶν θείων νοημάτων ἐνεργουμένη σοφῶς ἐκδίδοσθαι πέφυκε δύναμις· δι' ἧς τὸ φῶς τῶν θείων μυστηρίων ἄσβεστον συντηρεῖται τρεφόμενον».

ha inviato all'umanità al fine di rivelare la verità concernente la sua reale natura ed il suo destino escatologico.

Infatti dall'analisi delle'esegesi dei testi sacri da parte del monaco Massimo, alla luce della quale vengono a prendere forma la natura e la modalità del processo ascetico, si evince che il ritorno dell'umanità a Dio si articola in due forme ben distinte: vi è, infatti, da un lato, il ritorno al quale sarà soggetta l'intera umanità alla fine dei tempi, quando essa sarà divinizzata da Dio, dall'altro, invece, vi è il ritorno individuale che potrà essere vissuto soltanto da coloro che hanno esplicitato, durante la propria esistenza terrena, la contemplazione dei misteri divini, la quale, a sua volta, consente all'uomo di immergersi nella natura oscura ed ineffabile di Dio e di avviarsi dunque sulla strada della deificazione. Il fatto che le Scritture costituiscano una sorta di codice della sapienza divina da decifrare e da comprendere spiritualmente comporta come conseguenza la necessità da parte dell'uomo di ricorrere all'ausilio sia della conoscenza sia della fede. La prima, di natura filosofica, opera sul piano razionale dando all'uomo i mezzi adatti per affrontare la lettura del testo biblico, il quale, essendo principalmente un'opera di letteratura con parti scritte in prosa ed altre in versi, deve essere interpretato attraverso gli strumenti adeguati.

Occorre inoltre sottolineare l'importanza della rielaborazione nel monaco Massimo di alcune significative concezioni sviluppate nel pensiero filosofico greco a lui precedente: si tratta in particolar modo, come si è visto, delle concezioni stoiche e neoplatoniche, che rivivono di un nuovo significato nell'ambito dell'ortodossia cristiana.

Di recente inoltre si è parlato della centralità nell'impianto filosofico di Massimo della predominanza dell'idea del progresso morale<sup>1153</sup>. In effetti la concezione del progresso morale appare insita nell'ontologia stessa elaborata da Massimo: essa infatti si sviluppa a partire dalla constatazione dell'importanza delle impressioni sensibili, in quanto il mondo sensibile è inteso come la porta che introduce alla conoscenza di Dio. A tal fine la natura dell'uomo si deve elevare

---

<sup>1153</sup> P. M. BLOWERS, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress"* in «*Vigiliae Christianae*» 46 (1992), pp. 151-171.

all'ordine divino in primo luogo attraverso il dominio delle passioni<sup>1154</sup>. In tale concezione risulta comunque fondamentale la predominanza del libero arbitrio, che si esprime in ogni atto decisionale. Pertanto non deve essere trascurato come nell'ambito della libertà la grazia debba intervenire nella dimensione della condizione peccaminosa<sup>1155</sup>, che conduce ad una duplice modalità di intendere il peccato stesso, come già avviene nei Padri Cappadoci: esso viene inteso al contempo come una disobbedienza al comando di Dio e come una lotta incessante contro i demoni. Massimo cerca di rispondere alla domanda sull'origine del peccato intendendolo come un atto di libertà da parte di Adamo, che tuttavia si presenta così come un *insipiens* riguardo ai doni divini. Ad ogni modo anche nelle *Quaestiones* si profila la concezione in base alla quale la necessità di avviare il processo di spiritualizzazione è già in origine strettamente connessa alla consapevolezza e alla certezza della sconfitta del peccato, che si realizza attraverso la costante meditazione su Dio e l'imitazione di Cristo. Concordando con la tradizione anche per quanto riguarda la concezione del raggiungimento della perfezione, Massimo vede nella virtù e nella gnosi le vie imprescindibili per raggiungere tale perfezione: di conseguenza mediante la filosofia pratica ed anche l'azione è data all'uomo la possibilità di raggiungere lo stadio di trascendimento della materia, mentre mediante la contemplazione quella di porsi al di sopra della forma stessa<sup>1156</sup>. La prassi ascetica qui considerata, nella sua dimensione precipuamente etico-religiosa, rende significativamente conto di quanto la comprensione della Scrittura cresca in modo direttamente proporzionale al progresso interiore.

Nel mosaico delle diverse *responsiones*, la cui forma non rimanda comunque ad un genere stereotipato di trattatistica, Massimo utilizza in modo originale il genere letterario delle *quaestiones et responsiones* con lo scopo di esplicitare all'interlocutore Talassio il mistero dell'Incarnazione, inteso come evento decisivo e regolativo per l'esistenza stessa dell'essere umano, evento sul quale ciascuno è chiamato a meditare e riflettere, in modo da coltivare la

---

<sup>1154</sup> Cfr. P. M. BLOWERS, *The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor* in «*Vigiliae Christianae*» 65 (2011), pp. 425-451.

<sup>1155</sup> Cfr. *Ep.* I in *PG* 91, 376 A e 380 A e cfr. *Ep.* XXIV in *PG* 91, 609 C.

<sup>1156</sup> Cfr. *Amb. ad Ioa.* 30 in *PG* 91, 1273 C.

personale spiritualità: infatti quando ciascuno riesce a rivolgere il pensiero alla incarnazione, prende coscienza del progetto divino presente nel creato. A causa della difficoltà del codice con cui è scritto il testo di tale progetto, testo nel quale non viene fornita una trattazione sistematica e coerente, non esiste una chiave segreta per giungere alla decifrazione del senso celato nel creato, bensì un cammino che ogni cristiano dovrebbe compiere proprio seguendo le tracce del nostro pensatore, diventando, così, discepolo del suo orientamento di fede. E le modalità di tale cammino vengono illustrate e ripetute in quasi tutte le sessantacinque spiegazioni del monaco, in cui si esplicita che il campo dell'agire etico è determinato dall'imitazione di Dio e dalla sua assimilazione. L'assimilazione alla realtà divina è raggiungibile attraverso l'imitazione che fonda la dottrina dell'immagine presente nella speculazione del Santo monaco: infatti il concetto di immagine è regolato dalla dottrina del *λόγος-τρόπος* e presuppone che la creazione di tutte le cose, così come la loro nascita e il loro compimento, sia plasmata secondo la perfezione divina. Dopo la perdita della perfezione originaria il compito del credente è quello di riappropriarsi di essa attraverso l'imitazione delle qualità divine, ricevute dalla grazia battesimale. È questa imitazione-assimilazione che consente di partecipare di Dio e vede in Cristo il modello comportamentale da seguire. L'imitazione di Cristo contribuisce in modo essenziale al ripristino dell'immagine perfetta, in quanto tale imitazione è tutta protesa al riottenimento dell'originaria condizione paradisiaca e all'anticipazione del modo di vivere celeste ossia alla deificazione. Massimo, dunque, fonda teoricamente questa concezione riferendola non solo al singolo individuo, bensì all'intera umanità: infatti alla luce della concezione della Chiesa come rappresentazione dell'uomo e viceversa dell'uomo come rappresentazione della Chiesa, Massimo mostra come l'essere umano, una volta raggiunta la spiritualizzazione del corpo, ha la possibilità di intuire le ragioni divine (i *logoi*) che reggono il cosmo.

L'assimilazione uomo-Chiesa risulta fondamentale per comprendere come il monaco abbia concepito l'essenziale funzione redentrice del Cristo, che si dispiega attraverso una vera e propria progressione, a partire dal peccato originale fino al recupero escatologico delle perfezioni volute da Dio per le creature. Il

ritorno ad una dimensione divina della vita terrena, dunque, non potrà avvenire se non per mezzo di Dio e in Dio, in una riunificazione del molteplice infinito nell'Uno assolutamente trascendente e perfetto da cui è tutto derivato e cui tutto incessantemente tende.

Da qui si comprende l'assoluta importanza della fede per l'uomo: essa è il fondamento di ogni progresso tanto per l'ambito della gnosi quanto per la formazione della vita morale poiché riguarda l'uomo nella sua stessa essenza, si estende oltre la sfera di una mera adesione esteriore e costituisce il nucleo della vita religiosa. Entro questa prospettiva anche la tentazione, alla quale l'uomo può comunque essere soggetto, viene superata nel momento in cui l'anima si irrobustisce superando il peccato e le passioni attraverso il distacco dalla mera mondanità del mondo e, come conclusione del suo cammino, oltrepassa definitivamente le realtà terrene per raggiunge quelle celesti.

L'anima umana, dunque, è tutta appassionatamente proteso verso l'alto, in un'intima eccitazione che si delinea inizialmente come un errare, e poi come uno scalare e un arrampicarsi, mostrando tuttavia che la vita del cristiano si manifesta come una tensione viva verso le mete più alte della perfezione, una sorta di crescendo impetuoso, un protendersi verso ciò che le sta dinanzi.

A questo punto l'impressione iniziale dell'analogia tra la complessa struttura della Basilica di Santa Sofia a Costantinopoli e l'architettonicità del pensiero del monaco appare a tutti gli effetti confermata. Nella Basilica emerge con chiarezza come la cupola rappresenti il cielo, così come la parte inferiore rappresenti la terra, e il fatto che siano l'una "appoggiata" sull'altra indica l'unione mistica fra l'elemento sacro e quello profano. La cupola decorata spinge il cristiano a volgere lo sguardo verso l'alto, a contemplare la volta celeste e, quindi, Dio, quasi invitandolo ad intraprendere e proseguire un percorso di catarsi e di fede. Così come la struttura fisica della costruzione sembra dare accesso ad un momento di comunione dell'uomo con il divino, allo stesso modo le *Quaestiones ad Thalassium* possono venire intese come la *manus* terrena del maestro attraverso la quale è di fatto Dio stesso a guidare il credente, indicandogli le modalità con cui l'ascesa deve essere realizzata.

## BIBLIOGRAFIA

Gli studi riportati sono ordinati secondo la vita, le opere e gli aspetti speculativi dell'autore in ordine alfabetico e in ordine cronologico crescente.

### - Studi sulla vita di Massimo il Confessore

#### Dal 2015 al 2010

P. ALLEN, *Life and Times of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 3-20.

P. BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley 2013.

M. JANKOWIAK, *The Invention of Dyotheletism* in «*Studia patristica*» 63 (2013), pp. 335-342.

J. C. LARCHET, *Le Martyre, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciplines, Anastase le moine et Anastase l'apocrisaire: Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques récentes*, in «*Revue d'histoire ecclésiastique*» 108 (2013), pp. 65-97.

P. LUISIER, *Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente. Problemi teologici ed ecumenici* in «*Cristianesimo nella storia*» 35 (2014), pp. 297-307.

C. MANGO, *La civiltà Bizantina*, Roma - Bari 2013.

C. MORESCHINI, *Storia del pensiero tardo-antico*, Milano 2013.

R. M. PARRINELLO, *Il monachesimo bizantino*, Roma 2012.

Y. STOYANOV, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Vienna 2011.

#### Dal 2010 al 2000

P. ALLEN, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, introd. and trans. Id. & B. Neil, Oxford 2002.

P. ALLEN AND B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford 2002.

P. ALLEN E B. NEIL, *The Life of Maximus the Confessor – Recension 3*, Strathfield: St. Pauls 2003.

P. ALLEN E B. NEIL, *Maximus the Confessor and his Companions – Documents from Exile*, Oxford 2003.

M. BIELAWSKI, *Il monachesimo bizantino*, Seregno 2003.

C. BOUDIGNON, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?*, in «*Orientalia Lovaniensia Analecta*» 137 (2004), pp. 11-43.

C. CAPIZZI, *La civiltà bizantina*, Milano 2001.

J. C. CHEYNET, *Le monde byzantin, II. L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006, trad. it S. Ronchey e T. Braccini, Torino 2008.

A. J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great Zacharias ad. 590-752*, Lanham 2007.

*Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, a c. di A. Volgers e C. Zamagni, Leuven 2004.

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451); 2/2: Rezeption und Widerspruch (451-518); 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Freiburg 1979-2002.

M. JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome*, PhD diss., Paris and Warsaw 2009.

W. E. KAEGI, *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

ID., *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge 2010.

L. KHOPERIA, *Maximus and Georgia* in «*Iberica Caucasica*» 3 (2009), pp. 25-48.

*Monachesimo orientale: un'introduzione*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2010.

B. NEIL, *Seventh-Century Popes and Martyrs: the political hagiography of Anastasius Bibliothecarus*, Sydney-Brussels 2006.

J. J. NORWICH, *Storia di Bisanzio*, Perrin 2002.

G. PASINI, *Il monachesimo bizantino*, Milano 2004.

G. J. REININK AND B. H. STOLTE, *The Reign of Heraclius (610-641), Crisis and confrontation*, Leuven 2002.

B. ROOSEN, *Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a hagiographic Dossier* in «Byzantion» 80, Leuven 2010.

D. J. SAHAS, *The Demonizing Force of the Arab conquests: the case of Maximus (ca 580-662) as a Political "Confessor"* in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 53 (2003), pp. 97-196.

A. E. SIECIENSKI, *The Filioque History of a doctrinal controversy*, Usa 2010.

F. WINKELMANN, *Der monenergistisch-monotheletische Strei* in «Berliner Byzantinische Studien» 6, Frankfurt 2001.

C. ZUCKERMAN, *La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine* in «Antiquité Tardive» 10 (2002), pp. 169-175.

#### **Dal 2000 al 1990**

A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus 1115 and Its Archetype*, Washington 1996.

P. ALLEN E B. NEIL, *Scripta saeculi VII Vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita ediderunt*, CCSG 39, Turnhout e Louven, 1999.

P. F. BEATRICE, *Storia della Chiesa antica. I primi sei secoli*, Casale Monferrato 1991.

*Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. 1-5, ed. by J. Thomas - A. C. Hero, Washington D.C. 1998.

W. BRANDES, "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes in *Fontes Minores 10, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte*, ed. D. Simon, Frankfurt am Main: Löwenklau 1998, pp. 141-212.

E. FOLLIERI, *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e di paleografia*, Roma 1997.

M. GALLINA, *Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Torino 1995.

J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: the transformation of a culture*, Cambridge 1997.



G. JENAL, *Monaci e vescovi al tempo di Martino I (649-653)*, in *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo : atti del XXVIII convegno storico internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1991*, Spoleto 1992.

J. LILIE, *Prosopografie der mittel-byzantinischen Zeit, Erste Abteilung (651-867)*, Berlin 1999.

R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, tr. it. a cura di C. Noce, Roma 1996.

*Histoire du christianisme des origines à nos jours: Tome I: Le Nouveau Peuple (Des origines à 250)*, Paris 1993; *-Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1994; *-Tome III: Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998; *-Tome IV: Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, J. M. Mayeur (ed.), Paris 2000.

J. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood (NY) 1989, tr. franc. a cura di F. Lhoest, Paris 1993.

B. NEIL, *The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating the Provenance in «Byzantion»* 68 (1998), p. 91-109.

J. J. NORWICH, *Bisanzio. Splendore e decadenza di un impero 330 - 1453*, Milano 2000.

D. PAPACHRYSSANTOU, *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> e au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Bruxelles 1993.

G. PENCO, *Il monachesimo*, Milano 2000.

K. SCHATZ, *Storia dei Concili*, Bologna 1999.

P. SPECK, *Maximos der Bekenner und die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios in Varia VI. Beiträge zum Thema byzantinische Feindeseligkeiten gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, Bonn 1997, pp. 441-468.

N. TANNER, *I Concili della Chiesa*, Milano 1999.

M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000.

### **Dal 1990 al 1980**

P. ALLEN, *Blue-Print for the Edition of Documenta ad vitam Maximi Confessoris spectantia*, in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth*

*Birthday*, ed. by C. Laga, J. A. Munitiz and L. Van Rompay, Leuven 1985, pp. 11-21.

G. H. BECK, *Il millennio bizantino*, Roma 1981.

P. BROWN, *The Body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, London 1988.

I. H. DALMAIS, *La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée?*, in «*Studia Patristica*» XVII (1982), pp. 26-30.

A. C. LEOPARDI, *Lineamenti del monachesimo bizantino*, Palmi 1985.

R. RIEDINGER, *Acta conciliorum oecumenicorum. Ser. 2. Vol. 1. Synodus Lateranensis: Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berolini 1984.

R. RIEDINGER, *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner in Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 111-121.

#### **Dal 1980 al 1970**

K. BAUS, *Storia della Chiesa*, voll. II e III, Milano 1977.

R. B. BRACKE, *Ad SanctiMaximi vitam. Studie van de biographische documenten en de levensberijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662)*, Leuven 1980.

S. P. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor. Text, translation, commentary* in «*Analecta Bollandiana*» 91, Brussels 1973.

*Clavis Patrum Graecorum, vol. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, cura et studio a cura di M. Geerard, Thurnhout 1979.

Y. M. DUVAL, *Le patrice Pierre, exarque d'Afrique?* in «*Antiquités Africaines*» 5 (1971), pp. 209-214.

J. M. GARRIGUES, *Le martyre de saint Maxime le Confesseur* in «*Revue Thomiste*» 26 (1976), pp. 410-452.

ID., *Les sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur* in «*Istina*» 21 (1976), pp. 6-24.

A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451); 2/2: Rezeption und Widerspruch (451-518); 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Freiburg 1979-2002.

R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.

É. JEAUNEAU, *Quisquiliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae* in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 45 (1978), pp. 79-128.

W. LACKNER, *Der Amtstitel Maximos des Bekenners* in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 20 (1971), pp. 63-65.

*Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. I, Les Regestes de 381 à 751*, par V. Grumel, Paris 1971.

L. MAGI, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma – Lovanio 1972.

F. X. MURPHY AND P. SHERWOOD, *Costantinople II et Costantinople III*, Paris 1974.

D. PAPACHRYSSANTOU, *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII e au XI e siècle* in «Byzantion» XLIII (1973), pp. 158-180.

R. RIEDINGER, *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649* in «Byzantinische Zeitschrift» 69 (1976), pp. 17-38.

R. RIEDINGER, *Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649* in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 25 (1976), pp. 57-61.

ID., *Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter* in «Annuaire historiae Conciliorum» 9 (1977), pp. 253-301.

J. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I bis Joannes VI*, Amsterdam 1972.

C. VON SCHÖNBORN, *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoenergisme et du monothélisme (VII siècle)* in «Istina» 20 (1975), pp. 476-490.

ID., *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

#### **Dal 1970 al 1960**

G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Milano 1968.

H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, a cura di M. Montani e G. Regoliosi, Milano 1970.

R. V. SELLERS, *The Council of Calcedon: a Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.

P. VERGHESE, *The Monothelete Controversy. A Historical Survey* in «The Greek Orthodox Theological Review» 13, Brookline 1968, pp. 196-211.

H. VON SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Darmstadt 1962.

C. VONA, s. v. *Massimo il Confessore, santo* in *Bibliotheca Sanctorum*, vo. IX, Roma 1967, coll. 41-47.

### **Dal 1960 al 1950**

A. CERESA-GASTALDO, *Appunti dalla biografia di S. Massimo Confessore* in «La Scuola Cattolica» 84 (1956), pp. 145-151.

R. DEVREESSE, *Le lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnos d'exil. Texte grec inédit* in «Analecta Bollandiana» 73, Brussels 1955, pp. 5-16.

N. DUVAL, *Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène)* in «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 68 (1956), pp. 247-298.

W. ELERT, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu* in «Theologische Literaturzeitung» 76 (1951), pp. 67-76.

K. FRITZ, s. v. *Maximus Confessor* in *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, Göttingen 1958, col. 1275.

P. GOUBERT, *Le successeurs de Justinien et le monophysisme* in A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1951-1954, voll. I-III, in partic. II, pp. 179-192.

F. HALKIN, *Bibliotheca hagiografica graeca*, Bruxelles 1957.

F. P. HARTON, *Saint Maximus the Confessor* in «Church Quarterly Review» 159 (1958), pp. 204-210.

K. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris 1907-1952.

F. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Band II, Die Entfaltung der päpstlichen*

*Machtstellung im frühen Mittelalter, von Gregor dem Grossen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, München 1955.

### **Dal 1950 al 1940**

*Biblioteca hagiografica latina antiquae et mediae aetatis* ediderunt Socii Bollandiani, tomus alter, Bruxelles 1949.

P. GALTIER, *La première lettre du pape Honorius* in «Gregorianum» 29 (1948), pp. 41-61.

U. MANUCCI, *Istituzioni di Patrologia. Epoca post-niceana*, Roma 1950.

### **Dal 1940 al 1900**

F. CAYRÉ, *Précis de patrologie histoire et doctrine des pères et docteurs de l'Église*, vol. II, Paris-Tournai-Rome 1930.

E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649* in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 51, Berlin 1932, pp. 75-137.

R. DEVRESSE, *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions* in «Analecta Bollandiana» 46 (1928), pp. 5-49.

ID., *Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme* in «Analecta Bollandiana» 53 (1935), pp. 49-80.

ID., *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632* in «Revue des Sciences Religieuses» 17 (1937), pp. 25-35.

*Geschichte des Papsstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, zweiter Band, Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933.

V. GRUMEL, *Notes d'histoire et de cronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur* in «Échos d'Orient» 26, Paris 1927, pp. 24-32.

J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Parigi 1901-1927.

P. PEETERS, *Une vie grecque du Pape S. Martin I* in «Analecta Bollandiana» 51, Brussels 1933, pp. 225-262.

W. M. PEITZ, *Martin I und Maximus Cofessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668*, in «Historisches Jahrbuch» 38 (1917), pp. 213-236; pp. 429-458.

J. STARR, *St. Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632* in «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 16, Athenes 1940, pp. 192-196.

- **Studi sulle opere di Massimo il Confessore**

**Dal 2015 al 2010**

A. G. COPPER, *Maximus the Confessor's Letters to Thomas. A Review of the Most Recent Critical Text and English Translation*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 108 (2013), pp. 45-64.

K. C. CRAWFORD, “*Receptive Potency*” in *Ambigua ad Iohannem 20 of St. Maximus the Confessor*, in «Studia patristica» 68 (2013), pp. 313-324.

F. CRÎȘMĂREANU, «*Liber asceticus*»: *o lectură anagogică a Scripturii*, in «Classica et Cristiana» 9 (2014), pp. 57-83.

L. KHOPERIA, *The Georgian tradition on Maximus the Confessor* in *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 439-459.

M. JANKOWIAK AND P. BOOTH, *An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. P. Allen and B. Neil, Oxford 2015, pp. 19-83.

E. S. MAINOLDI, *Le citazioni dei Padri orientali nelle opere di Giovanni Scoto. Nuove osservazioni sul metodo dell'Eriugena traduttore* in «Officina degli studi medievali» 52 (2014), pp. 255-272.

R. W. STICKLER, *A Dispute in Dispute: A Reconsideration of the Disputatio cum Pyrrho Attributed to Maximus the Confessor*, Th. Press. 2013 Byzantine Studies Conference Yale University, New Haven, CT, 1-3 novembre 2013.

**Dal 2010 al 2000**

G. BENEVICH, *Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem* in «Revue d'histoire ecclésiastique» 104 (2009), pp. 5-15.

M. J. CHOI, *Spiritual theology of the Lord's Prayer according to Maximus the Confessor*, Ph. D. – Dallas Theological Seminary, 2002-2003.

A. GUIU, *Christology and Philosophical Culture in Maximus the Confessor's Ambiguum 41*, in «Studia Patristica» Vol. XLVIII (2010), pp. 111-116.

L. M. HARRINGTON, *Creation and natural contemplation in Maximus the Confessor's Ambiguum 10,19* in *Divine creation in ancient, medieval, and early modern thought*, Leiden 2007, pp. 191-212.

B. JANSSENS, *About some works by Maximus the Confessors in Manuscripts Florentinus, Bibl. Med. Laur., Plut. VII 35 and Sinaiticus gr. 398*, in «Codices manuscripti» 44/45, 2003, pp. 13-28.

ID., *Does the combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessors himself?* in «Sacris erudiri» 42 (2003), pp. 282-286.

ID., *François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works* in «Analacta Bollandiana» 119 (2001), pp. 357-362.

J. LEMPIRE, *Le calcul de la date de Paques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre* in «Byzantion» 77 (2007), pp. 267-304.

B. MARKESINIS, *Les extraits de S. Maxime le Confesseur transmis par le Parisinus gr. 854 (13e s.)* in «Orientalia Lovaniensia periodica» vol. 31, 2005, pp. 109-117.

C. MORESCHINI, *L'edizione inedita degli Ambigua ad Iohannem di Massimo il Confessore ad opera di Francesco Combefis* in «Editiones principes delle opere dei Padri Greci e Latini. Atti del Convegno di studi della società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL)», Certosa del Galluzzo, Firenze, 24-25 ottobre 2003», Firenze 2006, pp. 163-177.

M. RAPHAVA, *A fragment of Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium in old georgian manuscripts*, in *Maximus the Confessor and Georgia*, ed. by T. Mgaloblishvili and L. Khoperia, vol. III, London 2009, pp. 87-100.

B. ROOSEN, *Epifanovich Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Ph. D., Leuven 2001.

N. SAKVARELIDZE, *Understanding Some Terms in Maximus the Confessor's Expositio Orationis Dominicae and its Gelati Translation in Maximus the Confessor and Georgia*, London 2009, pp. 59-72.

R. F. TAFT, *Is the liturgy described in the «Mystagogia » of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or neither?* in «Bollettino della Badia di Grottaferrata» 3 (2010), pp. 247-295.

P. VAN DEUN, *Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)* in «Sacris erudiri» vol. 48, 2009, pp. 97-167.

### **Dal 2000 al 1990**

S. GYSENS, *Les traductions latines du Liber asceticus (CPG 7692) de saint Maxime le Confesseur* in «Augustiniana» 46 (1996), pp. 311-338.

V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu*, Paris 1993.

L. KHOPERIA, *The old Georgian translations of Saint Maximus the Confessor's works* in «Annual of medieval studies at Central European University Budapest» vol. 6 (2000), pp. 225-231.

L. PERRONE, *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.* in «Annali di storia dell'esegesi» 8 (1991), pp. 485-505.

P. VAN DEUN, *Maxime le Confesseur: état de la question et bibliographie exhaustive* in «Sacris erudiri» vol. 38, 1998/1999, pp. 485-573.

ID., *L'Unionium definitiones attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition du traité* in «Revue des Études Byzantines» 58 (2000), pp. 123-147.

### **Dal 1990 a 1980**

I. H. DALMAIS, *La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église: Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d'après Qu. Thal. 60 et la dans la Mystagogie* in «Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes» 27 (1982), pp. 13-25.

J. H. DECLERK, *La tradition des Questiones et Dubia de S. Maxime le Confesseur* in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 85-96.

ID., *Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis* in «Byzantion» 55 (1985), pp. 91-117.

ID., *Remarques sur la tradition du «Physiologus» Grec.* in «Byzantion» 51 (1981), pp. 148-158.

ID., *Un manuscript peu connu, le «Londinensis Brit. Libr. Add. 17472»* in «Byzantion» 51 (1981), pp. 484-501.



E. DEKKERS, *Maxime le Confesseur dans la Tradition Latine* in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth Birthday*, ed. by C. Laga, J. A. Munitiz and L. Van Rompay, Leuven 1985, pp. 83-97.

M. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987.

W. LACKNER, *Zu Quellen und Datierung der Maximovita* in «*Analecta Bollandiana*» 85 (1985), pp. 285-316.

C. LAGA, *Maximi Confessoris ad Thalassium Quaestio 64. Essai de lecture* in *After Calcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for His Seventieth Birthday*, Leuven 1985, pp. 203-215.

N. MADDEN, *The Commentary on the Pater Noster. An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, Fribourg Suisse 1982, pp. 147-155.

T. NIKOLAU, *Zur Identität des μακάριος γέρον in der Mystagogia von Maximus dem Bekenner* in «*Orientalia Christiana Periodica*» 49 (1983), pp. 407-418.

M. PRATESI, *Filautia, Piacere e dolore nella Questione 58 a Talassio di Massimo il Confessore* in «*Prometheus*», XIII/1 (1987), alle pp. 72-90.

J. SCHAMP, *Maxime le Confesseur et Photios. À propos d'une édition récente des Quaestiones à Thalassius* in «*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*» 60 (1982), pp. 163-176.

J. STEAD, *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The «Mystagogia» of St. Maximus the Confessor*, Translated, with Historical Note and Commentaries, Massachusetts 1982.

J. TOURAILLE, *Centuries sur l'amour; Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu; Brève interprétation de la prière du "Notre Père"*, Abbaye de Bellefontaine 1985.

#### **Dal 1980 al 1970**

I. BORONKAI, *Die Maximus-Übersetzung des Cerbanus (Lehren aus einer münchener Handschrift)* in «*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*» 24 (1976), pp. 307-333.

ID., *Sprachliche Calques in einer lateinischen Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert (Cerbanus: Liber Hecatontadum De Caritate Maximi philosophi et monachi)* in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 23 (1974), pp. 233-238.

ID., *Übersetzungsfehler in Cerbanus'lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor* in «Philologus» 115 (1971), pp. 32-45.

I. H. DALMAIS, *Mystère liturgique et divinization dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, in *Epectasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 55-62.

ID., *Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, in *Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1971, Part II, Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, ed. by E. A. Livingstone, Berlin 1975, 143-153.

É. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des «Ambigua» de Maxime le Confesseur. Thomas Gale (1636-1702) et le «Codex Remensis»* in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon 7-12 juillet 1975*, Paris 1977, pp. 135-144.

P. MEYVAERT, *Eriugena's Translation of the «Ad Thalassium» of Maximus. Preliminaries to an Edition of This Work in The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 July 1970*, ed. by J. O'Meara and L. Bierler, Dublin 1973, pp. 78-88.

M. ROUCHÉ, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century* in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 23 (1974), pp. 61-76.

B. R. SUCHLA, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum* in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I, Philologisch-historische Klasse» 3 (1980), pp. 33-66.

### **Dal 1970 al 1960**

R. BORNET, *Explication de la liturgie et interpretation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur* in *Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1967, Part I, Editiones, Critica, Philologica, Biblica, Historica, Liturgica et Ascetica*, ed. by F. L. Cross, Berlin 1970, pp. 323-327.

ID., *L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance. Le témoignage des Commentaires mystagogiques du VII au XV siècle* in *Eucharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge, II*, Paris 1970, pp. 241-263.

ID., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle*, Paris 1966.

P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur* in «Byzantion» 34 (1964), pp. 415-445.

M. CANDAL, *La gracia increada del «Liber Ambiguorum» de San Máximo* in «Orientalia Christiana Periodica» 27 (1961), pp. 131-149.

M. CAPPUYNS, *Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime e Jean Scot Érigène et les «Scholiae» de Maxime le Confesseur* in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 31 (1964), pp. 320-324.

A. CERESA-GASTALDO, *Nel XIII centenario della morte di San Massimo il Confessore* in «Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata» N. S. 16 (1962), pp. 3-8.

I. M. DALMAIS, *Place de la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique Byzantine* in *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1959, Part III, Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica*, ed. by F. L. Cross, Berlin 1962, pp. 277-283.

P. MEYVAERT, *The Exegetical Treatises of Peter Deacon and Eiugena's Latin Rendering of the «ad Thalassium» of Maximus the Confessor* in «Sacris Erudiri» 14 (1963), pp. 130-148.

U. RIEDINGER, *Die «Quaestiones et dubia» (Erotapokriseis) des Maximos Homologetes in Codex Vaticanus Graecus 1703 (s.10)* in «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 90, 1966, pp. 260-276.

#### **Dal 1960 al 1950**

A. CESERA-GASTALDO, *Die Überlieferung der Κεφάλαια περὶ ἀγάπης von Maximus Confessor auf Grund einiger alten Athoshandschriften* in «Orientalia Christiana Periodica» 23 (1957), pp. 145-158.

A. CESERA-GASTALDO, *Nuove ricerche sulla tradizione manoscritta dei Κεφάλαια περὶ ἀγάπης di S. Massimo il Confessore* in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-kongresses München 1958*, München 1960, pp. 72-77.

A. CESERA-GASTALDO, *Il Codice Vaticano Palatino Gr. 49 (fine IX secolo) contenente i «Capitoli sulla carità» di S. Massimo il Confessore* in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, pp. 403-414.

I. H. DALMAIS, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le "Liber Asceticus"* in «Irénikon» 26 (1953), pp. 17-39.

ID., *Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur* in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 29 (1953), pp. 123-159.

C. GIANNELLI, *Una «editio maior» delle «Quaestiones et dubia» di S. Massimo il Confessore?* in Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Athenai 1956, pp. 100-111.

G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957.

P. SHERWOOD, *An annotated date-list of works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

ID., *Exposition and use of Scripture in St. Maximus as manifest in the «Quaestiones ad Thalassium»* in «Orentalia Christiana Periodica» 34 (1958), pp. 202-207.

ID., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955.

W. VOLKER, *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor* in A. Stohr, *Universitas*, vol. I, Mainz 1960, pp. 243-254.

E. VON IVÁNKA, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus* in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft» 8 (1958), pp. 23-49.

### **Dal 1950 al 1900**

H. U. VON BALTHASAR, *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau 1941.

ID., *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis* in «Scholastik» 15 (1940), pp. 16-38.

G. BARDY, *La littérature patristique des «quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte* in «Revue Biblique» 41 (1932), p. 210-236; p. 341-369; p.515-537.

ID., *La Littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte (Suite et fin)* in «Revue biblique» 42 (1933), pp. 328-352.

M. T. DISDIER, *Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur. Les cinq Centuries Théologiques* in «Échos d'Orient» 30 (1931), pp. 160-178.

*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. Diekamp, Münster in Westfalen 1907.*

S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni I tvorenij prep. Maksima Ispovednika*, Kiev 1917.

M. GARBAS, *Des heiligen Maximus Confessor Buch vom geistlichen Leben (Liber asceticus)*, Breslau 1925.

M. LOT-BORODINE, *Mystagogie de Saint Maxime* in «Irékon» 13 (1936), pp. 466-472; pp. 595-597; pp. 717-720.

ID., *Mystagogie de Saint Maxime* in «Irékon» 14 (1937), pp. 66-69; 182-185; 282-284; 444-448.

ID., *Mystagogie de Saint Maxime* in «Irékon» 15 (1938), pp. 71-74; 185-186; 276-278; 390-391; 488-492.

S. PÉTRIDÈS, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le bibliothécaire* in «Revue de l'Orient chrétien» 10 (1905), pp. 289-313 e pp. 350-364.

G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI siècle: le «Parisinus Suppl. Gr.» 690* in «Scriptorium» 4 (1950), pp. 3-17.

P. SHERWOOD, *Notes on Maximus the Confessor* in «The American Benedictine Review» 1 (1950), pp. 347-356.

F. SKUTELLA, *Ein Handschriften zu Maximus Confessor* in «Byzantinische Zeitschrift» 28 (1928), p. 67.

W. SOPPA, *Die Diversa capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden 1922.

M. VILLER, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930.

ID., *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique* in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930), pp. 156-184; pp. 239-268.

- **Traduzioni moderne delle opere di Massimo il Confessore**

In lingua inglese:

*The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*, introduction, translation and notes by P. Sherwood London 1955.

*The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The «Mystagogia» of St. Maximus the Confessor*, translated with historical Note and Commentaries by J. Stead, Massachusetts 1982.

*Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*, introduction, translation and notes by J. Lollar, Turhout 2010.

*Questions and Doubts*, translation by D. D. Prassas, Dekalb 2010.

*On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol I – II, ed. and transl. N. Costans, Harvard 2014.

In lingua francese:

*Saint Maxime le Confesseur. Le Mystère du Salut*, textes traduit et présentés par A. Argyriou avec une introduction de I. H. Dalmais, Namur 1964.

*Opuscles théologiques et polémiques*, introduction par J. C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris 1998.

*Saint Maxime le Confesseur: Letters*, introduction par J. C. Larchet et traduction par E. Ponsoye, Paris 1998.

*Centuries sur la charité*, introduction et notes par J. Pegon, Paris 2006.

*Questions à Thalassios 1- 40*, introduction et notes par J. C. Larchet, traduction par F. Vinel, Paris 2010.

*Questions à Thalassios 41-55*, introduction et notes par J. C. Larchet, traduction par F. Vinel, Paris 2012.

In lingua italiana:

*La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1931.

*Il libro ascetico*, traduzione dal greco e introduzione a cura di M. Dal Pra, Milano 1944.

*Capitoli sulla carità*. Editi criticamente con introduzione, versione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.

*Il Dio-Uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, introduzione, traduzione e note di A. Ceresa-Gastaldo, Milano 1980.

*Meditazioni sull'agonia di Gesù*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1985.

*Umanità e divinità di Cristo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1990.

*Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003.

*Opuscoli teologici e polemici*, a cura di B. De Angelis, Bologna 2007.

In lingua spagnola:

*Dibalogo ascetico, Centurias sobre la caridad, Interpretatcibon del Padre Nuestro*, introduccibon, traduccibon y notas de P. Argbarate, Madrid 1997.

- **Studi sugli aspetti speculativi di Massimo il Confessore**

**Dal 2015 al 2010**

E. AYROULET, *De l'image à l'image. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinization de Saint Maxime le Confesseur*, Roma 2013.

M. BELDA, *La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore* in «Annales Theologici» 26 (2012), pp. 305-322.

P. M. BLOWERS, *Exegesis of Scripture*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford 2015, pp. 253-272.

V. CVETKOVIC, *Essay Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor*, in *Dionysius the Areopagite between orthodoxy and heresy*, ed. by F. Ivanovic, Cambridge 2011, pp. 135-156.

V. CVETKOVIC, *Toward the philosophy of creation: Maximus the Confessor*, in «Filozofija I Društvo» 22 (2011), pp. 127-155.

J. GAVIN, *La «fede nuda» e il «Regno» di Dio. La ragione, la fede e la divinizzazione dell'uomo secondo Massimo il Confessore* in *The Medieval*

*Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Turnhout 2012, pp. 209-219.

J. C. LARCHET, *Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 109 (2014), pp. 35-63.

ID., *Personne et nature. La Trinité- Le Christ- L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris 2011.

F. LAURITZEN, *Pagan Energies in Maximus the Confessor: the Influence of Proclus on ad Thomam 5* in «Greek, Roman and Byzantine studies» 52 (2012), pp. 226-239.

J. LOLLAR, *To see into life of things: the contemplation of nature in Maximus the Confessor and his predecessors*, Turnhout 2013.

A. PAPANIKOLAOU, *Learning How to Love: Saint Maximus on Virtue in Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Belgrade 2013, pp. 239-250.

P. G. RENCZES, *Agire di Dio e libertà dell'uomo. Ricerche sull'antropologia teologica di San Massimo il Confessore*, Roma 2014.

T. TOLLEFSEIN, *St Maximus' Concept of a Human Hypostasis in Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, October 18-21 2012 on Belgrade*, ed. M. Vasiljevic, California 2013, pp. 115-127.

S. WELLES, *The Theology of Agape in Maximus the Confessor* in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 55 (2011), pp. 319-342.

M. TOTI, *Il lessico dell'asceti: alcune osservazioni sulla «psicologia spirituale» nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto* in «Historia religionum» 3 (2011), pp. 47-64.

M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Firenze 2015.

J. D. WALLAS, *Virtue and Knowledge as the Hermeneutical Key for Unlocking Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, Ph. D. Princeton Theological Seminary 2013.

S. WELLES, *The Theology of Agape in Maximus the Confessor* in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 55, 2011, pp. 319-342.

### **Dal 2010 al 2000**

F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Città del Vaticano 2009.



F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003.

G. BARZAGHI, *Le condizioni metafisiche della divinizzazione: La presenza di immensità e la presenza di grazia* in «Divus Thomas» 108 (2005), pp. 40-64.

D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford-New York 2004.

C. BONFANTE, *I Padri Cappadoci e la trinità. Piste per una rilettura* in «Nuova umanità» XXIV (2002), pp. 197-218.

Y. DE ANDIA, *Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, in ID., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, pp. 291-326.

B. DE ANGELIS, *I fondamenti ontologici della divinizzazione dell'uomo in Massimo il Confessore* in «Divus Thomas» 108 (2005), pp. 65-80.

ID., *Natura, persona, libertà. Antopologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.

G. DINEVA, *The revision of the boundary concepts symbol and image in the philosophy of Maximus the Confessor in respect to the works of Pseudo-Dionysius*, in «Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur» 16 (2010), pp. 53-70.

P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, trad. it. A. M. Marietti, Torino 2005.

C. HOVORUN, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Contry*, Leiden 2008.

C. LAGA, *A complete Graeco-Latin Index of Maximus Confessor's Quaestiones ad Thalassium in History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*, ed. J. McEvoy and M. Dunne, Leuven 2002, pp. 169-182.

J. C. LARCHET, *La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des Idées* in «ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal for Philosophy and Theology» 4 (2004), pp. 276-283.

A. LOUTH, *St Maximus's doctrine of the logoi of creation* in «Studia patristica». Vol. XLVIII (2010), pp.77-84.

ID., *Essay The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor in Re-thinking Dionysius the Areopagite*, ed. by S. Coakley and C. M. Stang, Chichester 2009, pp. 43-54.

ID., *The place of theosis in orthodox theology in Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*, Michigan 2007, pp.32-44.

ID., *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor in «Modern theology»* 24 (2008), pp. 573-583.

P. MARONE, *Le quaestiones et responsiones sulla Bibbia nella letteratura cristiana di IV-VI secolo, in Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica: XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana Roma, 8 - 10 maggio 2003, Roma 2004.*

G. PASSARELLI, *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano 2003.

A. RIGO, *Mistici bizantini*, Torino 2008.

N. RUSSELL, *The doctrine of deification in Greek patristic tradition*, Oxford 2004.

*Theosis: Deification in christian theology*, ed. by S. Finlan and V. Kharlamov, vol. I e II, Cambridge 2006/2008.

T. T. TOLLEFSEN, *The christocentric cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008.

M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 2006.

E. VISHNEVSKAYA, *Divinization and spiritual progress in Maximus the Confessor* in «Theosis, deification in Christian theology» 52 (2006), pp.134-145.

W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, trad. it. a cura di C. Moreschini, Milano 2008.

H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus del Bekenner*, Einsiedeln 1988, trad. it. a cura di L. Tosti, Milano 2001.

P. J. WILLIAMS, *Essay Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor in The first Christian theologians. An introduction to theology in the early church*, ed. by G. R. Evans, Malden (USA) 2004, pp. 186-200.

## Dal 2000 al 1990

C. G. BERTHOLD, *Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor*, in «*Studia Patristica*» 27 (1993), pp. 129-144.

P. M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame 1991.

J. C. LARCHET, *La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe et des l'Églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens* in «*Le messager orthodoxe*» 134 (2000), pp. 3-103.

ID., *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998.

ID., *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.

*The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, a c. di K. Algra, J. Barnes, J Mansfeld, and M. Schofield, Cambridge 1999.

B. SESBOÛÉ E J. W. OLINSKI, *Il Dio della salvezza. I- VIII secolo. Dio, la Trinità, Il Cristo, l'economia della salvezza*, Casale Monferrato 1996.

G. SFAMENI GASPARRI, *Aspetti di "doppia creazione" nell'antropologia di Massimo il Confessore in Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, Roma 1998.

M. SIMONETTI E E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica. Vol. III*, Casale Monferrato 1996.

T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, trad. it. di M. Donadeo, Roma 1995.

A. SWITKIEWICZ, *Notes about Dionysius the Areopagite's The Ecclesiastical Hierarchy and its Influence on Maximus the Confessor's Mystagogy* in «*Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*» vol. 6 (2000), pp. 1-21.

M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Milano 1999.

A. WALKER, *Creation and human freedom in Maximus the Confessor : a philosophical study of creation out of nothing as the metaphysical foundation of human freedom in light of selected works of Maximus the Confessor*, Roma 2000.

### **Dal 1990 al 1980**

A. CERESA-GASTALDO, *Agonia e sangue di Gesù nel Getsemani* in «Sangue e antropologia nella liturgia» II, Roma 1984, pp. 571-579.

ID., *Il motivo del sangue in Massimo Confessore* in *Atti della settimana «Sangue e antropologia nella letteratura cristiana»*(Roma 29 novembre – 4 dicembre 1982), a cura di F. Vattioni, Roma 1983, pp. 1421-1431.

*Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1990.

P. N. EVDOKÌMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Cinisello Balsamo 1990.

ID., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1983.

J. GRIBOMONT, *I generi letterari nel monachesimo primitivo* in «Koinonia» 10 (1986), pp. 7-28.

V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.

P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1987.

A. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

E. JEAUNEAU, *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor in the Works of Johan Scottus Eriugena* in *Carolingian Essays*, Washington 1983, pp. 137-149.

V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1990.

J. D. MADDEN, *The authenticity of early definitions of will (thelesis) in Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, ed. by F. Heinzer - Chr. Schönborn, Fribourg (Suisse) 1982.

P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.

L. THUNBERG, *Man and the cosmos: the vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood N.Y. 1985.

### **Dal 1980 al 1970**

P. B. T. BILANIUK, *The Mystery of Theosis or Divinization* in «The Heritage of the Early Church» 195 (1973), pp. 337-359.

V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di Massimo il Confessore*, Milano 1974.

H. DE LUBAC, *Antropologia tripartita in Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.

Y. M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, II vol., Paris 1973.

J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divine de l'homme*, Paris 1976.

F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.

N. A. MATSOUKAS, *Il Cosmo, l'Essere umano, la Sociologia secondo Massimo il Confessore*, Atene 1980.

J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.

A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

J. STEAD, *The Image of Man* in «The Downside Review» 92 (1974), pp. 233-238.

F. J. THOMSON, *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture* in «Slavica Gardensia» 5 (1978), pp 107-139.

### **Dal 1970 al 1960**

I. M. DALMAIS, *L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*, in *Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1963, Part II, Patres Apostolici, Historica, Liturgica, Ascetica et Monastica*, Edited by F. L. Cross, Berlin 1966, pp. 356-362.

H. DÖRRIE, *Erotapokriseis* in «Reallexicon für Antike und Christentum», VI (1966), pp. 342-370.

D. J. GEANAKOPLOS, *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West* in «Church History» 38 (1969), pp. 150-163.

V. GRUMEL, *Un Centenario. San Massimo Confessore (662-1962)* in «Unitas» 18 (1963), pp. 1-23.

W. LACKNER, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitatzen bei Maximus dem Bekenner*, Graz 1962.

ID., *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG 1234)* in «*Analecta Bollandiana*» 85 (1967), pp. 285-316.

M. LOT-BORODINE, *La Deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970.

H. U. VON BALTHASAR, *Komische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961.

E. VON IVÁNKA, *Maximos der Bekenner. All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961.

### **Dal 1960 al 1950**

H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

ID., s. v. *Maximus Confessor* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 1960, coll. 814.

É. BRÉHIER ET B. TATAKIS, *Histoire de la Philosophie. Deuxième fascicule supplémentaire. La philosophie byzantine*, Paris 1959.

É. BRÉHIER ET P. MASSON-OURSSEL, *Histoire de la Philosophie. 1er fascicule supplémentaire. La philosophie en Orient*, Paris 1957.

H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

I. H. DALMAIS, *La théorie des logoi des créatures chez Maxime le Confesseur* in «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 36 (1952), pp. 244-249.

R. A. GAUTHIER, *S. M. C. et la psychologie de l'acte humain*, in «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*» 21 (1954), pp. 51-100.

I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.

ID., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952.

P. RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exercitien in der Antike*, München 1954.

P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism* in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress. München 1958*, München 1958, pp. 1-27.

ID., *Saint Maxime le Confesseur* in *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)* in «Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire», Paris 1957, col. 295-300.

H. A. WOLFON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1956.

### **Dal 1950 al 1900**

M. J. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Oriente* in «Supplément à la Vie Spirituelle» 43 (1935), pp. 91-107.

I. H. DALMAIS, *Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la Charité* in «La Vie Spirituelle» 79 (1948), pp. 294-303.

J. GROSS, *La Divination du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grece*, Paris 1938.

I. HAUSHERR, *Ignorance infinie* in «Orientalia Christiana Periodica» 2 (1936), pp.351-362.

B. HERMANN, *Weisheit, die betet. Maximus, der Bekenner*, Würzburg 1941.

J. MEYENDORFF, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux* in «Russie et chrétienté» 2 (1950), pp. 158-178.

M. MICHAUD, *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase* in «Revue Internationale de Theologie» 10 (1902), pp. 257-272.