

Gregorio Palamas e il “palamismo”

Antonis FYRIGOS

SOMMARIO: 0. *Premessa*. 1. *La fase filosofica*: 1.1. L’inizio del “palamismo”; 1.2. Sillogismo apodittico e sillogismo dialettico; 1.3. Sapienza, gnosis, verità; 1.4. Deduzioni. 2. *La fase mistica*: 2.0. Considerazioni preliminari; 2.1. Tecniche respiratorie e palamismo; 2.2. Luce mistica e luce cognitiva; 2.3. La luce taborica; 2.4. Deduzioni. 3. *La fase dogmatica*: 3.0. Considerazioni preliminari; 3.1. Il “Dio” di Palamas; 3.2. Definizione di “energia”; 3.3. L’accusa di “diteismo” e la *Lettera III di Palamas ad Acindino*; 3.4. Deduzioni. 4. *Considerazioni conclusive*.

0. PREMESSA

All’esatta conoscenza del “palamismo”, inteso come il sistema filosofico-teologico peculiare di Gregorio Palamas (1296-1357)¹, ha nuociuto la radicata consuetudine di considerarlo come un sistema monolitico e conchiuso. Esso, invece, si presenta come l’evolversi nel tempo di tre tematiche distinte, livellate su tre piani bene articolati, all’interno dei quali si riconoscono varianti e sfumature diverse, prive talvolta di una saldatura omogenea e finale. La prima tematica è di carattere *filosofico* e concerne il rapporto esistente tra la scienza profana e le verità rivelate. La seconda è più propriamente *mistica*: Palamas difende l’escismo psicosomatico, che poté svilupparsi nel mondo greco nei secoli XIII-XIV, ed elabora la propria dottrina sull’itinerario

1 Su Gregorio Palamas in generale cf. R. E. SINKIEWICZ, *Gregory Palamas*, in *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIII^e-XIX^e s.)*, a cura di C. G. CONTICELLO-V. CONTICELLO, Leuven 2002, pp. 131-182; per la data di morte di Palamas cf. A. RIGO, *La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni*, “Rivista di studi bizantini e neoellenici” 30 (1993), pp. 159-162.

ascensionale che conduce l'uomo all'unione con la luce increata di Dio. La terza tematica è di carattere *dogmatico*: Palamas s'impegna a tracciare la linea di demarcazione che separa l'essenza (οὐσία) di Dio dalle sue energie. Benché fittamente intrecciate e interdipendenti, ciascuna delle tre tematiche mantiene il proprio alveo e, perciò, costituisce argomento d'investigazione propria. Partendo da quest'assunto, cercherò di proporre qui, nei limiti che le circostanze consentono, una breve esposizione del susseguirsi storico delle tre tematiche componenti il "palamismo", considerandole, per motivi di chiarezza, anche se impropriamente, come tre fasi nettamente distinte.

I. LA FASE FILOSOFICA

I.1. Il palamismo inizia con l'incontro unionistico svoltosi a Costantinopoli nel 1334². Novità assoluta di questo incontro rispetto a tutti i precedenti è che i domenicani, ai quali Giovanni XXII (1316-1334) aveva affidato il compito di *reducere* i Greci al dogma latino, s'impegnarono a suffragare il *Filioque* sulla base delle opere di Tommaso d'Aquino.

A difendere in quella circostanza il dogma greco è stato Barlaam Calabro³. Volendo confutare, come egli dice, con un solo sillogismo

- 2 Sugli antefatti, lo sviluppo e l'esito di questo incontro unionistico vedi A. FYRIGOS, *Nota per la datazione delle orazioni Ad Synodum e De concordia di Barlaam Calabro*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 36 (1982), pp. 23-42; FYRIGOS, I (v. nota seguente), pp. 211-218.
- 3 A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro, Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici*, voll. I-II, Città del Vaticano, 1998 (Studi e testi 347-348) (= FYRIGOS, I-II). Più analiticamente: il "Trattato B", di sette capitoli (*Tr. B*, I-VII) (FYRIGOS II, pp. 244-465), è la redazione ultima del *Trattato contro i latini*. Redazione preparatoria di esso è il "Trattato A", di dieci capitoli (*Tr. A*, I-X) (FYRIGOS II, pp. 497-625): tra le due redazioni non ci sono differenze dottrinali ma solo migliorie di carattere espositivo e formale. In vista delle discussioni, Barlaam ha composto il *Syntagma* (= *Synt.*) (FYRIGOS II, pp. 629-667), nel quale espone al sinodo costantinopolitano la linea che egli inten-

tutti i sillogismi latini in favore del *Filioque*, Barlaam escogitò il ragionamento seguente. Il dogma trinitario non può essere dimostrato razionalmente mediante sillogismi propriamente apodittici. Esso, quindi, si può esaminare attraverso sillogismi dialettici. I sillogismi proposti dai Latini in difesa del *Filioque* non sono dialettici perché non sviluppano il discorso in conformità a verità condivise dai Greci (le massime dei Padri), ma su postulati assurdi (le affermazioni di Tommaso d’Aquino). Non essendo né apodittici né dialettici, i sillogismi proposti dai Latini in favore del *Filioque* vanno respinti. Barlaam definì “dialettici” i propri ragionamenti in difesa del dogma greco e ne giustificò l’efficacia argomentativa sostenendo che, poiché le loro premesse si fondavano sulla Scrittura e sull’insegnamento dei Padri, essi non potevano non essere condivisi dai Latini⁴.

Palamas reagì all’impostazione d’indagine teologica barlaamiana, da lui ritenuta contraria all’insegnamento dei Padri, secondo cui i dogmi della fede si possono dimostrare in maniera “apodittica”. Inizia così una disputa di carattere filosofico volta a stabilire se le verità rivelate si possano dimostrare razionalmente e se tali dimostrazioni si debbano considerare “apodittiche” o “dialettiche”. Questa disputa, che coinvolge solo Barlaam e Palamas, si può chiamare “controversia palamita”. Dal punto di vista cronologico, essa s’inquadra negli anni 1334-1335/36⁶.

deva seguire nelle imminenti discussioni. Completano la produzione antilatina di Barlaam due opuscoli in forma dialogica: il *Legato del papa* (FYRIGOS II, pp. 466-481) e la *Confutazione* (ID. II, pp. 482-491). Sulla vita e le opere di Barlaam vedi A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un’edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005 (Antonianum, Medioevo II) (= FYRIGOS, *La controversia*), pp. 161-191.

4 BARL., *Tr. B V* (FYRIGOS II, pp. 380-413).

5 Per le opere di Gregorio Palamas si fa rinvio a *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐπιμέλεια Π. Χρήστου*, vol. I-VI, Θεσσαλονίκη 1988-2012 (= PS I-VI). La reazione di Palamas si legge in PAL., *Ep. I ad Acindino*, 8-11 (PS I, pp. 211-216).

6 FYRIGOS, *La controversia*, pp. 67-97.

1.2. Gli enti creati, ragiona Palamas, sono perennemente mutabili. Di essi non si possono avere conoscenze certe e definitive ma solo opinioni. È proprio dei sillogismi dialettici partire da opinioni e condurre a opinioni. Questi sillogismi, quindi, sono validi per il mondo creato. Dio è l'unico ente immutabile; solo di lui, quindi, si possono avere conoscenze perennemente salde: tali sono le verità rivelate. Basandosi su di esse, è possibile sviluppare sillogismi apodittici, ossia dimostrazioni inconfutabili⁷.

La teoria di Palamas, secondo cui i termini “apodittico” e “dialettico” sono attinenti a due diversi tipi di enti piuttosto che a due diversi metodi di procedimento sillogistico⁸, non si riscontra negli scritti logici anteriori, patristici e profani. Essa, inoltre, mostra nei confronti della gnoseologia naturale una sfiducia che rasenta l'agnosticismo.

Barlaam adopera i termini “dialettico” e “apodittico” in senso aristotelico⁹. Propriamente parlando, “apodittico” o “scientifico” è il sillogismo fondato su “principi primi, immediati e di per sé noti”, che la mente possiede *physei* o per conoscenza intuitiva. Partendo da questi principi, il sillogismo scientifico conduce al vero sapere, ossia al “perché” delle cose, perché ne conosce la vera “causa”. I dogmi della fede non si possono “dimostrare” attraverso sillogismi scientifici, fondati su principi *physei* noti: nessuno di questi principi può considerarsi “causa” dei dogmi della fede. Premesse delle argomentazioni teologiche sono le *verità rivelate*. Basandosi su di esse, le argomentazioni

7 PAL., *Ep. I ad Acindino*, 13 (PS I, pp. 217-218).

8 B. N. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris 1949 (= É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, fasc. suppl. 2), pp. 270-276; B. N. TATAKIS, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς Μεθοδολογικά* in ID., *Μελετήματα Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας*, Atene 1981², pp. 81-101; P. CHRISTOU, *Double knowledge according to Gregory Palamas*, “*Studia Patristica*” IX, Berlin 1966, pp. 20-29.

9 A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino*, “*Il Veltro*” 27 (1983), pp. 185-194; R. E. SINKEWICZ, *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, “*Mediaeval Studies*” 44 (1982), pp. 181-242; FYRIGOS, *La controversia*, pp. 76-90.

teologiche possono condurre a deduzioni ortodosse. Le verità rivelate essendo valide solo per gli interlocutori credenti, costituiscono premesse di ragionamenti “dialettici”. Quindi, per la verità certa e inconfutabile cui conducono, i sillogismi teologici si possono considerare “apodittici”; per *la modalità di procedimento*, essi si possono chiamare “dialettici”.

La perentoria affermazione di Barlaam secondo cui persino i filosofi antichi avevano escluso il divino dalla dimostrabilità apodittica¹⁰ indusse Palamas ad accusare il monaco calabrese di *filopaganesimo*: Barlaam avrebbe preferito cioè l’indimostrabilità del divino sostenuta dai filosofi pagani alla dimostrabilità di esso, sostenuta dai Padri della Chiesa¹¹! La disputa sulla *denominazione* dei ragionamenti in ambito teologico si spostava così sul rapporto esistente tra filosofia cristiana e filosofia “del difuori”.

1.3. Secondo Palamas¹², esistono due tipi di *sapienza*: la sapienza di Dio e la sapienza profana. La prima, che deriva dalla Grazia, è nuova, deiforme, pura, irenica, mansueta, obbediente, piena di discorsi che producono frutti buoni: perciò essa è detta “sapienza dall’alto” e “sapienza di Dio”. La seconda è anch’essa dono di Dio; ma il Maligno l’ha resa demoniaca, vana, nociva, insensata, sterile, stolta; questa sapienza non sradica dall’anima la malvagità dell’ignoranza, non conduce alla perfezione, non dà conoscenza di Dio. I due tipi di *sapienza* producono due tipi di *gnosis*: la *gnosis naturale*, derivante dal dialogo con il mondo fisico, e la *gnosis della fede*, che si ottiene per ispirazione divina e che, oltre che *gnosis*, è anche *praxis* (comportamento). I due tipi di *gnosis* presuppongono l’esistenza di una *doppia verità*: una è la

10 BARL., *Ep. I ad Pal.*, 95 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 260, 811-262, 829); ID., *Ep. III ad Pal.*, 21 (*ibid.*, p. 316, 192/206).

11 PAL., *Ep. Ad Acind.*, 5 (PS I, p. 223); BARL., *Ep. III ad Pal.*, 23-28 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 318-28).

12 Le considerazioni che seguono si fondano su PAL., *Tr. 1*, 1 e *Tr. 2*, 1 (PS I, pp. 359-388 e 465-506); FYRIGOS, *La controversia*, pp. 114-122.

verità che discende dall'alto; l'altra è la verità "non necessaria" e "non salvifica" che, perseguita dai filosofi "del difuori", non può essere mai raggiunta.

Per Barlaam, la verità è una¹³. Come la salute proveniente da Dio non è "altra" rispetto a quella che si ottiene con le cure mediche, così la saggezza che Dio ha concesso ai profeti e agli apostoli non è "altra" rispetto a quella da Lui elargita ai filosofi pagani. Anche questa è dono di Dio e può condurre alla conoscenza degli archetipi immateriali che riposano nella Mente demiurgica. Le *gnôseis* di ogni singolo filosofo non sono *la* vera sapienza ma "parti" o "specie" della *sapienza-in sé*, che è una. Uomo perfetto è chi, per quanto possibile, rende l'anima simile a Dio. Non basta purificare il corpo dalle malsane passioni; occorre purificare anche l'anima dalle false opinioni. Uomo perfetto è colui "che tutto sa", che attraverso la conoscenza di tutti gli enti "riesce ad adeguare" la propria mente alla Verità.

1.4. Le accuse palamite, secondo cui nelle discussioni unioniste del 1334 Barlaam avrebbe "finto" di dimostrare il dogma greco e avrebbe negato ogni possibilità d'indagine teologica, sono calunniose¹⁴. Entrambi gli autori concordano nell'individuare nelle verità rivelate le premesse di ogni argomentazione teologica; la divergenza sulla denominazione di queste argomentazioni – "apodittiche" per Palamas, "dialettiche" per Barlaam – è inficiata di cavillosità. L'esclusione da parte di Barlaam del sillogismo scientifico aristotelico dall'ambito teologico non è indice di *filopaganesimo*. Sul valore della scienza profana, i due personaggi assumono posizioni diametralmente opposte e parimenti discutibili: Palamas, definendola "demoniaca", ostracizza il

13 *Apud* PAL., *Tr.* 2, 1, 4 (PS I, p. 468, 15/22). Sulla produzione antiesicastica di Barlaam vedi FYRIGOS, *La controversia*, pp. 122-149; M. TRIZIO, "Una è la verità che pervade ogni cosa". *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, in A. RIGO in collaboration with P. ERMILOV and M. TRIZIO (eds.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Brepols 2011, pp. 108-140.

14 FYRIGOS, *La controversia*, pp. 69-76.

valore della scienza profana dall’umano scibile; Barlaam, considerandola veicolo che, *di per sé*, può condurre alla beatitudine e a Dio, ne esagera la portata¹⁵. Il contenzioso tra scienza profana e verità rivelate, subentrato nella discussione in un secondo momento, non costituisce la vera causa della “controversia palamita”.

È ormai accertato che Barlaam non ha studiato le opere di Tommaso in Italia, prima di giungere in Grecia, ma le ha conosciute a Bisanzio nel corso delle discussioni unioniste del 1334¹⁶. Nella stessa occasione Palamas ha avuto sentore di Tommaso e delle argomentazioni tomiste; egli, però, resterà fino alla fine dei suoi giorni indifferente nei confronti dell’Aquate¹⁷. Lo studio delle opere di Tommaso influirà sulle convinzioni dottrinali del monaco calabrese (il quale difenderà l’assioma secondo cui Dio è solo essenza)¹⁸ e contribuirà alla sua con-

15 Per un equilibrato inquadramento di Barlaam nell’umanesimo teologico bizantino cf. G. PODSKALSKY, *Il significato di Barlaam nell’ortodossia bizantino-slava (da un punto di vista cattolico)*, in A. FYRIGOS (a cura di), *Barlaam Calabro. L’uomo, l’opera, il pensiero. Atti del Convegno Internazionale, Reggio Calabria – Seminara – Gerace 10-11-12 dicembre 1999*, Roma 2001, pp. 13-23.

16 A. FYRIGOS, *Quando Barlaam ha conosciuto il Concilio di Lione II (1274)?*, “Rivista di studi bizantini e neellenici” 17-19 (1980-1982), pp. 247-265; ID., *Barlaam Calabro e la Rinascenza italiana*, “Il Velcro” 31 (1987), pp. 395-403.

17 Cf. ad es. PAL., *Apod. II*, 22 (PS I, p. 98, 14-99, 20), redatto nel corso delle discussioni del 1334, ove si parla della processione *ex voluntate*; *ibid.* 29 (PS I, pp. 104, 23-105, 29) ecc. Quando Palamas muore (nov. 1357) Demetrio Cidone ha da poco terminato la traduzione della *Summa contra Gentiles* (1354) (cf. S. G. PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντινῆς θεολογίας*, Atene 1967, pp. 28-32).

18 *Apud* PAL., *Ep. III ad Acindino*, 4 (PS I, 302, 4/9, 16/17; 309, 25/27). Nelle *Soluzioni alle aporie di Giorgio Lapita* (databili ante autunno 1334, cf. FYRIGOS, I, p. 231-232), Barlaam confessa di non essere in grado di definire il rapporto che intercorre tra la potenza creativa di Dio e l’ousia di Dio (BARL., *Solutio V*, 3; R. E. SINKEWICZ, *The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context*, “Mediaeval Studies” 43 [1981], p. 216, 1/7).

versione al dogma latino¹⁹: da questo punto di vista, Barlaam è il primo tomista bizantino. Ma nel 1334, quando è accusato da Palamas di *latinofronia*, Barlaam è un tenace oppositore dell'Aquinate: i suoi opuscoli "contro Tommaso e i tomisti" inaugurano l'antitomismo nel mondo greco²⁰. Contrariamente ad alcuni altri greci che, inizialmente "tomisti" entusiasti, si convertirono poi in un viscerale antitomismo (Giovanni Cantacuzeno e Nilo Cabasilas *in primis*), Barlaam seguì un percorso inverso: antitomista all'inizio, egli finì col diventare strenuo difensore di dottrine tomiste. Scorgere nella controversia palamita una reazione di Palamas al "tomismo" di Barlaam è un anacronismo. Il "palamismo" diventerà sinonimo di "antitomismo" (ma non viceversa!) solo in seguito alle traduzioni delle opere dell'Aquinate da parte di Demetrio Cidone (*paulo post 1354*)²¹, e riguarderà più propriamente gli epigoni di Palamas, non Palamas stesso.

La più probabile causa della controversia palamita va ravvisata nel-

- 19 Sulle conversioni di molti greci in questo periodo cf. CL. DELACROIX-BESNIER, *Conversions constantinopolitains au XIVe siècle*, "Mélanges de l'École Française de Rome Moyen Age", 105/2 (1993), pp. 715-761; EAD., *Les Dominicains de la Chrétienté grecque aux XIVe e XVe siècles*, Rome 1997 (Collection de l'École Française de Rome, 237), pp. 201-265.
- 20 Per la ricezione delle opere di S. Tommaso a Bisanzio cf. A. FYRIGOS, *Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone)*, in A. MOLLE (a cura di), *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, Venafrò 2004 (Collana di storia e cultura religiosa medievale 6), pp. 27-72.
- 21 Sulla modalità del lavoro di traduttore di Demetrio Cidone cf. A. FYRIGOS, *Il Cardinale Bessarione "traduttore" della Summa contra Gentiles di Tommaso d'Aquino*, "Rivista di studi bizantini e neoellenici" 48 (2012), pp. 137-266 (ove ho annunciato l'edizione critica della traduzione di *Summa contra Gentiles* Lib. I da parte di Demetrio Cidone); si veda anche ID., *San Tommaso a Bisanzio, il cardinal Bessarione e la controversia su Platone e Aristotele nel Quattrocento bizantino*, in A. GUTKOWSKI-E. PRINZIVALLI (a cura di), *Bessarione e la sua Accademia*, Roma 2012 (Academia Cardinalis Bessarionis. Cultus et Lectura Patrum. Bessarione, Quaderno 12), pp. 101-132.

la viscerale avversione di Palamas nei confronti di Barlaam, da lui considerato un “occidentale” e un “latino” trapiantato a Bisanzio, da tenere dunque a bada²².

2. LA FASE MISTICA

2.0. Durante le discussioni sulla conoscibilità di Dio, Gregorio Palamas affermò a più riprese che “i contemplativi sanno che Dio sia luce e quale luce egli sia”²³. Quest’affermazione riconduce all’espressione di spiritualità monastica che poté sorgere nel mondo bizantino a cavallo dei secoli XIII/XIV, chiamata “esicasmo”. Gli “esicasti” (dal termine *hesychia*, che significa “quiete”, “pace”) proponevano un “metodo di preghiera” il quale esigeva l’assunzione da parte dell’orante di determinate posture corporee²⁴; l’esercizio di una ben articolata pratica respiratoria volta a far reinserire il νοῦς nel cuore²⁵; la recitazione incessante della preghiera: “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me (il peccatore)”²⁶. La meticolosa osservazione

22 G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi*, Palermo 1954 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci. Testi e Monumenti, Testi 1), pp. 67, 215-216.

23 PAL., *Ep. I ad Acind.*, 12 (PS I, 216, 7/9). *Tr.* 1, 3, 24 (PS I, p. 434, 21/24); BARL., *Ep. III*, 13 (A. FYRIGOS, *La controversia*, p. 306, 101/105).

24 Cf. A. RIGO, “Καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσύχῳ...”: *le posizioni corporee nella pratica delle tecniche dell’orazione esicasta*, “Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca’ Foscari” 22-23 (1983), pp. 1-12, 23-24; (1984), pp. 257-258; ID., *Le tecniche d’orazione esicasta e le potenze dell’anima in alcuni testi ascetici bizantini*, “Rivista di studi bizantini e slavi” 4 (1984), pp. 75-115; ID., *Le formule per la preghiera di Gesù nell’esicasmo athonita*, “Cristianesimo nella Storia” 7 (1986), pp. 1-18.

25 Il termine νοῦς, di difficile traduzione, è di solito tradotto con “mente”; qui si preferisce considerarlo termine “tecnico” e traslitterarlo *nous*. Sul termine cf. A. SOLIGNAC, “NOYC” et “MENS”, “Dictionnaire de Spiritualité” II, Paris 1981, col. 463.

26 Per la storia di questa preghiera cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d’oraison*, Roma 1960 (“Orientalia Christiana Analecta” 157), pp. 276-280.

di questo “metodo” garantiva al monaco orante una visione di Dio, il quale gli si svelava nel cuore come luce, trasmettendo al corpo piaceri inenarrabili. Sulla base delle nostre conoscenze attuali, i primi teorici che misero per iscritto il metodo di preghiera sono Niceforo l’Esicasta (1205/1210 ca. – poco dopo il 1282)²⁷, lo Pseudo Simeone (sec. XIII/XIV?)²⁸ e Gregorio il Sinaita (1275 ca. – 27 nov. 1346)²⁹.

Incuriosito dalle affermazioni di Palamas, Barlaam volle informarsi. Nel corso della sua indagine svolta presso numerosi ambienti esicastici di Salonicco nonché presso esicasti appartenenti all’alto clero, egli fu “iniziato” in determinate pratiche da lui definite “mostruose”, “assurde” e “colme di stoltezza”. Un sunto dei risultati di questa indagine è presentato da Barlaam in una lettera indirizzata

27 A. RIGO, *Niceforo l’Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull’opera*, in AA. VV., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Atti del “Simposio Internazionale sulla Filocalia”*, Pont. Coll. Greco, Roma, novembre 1989, Comunità di Bose 1991, pp. 81-119. Sul contenuto dell’opuscolo a lui attribuito dal titolo *Λόγος ὠφελείας μεστός περὶ φυλακῆς καρδίας* (= *Logos*), cf. RIGO, *Gregorio il Sinaita in La théologie byzantine et sa tradition*, op. cit., pp. 101-106. In mancanza di un’edizione critica di esso (annunciata da A. RIGO, *I Padri esicasti. L’amore della quiete (ho tes hesychias eros): L’esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo*. Introduzione, traduzione e note, Comunità di Bose, 1993, p. 47 nota o) si farà rinvio al testo contenuto in *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων* ecc., vol. IV, Atene 1976, pp. 18-28 (= *Filocalia*).

28 I. HAUSHERR, *La Methode d’oraison hésychaste*, “*Orientalia Christiana*” 9 (1927), pp. 101-149 (studio introduttivo), pp. 150-209 (edizione del testo con traduzione francese): è a questa edizione che si farà in seguito rinvio (= HAUSHERR). Per l’attribuzione dell’opera allo Pseudo Simeone cf. RIGO, *Niceforo l’Esicasta*, pp. 89-93.

29 H.-V. BEYER, *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Evagrius Pontikos und des Ps. Makarios/Symeon*, “*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*” 3/2 (1981), pp. 473-512; A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 35-122; A. RIGO, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005.

all’Esicasta Ignazio³⁰: vi si parla di “mostruose disgiunzioni e congiunzioni della mente con l’anima (διαζεύξεις ... καὶ αὔθις συζεύξεις νοῦ πρὸς ψυχὴν)”; di “rapporti di demoni con l’anima (δαιμόνων τε πρὸς αὐτὴν < scil. τὴν ψυχὴν > συνουσιώσεις)”³¹; di “differenti luci rosse e bianche”; di “aspirazioni e respirazioni spirituali, che attraverso le narici si producono contemporaneamente con il respiro (τῷ πνεύματι)”³²; di “vellicamenti che accadono attorno all’ombelico”³³ e, infine, di “un’unione (συνάφεια) all’interno dell’ombelico del Nostro Signore con l’anima, avvenuta con un piacere e un riempimento del cuore, ed altre cose ancora”³⁴. Barlaam negava che potesse esistere un’illuminazione superiore a quella cognitiva e considerava stolto pretendere di far rientrare dentro il corpo il *nous*, questo essendo già col-

30 BAR., *Ep. V, All’Esicasta Ignazio*, 16 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 386, 115-388, 125); per l’identificazione del destinatario della lettera con il metropolita di Salonico Ignazio Glabas, cf. *ivi* pp. 105-106; sull’indagine barlaamiana cf. *ibid.*, pp. 99-112. Un rendiconto della medesima indagine è offerto da Georgius Pelagonius, *Adversus Palamam*, edito da I. POLEMIS, *Theologica varia inedita saeculi XIV*, Leuven 2012 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 76), pp. 3-51 (specialmente pp. 6-14).

31 Sulle “unioni” dell’anima con i demoni cf. A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Fireze 1989 (Orientalia Venetiana II), pp. 58-64.

32 Si veda FYRIGOS, *La controversia*, pp. 386, 115-388, 125 (*apparatus fontium*).

33 Sull’onfaloscopia, presente solo nella *Methodos* (cf. HAUSHERR, pp. 164, 11/21), cf. A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 98-100.

34 Sulle “altre cose ancora” si veda ad esempio I. POLEMIS, *Gregorio Palamas e la spiritualità atthonita dell’epoca: esperienze soprannaturali e loro contesto, in Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 16-19 settembre 2007*, a cura di S. CHIALÀ, L. CREMASCHI, A. MAINARDI, Magnano (BI) 2008, pp. 307-310 (è citato un testo inedito, contenuto nel cod. *Ambros. gr.* 223, f. 113, dal quale si apprende che, nel corso della sua indagine, Barlaam avrebbe appreso che, quando la mente raggiunge l’unione con il cuore, il mistico può vedere realtà passate e future, *ivi*, p. 308).

locato all'interno di quello. Deridendo la postura fisica osservata dagli esicasti, che induceva a concentrare lo sguardo sull'ombelico in attesa di contemplarvi Dio come luce, egli coniò il termine dispregiativo di ὀμφαλόψυχοι ("ombelicanimi"). Inizia così la cosiddetta "polemica esicasta", la quale verte sostanzialmente su due questioni: sulla novità o meno della pratica respiratoria nel contesto della preghiera e sullo statuto ontologico della luce che gli esicasti sostengono di contemplare durante le loro preghiere.

Dal punto di vista cronologico, la polemica esicastica s'inquadra negli anni 1335/36-1341.

2.1. Le tecniche respiratorie prospettate da Niceforo, dallo Pseudo Simeone e da Gregorio Sinaita presentano marcate analogie con quelle esistenti nel sufismo e nello *yoga*³⁵. Tutti e tre questi autori hanno conosciuto l'Oriente: Niceforo è stato esiliato in Ptolemaide e a Cipro³⁶; il Sinaita soggiornò a lungo in Oriente; l'onfaloscopia della *Methodos* si riconduce "ai repertori per l'orazione in uso presso alcune confraternite sufiche dell'Anatolia selgiuchide del XIII secolo"³⁷. Tutti e tre concordano nell'affermare che i metodi di recitazione di preghiera da loro proposti erano ignoti a M. Athos³⁸. L'urgenza sentita da Niceforo di documentare l'attendibilità della sua "scienza" psicofisica attraverso un *florilegio* contenente passi tratti dalle *Vite* di santi

35 Si veda M. ELIADE, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, Milano 1973, pp. 67-74; G.-C. ANAWATI – L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1976³ (Études musulmanes 8), pp. 187-256.

36 A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 85-86.

37 A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, p. 90. C. GREPPI, *L'origine del metodo psicofisico esicasta. Analisi di un antico testo indiano: l'Amrtakunda*, Torino 2011 (Collana L'isola, 15) (l'autrice ipotizza che l'*Amrtakunda*, testo indiano in lingua sanscrita databile intorno al sec. XII, perduto nella versione originale ma sopravvissuto in varie traduzioni nel mondo islamico, abbia fatto da anello di congiunzione tra le tecniche psicofisiche indiane e il mondo cristiano orientale).

38 A. RIGO, *Gregorio Sinaita*, pp. 48-49, 93-94; ID., *Niceforo l'Esicasta*, p. 104.

o da scritti di padri che, a suo dire, l'avrebbero messo in pratica³⁹ tradisce la sua più intima consapevolezza secondo cui i metodi da lui proposti erano per lo meno inconsueti. L'insegnamento della pratica respiratoria da parte di Gregorio Sinaita destò sospetti e sconcerto tanto da rischiare l'espulsione dalla Santa Montagna⁴⁰. Ignota prima della seconda metà del sec. XIII⁴¹, la disciplina respiratoria appare a Bisanzio a cavallo dei secoli XIII-XIV: si tratta dell'importazione nel mondo bizantino di un elemento appartenente ad altre spiritualità, ed è specificamente questo elemento che distingue l'esicasmo cosiddetto “atonita” dei secoli XIII-XIV dall'esicasmo dei secoli precedenti - e da quello palamita.

Per ragioni di ordine biografico, il *Logos* di Niceforo è della seconda metà del sec. XIII, la tecnica di Gregorio il Sinaita è della prima metà del secolo XIV. Allo stato attuale delle nostre conoscenze è difficile stabilire se la *Methodos* (sec. XIII/XIV?) sia cronologicamente anteriore o posteriore al *Logos*⁴².

39 Si veda la sezione del *Logos* che segue la parte introduttiva (*Filocalia*, pp. 19, 26-25, 25). Sulla natura e lo sviluppo di questo florilegio cf. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 94-97.

40 A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 48-49 e 93-94.

41 J. BOIS, *Les hésychastes avant le XIVe s.*, “Échos d'Orient” 5 (1901), pp. 1-11; I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Roma 1966 (*Orientalia Christiana Analecta*, 176); M. RICHARD, *Florilèges*, “Dictionnaire de Spiritualité”, vol. 5 (1962), coll. 506-507; G. PODSKALSKY, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, “Ostkirchliche Studien” 16 (1967), pp. 15-32.

42 Inizialmente, A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 85-86 e 93, nel datare il *Logos* “al 1260-1275 ca.”, considerava l'opuscolo cronologicamente anteriore alla *Methodos*; in *Gregorio il Sinaita*, p. 94, egli definisce la *Methodos* “il testo più antico a proporre determinate posture corporee e una disciplina respiratoria quali preliminari per la preghiera”. La datazione “al 1260-1275 ca.” inquadra il *Logos* nel periodo della permanenza di Niceforo in Grecia; non so se si possa escludere una datazione *post* 1277, negli anni posteriori all'esilio di Niceforo in Oriente. Tale possibilità avvicinerrebbe dal punto di vista cronologico il *Logos* alla *Methodos* (e/o viceversa) e deporrebbe a favore del capovolgimento di datazione

Barlaam sostiene che l'inventore del metodo respiratorio sia Niceforo⁴³; conviene quindi soffermarci su quest'autore rilevando alcuni aspetti particolari della sua dottrina.

Niceforo fa convergere nel termine "attenzione" (προσοχή) la semantica delle espressioni "consolidamento della mente" (νοὸς τήρησις), "custodia del cuore" (καρδιακή φυλακή), "sobrietà" (νηψις), "quiete spirituale" (νοερὰ ἡσυχία) e consimili⁴⁴. Definendo la *prosoché* come "il fine della *praktiké* e l'inizio della *theoria*"⁴⁵, quindi come la linea di demarcazione tra questa e quella, Niceforo rende la *prosoché* altro rispetto ad entrambe. In mancanza di un padre spirituale, è possibile raggiungere la *prosoché* attraverso la pratica respiratoria. La funzione essenziale di questa pratica nel progresso spirituale è desunta dalla concezione che Niceforo ha della condizione umana postlapsaria⁴⁶. Con la trasgressione di Adamo, il *nous* dell'uomo "uscì" dal Regno di Dio che ha sede nel cuore e se ne allontanò cercando nella "vita del difuori" (ἔξωθεν ζωή) false felicità e vane preoccupazioni. Per ritrovare il calore (θέρμη) della beatitudine primigenia, il *nous*

da Rigo sopra prospettato. Finché non sarà scientificamente confermato che il testo conosciuto dal Sinaita durante il suo soggiorno a Creta (*post* 1305 ca.-*ante* 1311 ca.) fosse effettivamente la *Methodos* (A. RIGO, *La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine di una recente pubblicazione, "Cristianesimo nella Storia"* 10 (1989), p. 582), prudenza vuole datare l'opera *ante* 1321 (datazione del codice più antico che la contiene).

43 *Apud* PAL., *Tr.* 2, 2, 25 (PS I, p. 532, 6/10).

44 *Filocalia*, p. 26, 11/15.

45 Nella traduzione di A. RIGO, *I padri esicasti. L'amore della quiete*, p. 58 si legge "l'attenzione è il fine della *praktiké*, l'attenzione è l'inizio della *theoria*". In *Filocalia*, p. 26, 20/21 (= *PG* 147, 962 A 6/7) si legge: προσοχή ἐστὶν ἀρχὴ θεωρίας; manca, quindi, il testo che nella traduzione di A. Rigo è stato da me scritto con spaziatura espansa. Il testo è parimenti omesso (per omoteleuto?) nei seguenti codd. da me consultati: *Metoch. Pan. Taphou* 264, ff. 136-137v, *Athous Iviron* 344, ff. 101-109v, *Vat. gr.* 730, ff. 206v-208v e *Vat. gr.* 735, ff. 272v-276 + 317,4-318v.

46 *Filocalia*, pp. 18-19.

deve far ritorno all'interno del cuore. Agente precipuo di questo ritorno è il cuore stesso. Coadiuvato dal polmone, il cuore attira dentro di sé il freddo con il respiro (πνεῦμα) ed espelle con l'espiazione il caldo, assicurando al corpo la giusta temperatura e conservando l'ordine assegnatogli nel momento della sua costituzione di essere vivente⁴⁷. Sfruttando questa funzione fisiologica del cuore si ottiene una “scienza” o “metodo” (ἐπιστήμη, μέθοδος), capace di sradicare il *nous* dalle passioni “del difuori” e ricondurlo all'*apatheia* primigenia. Considerare la condizione postlapsaria dell'uomo come una scissione del *nous* dal cuore; vedere nell'uscita di quello da questo la cacciata dell'uomo dal Paradiso e considerare la riconquista della condizione paradisiaca come un “ritorno” del *nous* prodigo all'interno del cuore sono gli elementi più originali della dottrina antropologica di Niceforo⁴⁸. Il florilegio non riesce a convincere che i padri ivi menzionati abbiano effettivamente praticato il metodo respiratorio proposto da Niceforo con tanta enfasi: e ciò costituisce il punto debole dello scritto.

In un primo momento, Palamas ha cercato di respingere l'accusa barlaamiana circa la “novità” della pratica respiratoria nella spiritualità monastica sforzandosi di difenderne l'antico uso; poi, evidentemente perché incalzato dal suo interlocutore, ammise che, effettiva-

47 Sull'importanza del cuore nel composto umano cf. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, in “Le coeur” (Études Carmélitaines), Bruges 1950, pp. 41-81.

48 Nello Pseudo Simeone e nel Sinaita, il *nous* non è inteso evaso fuori dall'uomo. La *Methodos* consiglia l'orante di “innalzare il νοῦς al disopra di ogni cosa vana o temporale” e di “indagare con tutta la mente l'interno delle viscere, ossia dell'ombelico (σὺν ὄλω τῷ νοῖ ἐν μέσῃ κοιλίᾳ ἤγουν ἐν τῷ ὀμφαλῷ), per trovare il luogo del cuore, dove per natura amano trattenersi tutte le potenze dell'anima” (HAUSHERR, p. 164, 11/21). Nel Sinaita, il *nous* si deve spostare dalla parte egemone nel cuore (*Filocalia*, p. 71 ἄγξον τὸν νοῦν ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐν καρδίᾳ); l'espressione “la parte egemone” ricorre solo in questo passo e non permette di stabilire il rapporto che intercorre nell'antropologia di quest'autore tra “cuore”, “anima”, “nous” e “parte egemone” (del *nous*?).

mente, Niceforo aveva escogitato una “pratica” (τρόπος) (*scil.* quella respiratoria) per aiutare i monaci principianti (τῶν εἰσαγομένων) a domare durante la preghiera il *nous* scacciandone ogni fantasticherie e vagheggiamento⁴⁹. Anche Palamas, quindi, riconosce, sia pure implicitamente, in Niceforo l’inventore (almeno) della tecnica respiratoria da lui proposta.

La brevità dei trattati palamiti dedicati alla difesa della pratica respiratoria⁵⁰ manifesta il disagio del loro autore nell’affrontare la questione. Allontanandosi dall’insegnamento di Niceforo, Palamas non considera essenziale il “metodo tecnico” e “scientifico” delle ispirazioni nel contesto dell’*hesychia*; discostandosi dallo Pseudo Simeone, egli concede, a stento, un’utilità di questo metodo solo per i monaci principianti (τοῖς ἀρχομένοις), non lo ritiene appannaggio dei monaci progrediti⁵¹. Più prudente del Sinaita, Palamas non propone alcun metodo respiratorio né posture corporali da assumere durante la preghiera⁵²; di contro, egli non prende le dovute distanze nei confronti delle pratiche (di Niceforo?), come aveva fatto il Sinaita, per via delle gravi conseguenze che un loro abuso potrebbe avere per la salute degli oranti⁵³. Il discorso di Palamas è inficiato da un preconcetto

49 PAL., *Tr. 1, 2*, 12 (PS I, pp. 404, 17-406, 5) con PAL., *Tr. 2, 2*, 2 (PS I, p. 509, 2/5).

50 PAL., *Tr. 1, 2* e *Tr. 2, 2* (PS I, pp. 391-406 e 507-536).

51 PAL., *Tr. 1, 2*, 8 (PS I, p. 400, 14). Nella *Methodos*, i tre tipi di preghiera (recitativa, salmodica, preghiera assidua) corrispondono alle tre “età spirituali” del monaco (adolescenziale, proficiente, progredito) e alle tre facoltà dell’anima (sensitiva, intellettuale, spirituale): la tecnica respiratoria rientra nel terzo tipo di preghiera.

52 Il metodo respiratorio del Sinaita è esposto nel *Sulla hesychia e i due modi della preghiera in 15 capitoli*, 2-3 (*Filocalia*, pp. 71-72).

53 GREG. SINAITA, *Sull’inganno* (*Filocalia*, p. 87, 17/19): è possibile riconoscere in questo passo una menzione del *Logos* di Niceforo? (cf. *Filocalia*, p. 27, 13/17). A. RIGO, *L’epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell’orazione*, “Cristianesimo nella Storia” 9 (1988), p. 66 nega che il Sinaita abbia conosciuto il *Logos* di Niceforo; di diverso parere è POLEMIS, *Gregorio Palamas*, pp. 332 nota 119.

sentimento avverso nei confronti di Barlaam. Pur di opporsi a questo “latinofrono”, Palamas si adoperò al fine di giustificare la pratica respiratoria, senza però riuscire a dimostrarne (l’indimostrabile) appartenenza alla tradizione monastica, di cui, d’altra parte, egli stesso non era convinto⁵⁴. Il percorso mistico palamita che conduce alla visione della luce di Dio e all’unione con Dio è affatto estraneo a quell’artificialità che, per il raggiungimento dello stesso fine, presuppongono i metodi prospettati dai tre autori dei trattati tecnici esicasti sopra menzionati. E ciò rende l’esicasmo palamita essenzialmente altro rispetto all’esicasmo atonita. L’aspetto più originale di Palamas nel contesto delle ispirazioni consiste nel *distinguo*, esplicito e documentato presso di lui, blandamente sotteso in Niceforo, secondo cui il “reinsediamento del *nous* all’interno del corpo” non concerne l’ousia del *nous* ma una sua energia.

2.2. Assai più impegnativa è stata la discussione tra Barlaam e Palamas concernente lo statuto ontologico della luce contemplata dagli esicasti oranti⁵⁵.

Palamas ammette due tipi di luce cognitiva: quella *naturale* e quella *spirituale*. La prima, che Dio concede a tutti gli uomini, è la “luce intelligibile” (φῶς νοητόν) che permette alla mente umana di connettere le notizie accumulate dalle sensazioni e di renderle “conoscenza”; la seconda, che Dio concede solo ai puri di cuore, è la “luce intelligibile e spirituale” (φῶς νοητόν καὶ νοερόν): questa luce offre una *gnosis* delle cose e di Dio di molto superiore rispetto a quella naturale⁵⁶. Il primo raggio della luce spirituale è la fede⁵⁷. Attraverso vari stadi e gradi di luminosità, la fede conduce alla vera *gnosis* di Dio, che è *visione* ed *esperienza* di Dio e *unione* con Dio.

54 P. CHRISTOU, *Εἰσαγωγή* (alle *Triadi in difesa dei santi esicasti*), PS I, p. 332.

55 Cf. soprattutto su PAL., *Tr. 1, 3* e *Tr. 2,3* (PS I, pp. 405-463 e 537-613).

56 PAL., *Tr. 1, 3, 3-5* (PS I, 411-415).

57 PAL., *Tr. 2, 3, 40-43* (PS I, pp. 573-577).

Durante la preghiera gli esicasti contemplan la luce *spirituale* che è increata, ossia Dio⁵⁸. Di per sé, Dio non è invisibile⁵⁹: nel Paradiso terrestre Adamo ed Eva vedevano Dio; nella vita futura noi vedremo Dio. Anche in questa vita il nostro spirito può contemplare congiuntamente con il corpo quale luce Dio sia. Il Dio invisibile straripando dalla sua infinitudine svela se stesso come luce alla mente purificata e si rende percettibile anche dalle facoltà corporali.

La luce contemplata dagli esicasti non è *gnosis* raggiunta per via sillogistica o analogica, né *gnosis* apofatica⁶⁰ né acquisizione di *virtù*. È un'esperienza. Questa può dirsi "sensibile" poiché il corpo vi partecipa, ma non è "propriamente" sensibile; può dirsi "noetica" poiché trascende la sensazione, ma non è "propriamente" noetica. È una "sensazione spirituale". Nell'irradiarsi al corpo esteriore, lo splendore interiore della mente produce calore, lacrime, godimento (*hedoné*). Il sudore del Cristo sul Monte degli Ulivi era effetto del calore interiore sentito da Cristo durante la preghiera. L'afflizione che prova l'anima per i peccati commessi, nel trasferirsi al corpo, produce lacrime di lavacro. Il *godimento* che prova il corpo in seguito alla sua purificazione sostituisce, attraverso la preghiera, il godimento carnale. L'anima trasmette al corpo anche il suo splendore. Ne è prova il volto raggianti di Mosè, mentre scendeva dal M. Sinai dopo aver parlato col Signore (*Es.* 34, 29-30)⁶¹.

La luce che i puri di cuore vedono è la luce che il Signore ha concesso ai suoi profeti, ai santi e a quanti se ne sono resi degni. È la luce del secolo futuro, che contemplan i beati; è la "luce perpetua" che si auspica vedano i defunti. Trattasi della luce che ora avvolge il corpo del Logos di Dio che siede alla destra del Padre; ed è di pari dignità con la luce che accompagnerà il Cristo nella sua seconda venuta.

58 PAL., *Tr.* 1, 3, 23-24 (PS I, p. 434, 21/24).

59 PAL., *Tr.* 1, 3, 37 (PS I, p. 448, 9/10).

60 PAL., *Tr.* 1, 3, 4 (PS I, p. 413-414); *ibid.*, 17 (PS I, p. 428, 2/10).

61 PAL., *Tr.* 1, 3, 31 (PS I, p. 442, 12/15).

La luce che i puri di cuore vedono è la stessa che splendette durante la Trasfigurazione del Nostro Signore sul Monte Tabor⁶².

2.3. L'affermazione dell'escasta David Dishypatos († 1355?) secondo cui il punto focale della polemica tra Barlaam e Palamas, da cui scaturirono tutte le altre questioni, era costituito dalla definizione dello statuto ontologico della luce taborica è limitativa e fuorviante⁶³; non v'è dubbio, peraltro, che questa questione segna una tappa significativa nello sviluppo del “palamismo”.

Per Barlaam, la luce taborica era “creata”, “sensibile”, “parvenza di luce” e “inferiore alla luce intellettuale”; dopo una fugace apparizione, essa ripiombò nel nulla. Nel tentativo di corroborare *ex auctoritate* la sua tesi, Barlaam rinviò, tra l'altro, a un testo di Massimo il Confessore ove la luce taborica è detta “simbolo” della divinità⁶⁴. Palamas colse l'occasione per esporre il proprio pensiero al riguardo⁶⁵. Dimostrare che la luce contemplata con gli occhi corporei dagli apostoli presenti sul Tabor era manifestazione della divinità increata gli permetteva di dedurre che anche gli escasti possono vedere sensibilmente Dio nel mondo di quaggiù.

Il Cristo, postula Palamas, salì sul Tabor “non per mostrare che egli è uomo, ma per mostrare che egli è l'irradiazione del Padre”⁶⁶. Passando a giustificare l'appellativo di “simbolo” dato alla luce taborica, egli formula un ragionamento prolisso e bizzarro, che si può sintetizzare nella maniera seguente. Il “simbolo” può essere o “naturale”

62 PAL., *Tr.* 1, 3, 43 (PS I, p. 455, 10/13).

63 Cf. D. G. TSAMIS, *Δαβίδ Δισυπάτου, Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, Salonico 1973 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 10), pp. 35,18-36, 2. Su David Dishypatos cf. A. FYRIGOS, *La controversia*, pp. 106-109.

64 *Apud* PAL., *Tr.* 3, 1, 11-23 (PS I, pp. 624-636): cf. MAX. CONF. *Ambiguorum Liber, Contemplatio in transformationem amplior*, PG 91, 1160BC.

65 Cf. PAL., *Tr.* 1, 3, 26-29, 35-39; *Tr.* 2, 3, 18-19, 22-24 e *passim*.

66 PAL., *Tr.* 3, 1, 19 (PS I, pp. 631, 33-632, 2: καὶ μὴν οὐδ' ἀνέβη τότε τὸ Θαβώριον ... ὁ κύριος, ἵνα δείξῃ ἄνθρωπος ὑπάρχων (...) ἀλλ' ἵνα δείξῃ ... ὅτι αὐτός ἐστι τὸ τοῦ πατρὸς ἀπαύγασμα <Ebr. 1, 3>.

(φυσικόν) o “non naturale” (μὴ φυσικόν). Nel primo caso, il simbolo promana dalla natura di ciò di cui è simbolo ed è inseparabile da questa: tale è, ad esempio, l'alba, che simboleggia l'arrivo della luce del sole. Nel secondo caso, il simbolo è di natura diversa rispetto a ciò che simboleggia ed è considerato convenzionalmente simbolo di esso. In questo caso, il simbolo può avere una sussistenza propria (la torcia, ad es., può simboleggiare l'arrivo del nemico) o può essere una visione astratta (φάσμα) (come ad esempio le visioni concesse dalla Provvidenza a taluni profeti). La luce taborica, quindi, che è stata definita “simbolo”, dev'essere un simbolo o “naturale” o “non naturale”. Non può essere un simbolo “non naturale”: nessuno dei Padri, infatti, ha mai sostenuto che la luce taborica abbia una sussistenza propria; se così fosse, il Cristo avrebbe tre nature: la divina, l'umana e la natura di questa luce in se sussistente; né può essere considerata la luce taborica come una visione astratta: se così fosse, il Cristo non era, non è, né mai sarà così luminoso in eterno, come invece le Scritture e i Padri sostengono. Quindi, la luce taborica è un simbolo “naturale”. Se è così, questo simbolo deve appartenere o alla natura umana di Cristo o alla natura divina. Non può appartenere alla natura umana, perché questa non è luce. Quindi, la luce taborica è simbolo della divinità del Logos di Dio. In quanto tale, questa luce è increata: “non è stata generata, non ebbe inizio, non ebbe fine”⁶⁷.

Gli apostoli presenti sul M. Tabor, prosegue Palamas, hanno potuto vedere la luce increata di Dio perché gli occhi umani possiedono una *vis*, che li rende capaci di vedere Dio. Il peccato originale offuscò tale potenza. Il Cristo ripristinando questa *vis*, restituì agli occhi degli

67 PAL., *Tr.* 3, 1, 13-19 (PS I, pp. 627-632). I. DEMETRACOPOULOS, *Αύγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τα προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Atene 1997, pp. 64-65, segnala l'affinità di questo ragionamento palamita con la distinzione stoica, riscontrabile in Sesto Empirico, tra σημεῖον ὑπομνηστικόν (“segno ipomnestico”, “rievocativo”) e σημεῖον ἐνδεικτικόν (“segno endittico”, “indicativo”).

apostoli presenti sul Tabor la condizione primigenia: perciò essi hanno potuto contemplare la luce divina⁶⁸. Per evitare l'accusa di massalianesimo, Palamas precisò che la luce contemplata dagli esicasti non è l'essenza di Dio ma un'energia dell'essenza di Dio. Egli, quindi, formula la seguente domanda: se gli apostoli hanno potuto vedere *con gli occhi corporei* la luce taborica, che è luce increata ed è Dio, perché mai i puri di cuore non possono vedere questa luce *con gli occhi della mente*⁶⁹?

Barlaam accusò Palamas e gli esicasti di “diteismo”: se la luce che gli esicasti vedono nelle loro preghiere non è l'essenza di Dio ma un'energia dell'ousia di Dio, allora esistono due divinità; un'invisibile e impartecipabile (l'essenza) e un'altra visibile e partecipabile (l'energia dell'essenza)⁷⁰! Prende così avvio la terza fase del palamismo, la dogmatica, che ha come tematica quella di definire la differenza che passa tra l'ousia di Dio e le sue energie.

2.4. La teoria palamita sui vari gradi e livelli di luce mistica è estranea alle corrispettive dottrine di Niceforo e dello Pseudo Simeone, presso i quali la questione luce è piuttosto marginale. In Niceforo, l'unica menzione alla “luce” si riduce a una frase che leggiamo all'inizio dello scritto rivolta a quanti desiderano contemplare il *Cristo* luminoso⁷¹. La *Methodos* esponendo il terzo tipo di preghiera, quello più alto cui spetta la tecnica respiratoria, si limita a dire che, allorché trova il posto del cuore, il *nous* “vede l'aria all'interno del cuore e se stesso tutto luminoso”⁷²; e questa è l'unica menzione di luce in questo scritto.

68 PAL., *Tr. 1*, 3, 27 (p. 438, 13/20); *ibid.* 36 (PS I, 447, 9/214); *Tr. 2*, 3, 22 (PS I, p. 558, 22/23).

69 PAL., *Tr. 1*, 3, 38 (PS I, p. 448, 19/12); *ibid.*, 38 (PS I, pp. 448, 32-449, 4).

70 *Apud* PAL., *Ep. III ad Acindino*, 20 (PS I, p. 311, 23/25).

71 *Logos (Filocalia)*, p. 18, 6/7). Non posso condividere la conclusione di I. POLEMIS, *Gregorio Palamas*, p. 333, secondo cui: “L'identificazione della luce della trasfigurazione con la luce della visione esicasta già stabilita dallo Pseudo-Macario (H.-V. BEYER, *Die Lichtlehre*, pp. 504-505) trova qui [nel testo citato] la sua solenne conferma”.

72 HAUSHERR, p. 165, 3/6; p. 168, 15/19.

Diversamente si pone la questione nei confronti di Gregorio il Sinaita. Elemento predominante nelle pagine da lui scritte sulla mistica è “l’energia sempre in moto dello Spirito” (ἀεικίνητος ἐνέργεια νοερὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), che attiva “l’energia del cuore” (καρδιακὴ ἐνέργεια). Le allusioni alla luce che vi leggiamo sono estranee alla luce taborica⁷³. Nell’elencare i vari gradi di perfezione che l’orante può raggiungere durante la preghiera, il Sinaita concede la contemplazione della luce ai “medianti”, la nega ai “perfetti”⁷⁴.

Ciò malgrado, Gregorio il Sinaita è autore di un’*Omelia sulla Trasfigurazione di Nostro Signore Gesù Cristo*⁷⁵, composta “attorno alla metà degli anni trenta [1335/36]”⁷⁶. Siamo, quindi, di fronte a un testo contemporaneo o di poco anteriore alla discussione sulla luce taborica che impegnò Barlaam e Palamas. La posizione dottrinale del Sinaita che leggiamo nell’*Omelia* in questione è distante rispetto a quella palamita. Per il Sinaita, la Trasfigurazione è manifestazione

73 Cf. ad esempio GREG. SINAITA, *Capitoli in acrostico*, III (*Filocalia* p. 51 φωτιστικὴ δύναμις), 118 (p. 53 ὑποστατικὴ τοῦ φωτὸς θεωρία πνευματικὴ). Secondo A. RIGO, *La trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita*, in *Il Cristo raffigurato*, p. 280: “La presenza della mistica della luce in Gregorio il Sinaita di per sé (...) non dice nulla circa il tema che qui ci interessa, ovvero la luce del Cristo trasfigurato sul monte Tabor”.

74 GREG. SINAITA, *Sull’esychia e la preghiera in 10 capitoli*, 2 (*Filocalia*, p. 67). Cf. anche ID., *ibid.*, 3 (*Filocalia*, pp. 67-68), ove si dice che l’energia del cuore dev’essere priva di ogni forma e di ogni visione di luci); ID., *Capitoli molto utili* (*Filocalia*, p. 85, 30/35) ove si afferma che il buon esicasta non può ammettere nulla di sensibile o razionale, né può permettere che nella sua mente s’imprimano visioni di forme di Cristo, di un angelo, di un santo).

75 D. BALFOUR, *St Gregory the Sinaïte. Discourse on the Transfiguration*. First Critical Ed., with English Transl. and Commentary, followed by Summary Version of this Saint’s Life by Patriarch Kallistos I, with Discussion of related Problems, and by Critical Notes on the Titles, Text and Contents of his published Works, Atene 1982, pp. 20-56 = “Θεολογία” 52 (1982), pp. 644-680 (=BALFOUR).

76 A. RIGO, *La trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor*, *op. cit.*, p. 282.

dello splendore dell'*ipostasi teandrica* di Cristo: essa concerne il *Theanthropos*⁷⁷. Palamas, condizionato dalla polemica con Barlaam sullo statuto ontologico della luce contemplata dagli esicasti oranti, sposta il baricentro dell'indagine dall'*ipostasi* di Cristo alla *natura* divina, vedendo nella luce della Trasfigurazione un'*energia* di questa. Tale impostazione del problema non è estranea alla tradizione patristica⁷⁸; è però estranea ai testi esicastici summenzionati, ove nulla ci permette di dedurre che la distinzione in Dio tra essenza ed energie vi fosse perlomeno sottesa⁷⁹. Da qui una serie di conseguenze inedite del sistema palamita. Considerando la luce taborica come un'energia dell'ousia di Dio, l'Esicasta può operare un rovesciamento del miracolo della Trasfigurazione: esso non concerne l'*ipostasi* di Cristo ma il ripristino da

77 GREG. SINAIT, *Hom. in transf.*, c. 8 (BALFOUR, p. 652, 125/130); *ibid.* c. 18 (p. 658, 223/224: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ὁ μονογενής, ὁ μεταμορφωθείς ἐν τῷ Θαβῶρ σήμερον κατὰ τὸ ἀνθρώπινον; *ibid.*, p. 660, 243/44: ἐν αὐτῷ [scil. τῷ Ἰησοῦ] πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος λάμπω [scil. ὁ Πατήρ] σωματικῶς); *ibid.*, c. 24 (pp. 672, 401-674, 406: ὡς Θεὸν ἀστράπτοντα καὶ ὡς ἄνθρωπον συνεκλάμποντα, ὡς ἄνθρωπον γινωσκόμενον καὶ ὡς θεάνθρωπον ἐπιγνωσκόμενον, σαρκὶ πρότερον ἐπιφαινόμενον καὶ ἐν φωτὶ θεωρούμενον, ὡς ἄνθρωπον γνωριζόμενον καὶ ὡς Θεὸν καθορώμενον, ὡς ἄνθρωπον μεταμορφούμενον καὶ ὡς θεάνθρωπον ἄνωθεν μαρτυρούμενον).

78 CH. JOURNET, *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent*, “Revue thomiste” 60 (1960), pp. 441-443.

79 Ritengo valida l'affermazione di V. GRUMEL, *Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine*, “Échos d'Orient” 34 (1935), p. 89: “Jamais, sans doute, les hésychastes n'auraient songé à distinguer l'essence de l'opération en Dieu, s'il ne s'était trouvé un Barlaam pour les accuser d'hérésie. Et, de se point de vue, il est exagéré de dire que le palamisme est né d'un besoin mystique. Le vrai besoin qui est à l'origine du système, c'est celui d'avoir raison contre des détracteurs; c'est un sentiment de camaraderie chez Palamas à l'égard des confrères qui ont eu recours à lui. La distinction entre l'essence et l'opération ou lumière, imaginée à cette occasion, la trouvaille d'où tout le reste découle”. Una sintesi delle teorie orientali e occidentali sulla luce taborica si può leggere in P. LAMARCHE-H. J. SIEBEN, *Transfiguration du Seigneur*, “Dictionnaire de Spiritualité” 15 (Paris 1991), coll. 1148-1160.

parte degli occhi degli apostoli della loro condizione primigenia, che li ha resi atti a contemplare un'energia dell'*ousia* divina; in tal modo egli spiana la strada per poter dedurre che, come gli apostoli, anche gli esicasti possono subire in virtù della Grazia una trasformazione delle loro capacità visive tale, da rendere i loro occhi capaci di contemplare (la luce increata di) Dio. Come il Sinaita, anche Palamas difende l'aniconicità della luce contemplata dai deificati⁸⁰: e questo aniconismo è, forse, l'unico punto d'incontro tra "l'esicasmo mistico" di Palamas e "l'esicasmo psicosomatico" dei secoli XIII-XIV.

3. LA FASE DOGMATICA (1341-1355)

3.0. Dal 1341 fino al 1351 Palamas s'impegna a tracciare la linea di demarcazione che separa l'essenza di Dio dalle sue energie. Negli anni 1341-1348, avversario per eccellenza di Palamas è Gregorio Acindino⁸¹; negli anni successivi (1348-1351) subentra nella discussione il filosofo Niceforo Gregoras⁸². Dopo l'insediamento nella sua sede arcivescovile

80 Quando Acindino confessò a Palamas che durante la preghiera al posto della luce egli aveva contemplato un volto umano (di Cristo?), Palamas lo rimproverò aspramente: cf. PAL., *Antirretico VII*, cap. 16, 59 (PS III, p. 505, 11/18).

81 Su Gregorio Acindino cf. J. S. NADAL, *Gregorio Akindinos* in *La théologie byzantine et sa tradition*, pp. 189-256; ID., *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre Traités édités récemment*, Volume 2. Commentaire historique, Leuven 2006.

82 R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Gregoras*, Paris 1926; B. N. TATAKIS, *La philosophie byzantine, op. cit.*, pp. 256-261; M. PAPAROZZI, *Appunti per lo studio degli inediti Antirrhethici posteriores di Nicforo Gregoras*, in "Atti della Accademia nazionale dei Lincei 370 (1973), Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filosofiche", Ser. VIII, vol. 28, pp. 921-952, pp. 921-952; H.-V. BEYER, *Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I. Einleitung-Textangabe, Übersetzung und Anmerkungen*, Wien 1976 (Wiener Byzantinistische Studien 12); H.-V. BEYER, *Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 27 (1978), pp. 127-155; G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der*

(1355), Palamas si dedicherà all’attività pastorale. Forse perché pago della consacrazione che la sua dottrina ebbe da parte della Chiesa greca, nelle *Omelie* da lui scritte in questo periodo manca ogni riferimento a essa⁸³.

La distinzione in Dio tra essenza ed energie è un dogma della Chiesa indivisa: il Concilio VI Ecumenico (680-681) sancì che nel Logos incarnato si devono riconoscere sia l’energia della natura umana sia l’energia della natura divina. Gregorio Palamas non è l’inventore di questo dogma né si limitò a difenderlo. Varcando la soglia impenetrabile della dimora di Dio, egli volle introdursi nelle tenebre divine con il proposito di individuare da una parte dove termina l’ousia di Dio e dove iniziano le sue energie e, dall’altra, di definire quel *quid* d’increato che la filantropia di Dio elargisce all’uomo creato. Questo progetto ardito, non privo d’incognite e di rischi, distingue il “palamismo” da tutta la tradizione patristica, ove la distinzione era professata senza però pretendere di stabilirne con precisione i confini.

3.1. Nella *Pregghiera* che apre uno dei primissimi scritti palamiti, il *Trattato apodittico I* (= *Apod. I*)⁸⁴, Palamas propone una “definizione” di Dio. Il Dio dell’universo è l’unica triade monarchica in sommo grado (ἡ μόνη μοναρχικωτάτη τριάς); essa domina su tutto e contiene in sé il principio situato al disopra di ogni principio: ossia l’unica monade incausata, da cui derivano e verso cui si riconducono il Figlio e lo Spirito. Lo Spirito trae l’esistenza dal Padre per processione e, attraverso il Figlio (δὶ υἱοῦ), è dato, inviato e manifestato a coloro

spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (Byzantinisches Archiv 115), pp. 160-164; “Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit”, Erstellt v. E. TRAPP (et ALII), Wien 1976-1994, n° 4443; “Lexikon für Theologie und Kirche” 7 (1998), coll. 838-839.

83 G. I. MANTZARIDIS, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Salonico 1963, pp. 17-18.

84 PAL., *Apod. I* (PS I, pp. 23-77).

che si trovano nella retta fede. Il Figlio unigenito trae l'esistenza dal Padre per generazione e, attraverso lo Spirito, prende forma e inabita nel cuore di quanti credono in lui ed è da costoro invisibilmente visto (ἐμμορφούμενος καὶ ἐνοικῶν καὶ ἀοράτως ὁρώμενος). Il Padre è incausato ed è l'unico Padre del Figlio e dello Spirito: questi sono inseparabili (ἀνεκφοίτητοι) da lui, di pari dignità con lui e, assieme a lui, sono una potestà e una sola potenza demiurgica da cui deriva il creato intero⁸⁵. Nella *Pregghiera* non c'è alcuna allusione alle energie divine. È vero che in questo *Trattato* Palamas intende suffragare il dogma greco della processione ipostatica dello Spirito *ex solo Patre*; tenendo però conto della distinzione tra “processione ipostatica” dello Spirito e “missione carismatica” dei suoi doni, su cui Palamas imposterà gran parte della confutazione del *Filioque*, ci si aspetterebbe un riferimento alle energie divine.

In un altro testo risalente al periodo delle prime frizioni tra Barlaam e Palamas, questi sostiene che “Dio” è εἷς (“Unus”) e non è ἓν (“unum”)⁸⁶. Quando la polemica sulle energie di Dio raggiunge l'apice, Palamas afferma che “il divino” (τὸ θεῖον) è ἓν (“unum”) e, insieme, οὐχ ἓν (“non-unum”) in modi vari e diversi⁸⁷. L'espressione οὐχ ἓν non è qui intesa solo in senso apofatico. Dio, dice Palamas, “si divide” (διαίρεῖται) in tre ipostasi perfette: Padre, Figlio e Spirito (che sono un solo Dio)⁸⁸ e, inoltre, “si divide” in maniera indivisibile

85 PAL., *Apod. I*, Εὐχή (PS I, pp. 25-26).

86 PAL., *Ep. I ad Acindino*, 8 (PS I, p. 212, 2: Ὅτι δὲ ἔστι θεὸς καὶ ὅτι εἷς ἔστι καὶ ὅτι οὐχ ἓν ἔστι ... ἔστι ζητῆσαί τε καὶ ἀποδείξαι); *ibid.*, 9 (p. 212, 20/22: ὁ θεὸς τέλειός ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἐξ ὧν εἷς καὶ οὐχ ἓν ἀποδείκνυται).

87 PAL., *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 15/17: Οὕτω τοῖνον καὶ ἓν καὶ οὐχ ἓν ἔστι τὸ θεῖον ... κατὰ πολλοὺς καὶ διαφοροὺς τρόπους). La frequente interscambiabilità nelle pagine palamite delle espressioni “Dio” e “divino” necessita di uno studio approfondito.

88 PAL., *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 19/25: Ἔστι δὲ τὸ θεῖον ἓν καὶ ὡς διαίρουμένον· διαίρεται γὰρ ὁ εἷς θεὸς εἰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας). Un po' più avanti, nella stessa pagina, Palamas accantona l'espressione “si di-

e non spartibile in diverse energie⁸⁹. Queste sono tutte increate, sono “altro” (ἄλλο) rispetto all’ousia di Dio⁹⁰ e nessuna di esse è ousia⁹¹. Le molteplici energie si possono dire anche “energia una” con riferimento a quell’energia verso cui tutte le energie convergono unificandosi in maniera semplice.

3.2. Nel sistema palamita, il termine energia è risolvibile in elementi diversi e semantiche molteplici. Non è possibile affrontare qui l’intera tematica in maniera esauriente. Mi soffermerò sulla seguente definizione di energia proposta da Palamas in un’opera risalente agli anni della polemica con Acindino (*post* 1341). Secondo questa definizione, “energia si dice propriamente soltanto l’uso della potenza connaturata <alla natura di Dio>; talvolta si dice energia anche l’effetto dell’uso; l’effetto è sempre una realtà creata; anzi, lo è il più delle volte”⁹².

La definizione presuppone (in senso “discensionale”): (a) la *natura* di Dio; (b) la *potenza in quiete* connaturata alla natura di Dio; (c) il ricorso all’*uso* o impiego di questa potenza; (d) la conseguente produzione dell’*energia*; (e) *l’effetto* di questa, che può anch’esso chiamarsi “energia” (e, quindi, è “energia di energia”!). Definire l’energia “l’uso della *dynamis* connaturata” implica un’anteriorità di questa rispetto a quella e, quindi, una distinzione tra *dynamis* ed energia. A sua volta,

vide” sostenendo che Padre, Figlio e Spirito sono “persone *distinte* dell’unica divinità” (*ibid.*, ὁ γὰρ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διακεκριμένα ἐστὶ πρόσωπα τῆς μιᾶς θεότητος, μηδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης).

89 PAL., *Περὶ θείων ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 25/27: οὗ εἶς θεὸς ὁ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν καὶ μιᾷ οὐσίᾳ προσκυνούμενος ἀμερῶς καὶ ἀμερίστως διαιρεῖται καὶ εἰς διαφόρους ἐνεργείας).

90 PAL., *Ep. III ad Acindino*, 3 (PS I, p. 298, 4/5).

91 PAL., *Ep. III ad Acindino*, 14 (PS I, p. 305, 31/32).

92 PAL., *De div. operat.*, 23 (PS II, p. 113, 28/29: Λέγεται δὲ ἰδίως ἐνέργεια μόνον καὶ ἡ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως χρήσις, ἔστι δ’ ὅτε καὶ τὸ ἐκ τῆς χρήσεως ἀποτέλεσμα. Τὸ μὲν οὖν ἀποτέλεσμα κτιστὸν ἀεὶ, μᾶλλον δ’ ἐπὶ πλεῖστον).

l'energia è anteriore rispetto *all'effetto* (ἀποτέλεσμα) che produce e, ovviamente, "altro" rispetto a questo.

Dire che l'effetto dell'energia increata di Dio "il più delle volte" (ἐπὶ πλεῖστον) è una realtà creata equivale a dire che, talvolta, l'effetto può essere una realtà increata, distinta dall'energia che la produce. Quest'ammissione riconduce alla *Lettera III di Palamas ad Acindino* scritta negli anni in cui Barlaam accusò Palamas di "diteismo" e di "politeismo". Dopo gli attacchi di Barlaam contro gli esicasti e la redazione da parte di Palamas delle *Triadi* in difesa di essi⁹³, i due avversari si sono trovati l'uno di fronte all'altro. Barlaam riferirà poi ad Acindino, amico suo e di Palamas, che durante quell'incontro l'Esicasta aveva pronunciato alcune frasi discutibili dal punto di vista dogmatico, le quali condurrebbero all'esistenza di divinità inferiori rispetto ad altre superiori e, quindi, al "diteismo" e al "politeismo". Inizialmente incredulo, Acindino ha voluto accertarsi chiedendo spiegazioni direttamente all'accusato. Questi gli inviò la summenzionata lettera che, a grande sorpresa di Acindino, confermava le accuse barlaamiane⁹⁴.

La lettera in questione ci è pervenuta in due *Redazioni* (= *Red. A-B*) entrambe databili 1341: la *Red. A* corrisponde alla stesura iniziale, quella ricevuta da Acindino⁹⁵; la *Red. B* contiene un testo più esteso e modificato nelle parti ove Acindino aveva formulato le sue riserve⁹⁶.

3.3. Il contenuto della *Red. A* si può riassumere pressappoco come segue. Dopo aver respinto in maniera perentoria l'accusa di diteismo

93 Sulla questione cf. FYRIGOS, *La controversia*, pp. 113-159.

94 NADAL (v. nota seguente), pp. 233-285.

95 La *Red. A* è stata individuata, edita, datata e commentata da J. S. NADAL, *La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos*, "Orientalia Christiana Periodica" 40 (1974), pp. 233-285 (= NADAL).

96 La *Red. B* è stata edita da J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*, "Θεολογία" 24 (1953), pp. 557-582 e, poi, in PS I, pp. 296-312 (a cui si farà rinvio).

formulata da Barlaam⁹⁷, Palamas passa al contrattacco formulando contro il monaco calabrese il seguente rimprovero: “<Barlaam> sostiene che Dio ha operazioni, ma create; ogni energia di Dio separata (χωρίς) dall’ousia operante è, secondo lui, creata”⁹⁸. Quindi, Palamas procede alla confutazione dell’affermazione barlaamiana sviluppando il discorso seguente:

- Dionigi l’Areopagita sostiene che la Grazia deificante dello Spirito è divinità, e che al disopra di questa divinità è situato Dio⁹⁹: esiste, quindi, secondo i teologi ispirati da Dio, una divinità inferiore (θεότης ὑφειμένη) [la Grazia deificante dello Spirito], che è dono della divinità superiore (θεότης ὑπερκειμένη) [di Dio]¹⁰⁰.

- Non solo la Grazia <deificante dello Spirito> è divinità increata, ma anche l’effetto di questa energia di Dio è increato (τὸ ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἄκτιστόν ἐστι)¹⁰¹; “Paolo [di Tarso] - soggiunge l’Esicasta - era creato solo fintantoché viveva in conformità con i dettami di vita che, per ordine di Dio, spettano agli esseri creati dal nulla; in seguito, però, alla sopravvenuta inabitazione di Dio in lui, Paolo ha smesso di condurre questa vita <creaturale>,”

97 *Red. A*, 1-3 (NADAL, p. 250, 3/18).

98 *Red. A*, 4 (NADAL, p. 250, 19/21 [correggo il testo spostando la chiusura delle virgolette da dopo κτιστὰς δέ a dopo κτιστή]: “Ἀλλ’ἔχει, φησὶν <scil. ὁ Βαρλαάμ>, ἐνεργείας ὁ Θεός, κτιστὰς δέ. Πᾶσα γὰρ ἐνέργεια Θεοῦ χωρὶς τῆς τὰ πάντα ἐνεργούσης οὐσίας, κτιστή” κατὰ τοὺς ἐκείνου <scil. τοῦ Βαρλαάμ> λόγους). Lo stesso testo si ripete nella *Red. B*, 4 (PS I, p. 298, 14), ove, però, dopo aver aver omesso l’espressione κατὰ τοὺς ἐκείνου λόγους, Palamas “completa” l’affermazione barlaamiana con le parole: “καὶ ἐν ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον ἡ θεία φύσις, καὶ αὕτη ἐστὶ τὸν μόνον ἄκτιστον φῶς καὶ ἡ ἄκτιστος δόξα τοῦ θεοῦ”).

99 *Red. A* 5 (NADAL, p. 252, 4-6); lo stesso assunto è sviluppato nella *Red. B* 14-15 (PS I, p. 306, 10/30).

100 *Red. A* 5 (NADAL, p. 252, 10/12: Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, δῶρον οὐσα τῆς ὑπερκειμένης) = *Red. B*, 15 (PS I, p. 306, 18/20 *post* τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ θεοῦ *add.*).

101 *Red. A*, 7 (NADAL, p. 254, 1/2) = *Red. B*, 16 (PS I, p. 308, 11/15).

divenne increato per grazia (ἄκτιστος γέγονε τῆ χάριτι), come divenne increato Melchisedech e ogni altro uomo che ottenne in sé il Logos del Dio vivente e operante in lui¹⁰². Tutti questi si sono resi “increati” e “dèi”¹⁰³.

- Dio è “il solo increato per natura” (φύσει); ci sono, però, alcuni “increati per grazia (χάριτι)”: questi sono “dèi”, e possiedono la divinità in maniera a ciascuno ad essi conforme¹⁰⁴.

Quindi Palamas invita il destinatario di custodire la dottrina dei Padri (della distinzione tra “realtà increata per grazia” e “realtà increate per natura”)¹⁰⁵ e ribadisce che l’unico “increato per natura” è Dio¹⁰⁶.

Ciò che in questo discorso crea qualche problema dal punto di vista dottrinale non è tanto la scala gerarchica discensionale ivi prospettata (*Dio* → *energia increata* [deificante di Dio] → *effetto increato* [dell’energia increata deificante di Dio]), la quale può essere intesa *quoad nos*, quanto l’esplicita ammissione all’interno di essa di due specie di divinità increate: una “per natura”, che è propria della natura di Dio comprendente tutte le energie naturali¹⁰⁷; l’altra “per grazia”, propria di alcune *energie/effetti* dell’energia di Dio. È stata questa diversificazione di divinità increate a indurre Barlaam (e Acindino) ad accusare Palamas di diteismo, non, come sostiene J. S. Nadal, l’impiego delle espressioni dionisiane “divinità superiore” e “divinità inferiore”,

102 *Red. A*, 8 (NADAL, p. 254, 9/13) = *Red. B*, 16 (PS I, p. 308, 15/30; 309, 11/12).

103 *Red. A*, 8 (NADAL, p. 254, 21/22: Ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι χάριτι πάντες ὥσπερ καὶ θεοί): questa “conclusione” è assente nella *Red. B*.

104 *Red. A*, 9 (NADAL, p. 254, 17/23: Πῶς οὖν ἂν τις συγχωρήσειε (...), ἐν τῷ ἄκτιστον ὑπάρχειν, μὴ τοῦ φύσει προσκειμένου, ἔστιν ὧν χάριτι ἀκτίστων ὄντων καὶ θεῶν καὶ κατάλληλον ἑαυτοῖς ἐξ ἀνάγκης θεότητα ἔχοντων, καὶ ταῦτα πρὸς τὸν ἀναιροῦντα τὴν χάριν διαλεγόμενος; Ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι χάριτι πάντες ὥσπερ καὶ θεοί): questo passo è assente nella *Red. B*.

105 *Red. A*, 10 (NADAL, p. 256, 1/2).

106 *Red. A*, 11-14 (NADAL, p. 256, 3/18).

107 *Red. A*, 13 (NADAL, p. 256, 10/11: Φύσει δὲ ἄκτιστον εἰπὼν τις μόνον τὸν Θεόν, καὶ τὰς αὐτοῦ φυσικὰς ἐνεργείας συμπεριείληφεν ἀπάσας).

entrambe riconducibili allo Pseudo Dionigi e a Massimo il Confessore¹⁰⁸. Rovesciando la prospettiva del rimprovero che, all’inizio della *Red. A*, Palamas rivolge a Barlaam (“considerare creata ogni energia di Dio separata [χωρίς] dall’ousia operante”), si ottiene che, per Palamas, accanto alle energie inferiori rispetto alla superiore ousia di Dio, esistono anche “energie increate separate dall’ousia operante di Dio”. Tale è l’*energia/apotélesma* dell’energia deificante di cui godono i deificati: la divinità increata di costoro non è tale “per natura” (non è della natura umana essere increata), ma “per grazia”; non potendo essere annoverata tra le energie naturali inseparabili dall’essenza operante di Dio (i deificati non partecipano dell’ousia di Dio), l’*energia/apotélesma* di cui godono i deificati è per forza di cose separata dall’ousia operante di Dio (χωρίς τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργούσης οὐσίας)¹⁰⁹!

108 NADAL, pp. 235-237. Acindino denuncerà l’ammissione palamita di due specie di divinità increata anche nella *Refutatio IV*, 38 (*Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS, Leuven 1995 [Corpus Christianorum. Series Graeca 31], p. 374, 27/31: ἀκούσας ἐγὼ [evidentemente da parte di Barlaam] περὶ αὐτοῦ [e cioè di Palamas] τηναρχὴν ὡς ἄρα δύο μὲν κηρύττοι θεότητος ἀκτίστους, ὀνομάζοι δὲ τὴν μὲν φύσει, τὴν δὲ χάριτι ἄκτιστον, καὶ τὴν μὲν αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, τὴν δὲ τὴν χάριν αὐτῆς, γράφω μὲν πρὸς αὐτὸν [una lettera non pervenutaci] καὶ ἠπόρουν πῶς ἢ χάρις χάριτι ἄκτιστος, δέχομαι δὲ παρ’αὐτοῦ τὴν ἐπιστολὴν ἐξ ἧς ἐκεῖνά ἐστιν, ἃ νῦν παραγέγραμμαι). La lettera, che Acindino dice qui di aver ricevuto da parte di Palamas, e che Nadal considera perduta (J. S. NADAL, *La résistance d’Akindynos à Grégoire Palamas*, op. cit., p. 163-164), è da identificarsi con la *Red. A*, della quale Acindino riproduce effettivamente (παραγέγραμμαι) un passo (cf. *Red. A*, 1ᾶ-1γ’ [p. 256, 3/11] = *Refutatio IV*, 38 [p. 374, 16/25]).

109 Acindino forse si riferisce a quest’affermazione quando accusa Palamas di affermare “divinità prive di essenza” (θεότητος ἀνουσίους); si veda ad esempio GREG. ACIND., *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῆρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν Σύνοδον διεζιῶν ὅπως ἢ τοῦ Παλαμᾶ καὶ Βαρλαάμ φιλονεικία τὴν ἀρχὴν συνέστη* (ed. J. S. NADAL, *Gregorio Akindinos*, pp. 258-284) che, come dice il titolo stesso, riguarda il periodo iniziale della polemica tra Palamas e Barlaam: p. 267, 381/383 Ἔστιν ἄρα (secondo Palamas) θεότης

Il testo della *Red. A* è frammentario e di parte. Ciò nonostante, deontologia e rigore scientifico impongono di non scartarlo aprioristicamente. Esso contiene tutte le premesse che possono giustificare le accuse di “diteismo” (θεότης *per essenza* - θεότης *per grazia*) e di “politeismo” (costituito dai vari gradi di partecipazione alla “divinità per grazia” da parte dei deificati) formulate da Barlaam. Nel *De divina operatione*, che contiene la definizione di energia sopra riportata (3.2), Palamas parla della partecipazione alla divinità che rende “dèi” coloro che ne partecipano¹¹⁰; dice che “il dono che inabita in essi è increato”¹¹¹, ma, evidentemente per vie delle critiche formulate da Barlaam e Acindino, egli elimina dal suo discorso ogni menzione a “energie increate separate dall’ousia di Dio” e alla distinzione tra “divinità per natura” e “divinità per grazia”¹¹².

ἄλλη παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ συναΐδιος αὐτῆ· ἀεὶ δὲ τὸ ἐνεργεῖν τῶν ἐνεργουμένων ὑπερέχει καὶ τῶν ἀνουσίων ἢ οὐσία; *ibid.*, p. 269, 481/485 οὐδὲ <φρονοῦμεν> (come invece ritiene Palamas) (...) δύο θεότητας ἀκτίστους καὶ ὁπωσοῦν, (...) τὴν μὲν, οὐσίαν, τὴν δέ, ἀνούσιον; *ibid.*, p. 275, 707/711 οὐ δυνάμεθα (...) τὸ φυσικὸν αὐτοῦ <τοῦ Θεοῦ> καὶ οὐσιῶδες εἶδος καὶ φῶς, (...) ὑφειμένον τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ τῆς φύσεως καὶ ἀνούσιον.

110 PAL., *De div. operat.*, 18 (PS II, p. 110, 15/17: “Ἡρξάντο μὲν οὗτοι πάντες οὐ κατὰ τὴν κτιστὴν φύσιν μόνον ἑαυτῶν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ἅγιοι εἶναι καὶ θεοὶ καὶ βασιλεῖς etc.).

111 PAL., *De div. operat.*, 32 (PS II, p. 119, 3/4: Ὅραξ ὅτι τὸ ἐνοικοῦν τοῖς ἁγίοις θεοποιὸν δῶρον ἄκτιστόν ἐστιν;).

112 Un altro passo significativo della (presunta?) revisione da parte di Palamas della dottrina sulla “divinità increata per grazia” si legge in PAL., *La partecipazione divina*, 19 (cf. PS II, pp. 153, 31-154, 7: Κτιστὰ μὲν οὖν τῶν θείων ἐνεργειῶν ἐστὶν ἀποτελέσματα, ἀλλ’ οὐχὶ καὶ ἐνέργειαι, πάνθ’ ὅσα δημιουργικῶ προστάγματι παρήχθη ἐκ μὴ ὄντων. Μονὴν δὲ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν μετὰ τοῦ πατρὸς ποιήσαντος ἐν τοῖς ἀξίους [Io. 14, 23], τὰ τοῖς θεοφόροις ἐγγινόμενα οὐ δημιουργικῶ προστάγματι τελεῖται, ἀλλὰ θεοῦ θεία ἐνώσει τε καὶ ἐνοικήσει, θεουργικῆ δυνάμει τε καὶ χάριτι μεταδιδόντος τοῖς συνημμένοις τῶν ἐκ φύσεως αὐτῶ προσόντων. Οὐκ ἄρα τῶν ἀποτελεσμάτων μόνων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν τοῦ θεοῦ ἐνεργειῶν ἀγγελιομιμήτως τε καὶ ἀγγελοπρεπῶς οἱ ἅγιοι μετέχουσιν): qui Palamas di-

L'edizione delle opere di Palamas di cui disponiamo non riesce a fugare i ragionevoli sospetti sulla fondatezza dell'accusa di diteismo formulata da Barlaam. Nell'*Ἀγιορειτικὸς τόμος*¹¹³, testo contemporaneo alle *Red. A-B* della *Lettera III ad Acindino* e strettamente connesso con questa, dopo aver citato un passo di Dionigi ove il dono deificante concesso da Dio a chi si è reso degno è detto “divinità (θεότης)”¹¹⁴; e dopo averne dedotto che “Dio è situato al disopra di questa divinità”, Palamas conclude dicendo: *πολυπλασιασμόν γὰρ ὁ θεὸς οὐ πάσχει, οὐδὲ δύο λέγει τις οὕτω θεότητας* (“Dio, infatti, non subisce moltiplicazione; né così dicendo <*scil.* che Dio è situato al disopra della divinità> uno ammette due divinità”)¹¹⁵. Dall'apparato critico fornito a piè di pagina si apprende che tre dei nove codici collazionati, i più antichi per giunta, tutti del sec. XIV (Διονυσίου 147, Διονυσίου 194 e *Vindob. Jur.* 7), al posto di οὐδὲ δύο λέγει τις οὕτω θεότητας leggono *κἂν δύο λέγη τις οὕτω θεότητας* (“Dio non

stingue gli *apotelésmata* “per creazione” che, compiuti per ordine di Dio, sono altro rispetto alle energie divine, dagli *apotelésmata* che, compiuti nei deificati non per un ordine di Dio ma per l'inabitazione di lui in questi, implicano una partecipazione alle energie. Mancano anche qui sia la distinzione tra i due livelli di divinità increata (φύσει e χάριτι) sia l'ammissione di *energie/apotelésmata* “separate dall'ousia operante di Dio”. Sulla polivalenza semantica del termine “divinità” nel pensiero palamita cf. J. LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994, pp. 148-161 (ove, però, non si fa menzione della “divinità” di alcuni degli *apotelésmata* delle energie divine).

113 PAL., *Tomo Agioritico* (PS II, pp. 567-578). Secondo L. CLUCAS, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the XIVth Cent.: A Consideration of the basic Evidence*, Michigan 1989, vol. I, p. 24, il *Tomos* in questione è stato redatto nel maggio del 1340.

114 PAL., *Tomo Agioritico* (PS II, p. 569, 3/7: Οὕτω τοίνυν καὶ ἡμεῖς τοῦ μεγάλου Διονυσίου λέγοντος ἀκούοντες ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς Γάϊον ἐπιστολῇ “τὸ τοῦ θεοῦ θεοποιὸν δῶρον θεότητα καὶ θεαρχίαν καὶ ἀγαθαρχίαν” (Ps. DIONYS. AREOP., *Ep. II*, PG 3, 1068A), καὶ τὸν τὴν χάριν ταύτην τοῖς ἀξίοις παρέχοντα θεὸν ὑπὲρ ταύτην τὴν θεότητα εἶναι πειθόμεθα).

115 PAL., *Tomo agioritico* (PS II, p. 569, 3/8).

subisce moltiplicazione] quandanche uno parlasse di due divinità”). Questa seconda versione verrebbe a confermare l'accusa barlaamiana relativa all'ammissione da parte di Palamas di due divinità increate. L'assenza nello studio introduttivo al *Tomos agioritico* di ogni tentativo teso a ricostruire lo *stemma codicum*¹¹⁶ non garantisce che la lezione genuina palamita sia effettivamente quella adottata nel testo (οὐδέ), trādita da manoscritti risalenti tutti ai secoli XV, XVI e XVII, piuttosto che la lezione κᾶν, la quale, benché presente nei codici risalenti tutti al sec. XIV, è stata relegata nell'apparato critico¹¹⁷.

3.4. Il rapporto esistente in Dio tra “essenza”, “potenze”, “energie” e “effetti increati” delle energie è l'aspetto dottrinale più discusso e discutibile del palamismo. Per poterne dare un'interpretazione, Palamas accolse nelle sue grandi linee una tradizione ricca e molteplice, risalente a molto tempo prima, al *Corpus* di Dionigi Areopagita che, *more Graecorum*, egli considera contemporaneo degli apostoli¹¹⁸.

116 Cf. PS II, pp. 563-565.

117 Nemmeno la *Lettera III ad Acindino* offre un testo criticamente edito. J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite*, p. 558 c'informa che, per la restituzione del testo di questa *Lettera* (= *Red. B*), egli ha collazionato due manoscritti (i *Paris. gr.* 1238 e *Coislin.* 99, entrambi del sec. XV) e che “Les catalogues signalent l'existence de la lettre dans d'autres manuscrits, notamment le *Laud. Gr.* N° 87 et certains volumes de l'Athos”; ciò malgrado, nel procedere alla seconda edizione della *Lettera* (PS I, pp. 296-312), egli non solo non elenca questi “altri manoscritti” ma prende in considerazione solo il cod. *Scorial. gr.* y-II-15, anch'esso del sec. XV, le cui varianti appesantiscono l'apparato critico senza aggiungere nessun elemento significativo per la ricostruzione del testo originale palamita.

118 Sulla presenza di Dionigi nelle opere di Palamas e Barlaam cf. J. S. NADAL, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, “Istina” 3 (1974), pp. 312-315; A. RIGO, *Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336-1341*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994*, édités par Y. DE ANDIA, Paris 1997, pp. 519-534; J. NADAL, *Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 535-564. L'accostamento a Dionigi da parte di questi

autori non si può esaurire elencando le citazioni dionisiane riscontrabili nelle loro opere. Barlaam vede nella presenza di citazioni di opere platoniche nel *Corpus Dionysiacum* una legittimazione della filosofia “del difuori” nell’ambito teologico, quindi un’approvazione della sua posizione “umanista” criticata da Palamas (A. FYRIGOS, *Barlaam e Petrarca*, “Studi petrarcheschi” 6 (1989), pp. 182-187). Palamas, invece, formula interessanti considerazioni sul contenuto semantico di molti termini chiave dionisiani. Tra di essi spiccano i termini ὑποστάτις αἰτία, ὑποστάτης, ὑφεστηκέναι e simili, attraverso cui, secondo Dionigi, Dio “pone” o “istituisce” i suoi “nomi”. Traducendo questi termini con “causa creatrice”, “creatore” e “creare”, Barlaam considera creati i “nomi” divini (= le “energie divine”). Palamas, invece, rileva (cf. ad es. PAL., *Dialogos di un ortodosso con un barlaamita*, 22-23; PS II, pp. 185-186) che i termini in questione esprimono l’esistenza di una realtà, non anche il modo dell’esistenza della stessa (se cioè essa esiste inquanto creata o inquanto increata): perciò, egli dice, questi termini “si possono attribuire a realtà provenienti da Dio in maniera sia creata sia increata” (PS II, p. 185, 18/19: τὸ ὑφεστηκέναι τὴν ὑπαρξιν δηλοῖ μόνον, ἀλλ’οὐχὶ καὶ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως. Ταῦτ’ἄρα καὶ ἐπὶ τῶν κτιστῶς ὄντων καὶ ἐπὶ τῶν ἀκτίστως ἐκ θεοῦ ῥηθεῖη ἄν): ciò permette a Palamas di considerare - recte - increate le energie divine. La maggior parte degli studiosi occidentali traducendo (in maniera univoca) il termine ὑποστάτης con “creatore” (cf. M. NINCI, *L’universo e il non-essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Roma 1980 (Temi e testi, a cura di E. Massa, 30), pp. 91-110) nega la condizione non creaturale dei nomi divini considerandoli realtà create intermedie tra Dio e il cosmo. Si veda ad es. E. CORSINI, *Il Trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962 (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XIII, fasc. 4). p. 140, secondo il quale: “i νοητά [= gli “intelligibili”, i “nomi” divini, le “energie” divine] sono delle realtà create. Il carattere creato degli intelligibili è ribadito da Dionigi a più riprese: Dio è causa creatrice (ὑποστάτις αἰτία), creatore (ὑποστάτης) non soltanto degli esseri tutti, ma anche dei vari attributi-archetipi, per mezzo dei quali egli successivamente produce i singoli esseri e i vari aspetti dell’essere!”. La traduzione che di questi termini propone Corsini non tiene conto dello sviluppo semantico che essi subiscono nel mondo greco e, soprattutto, va contro il dogma della creazione, secondo il quale il cosmo è stato creato direttamente e personalmente da Dio, senza il ricorso (“per mezzo”) da parte di lui a realtà intermedie!

Palamas, però, non evitò di aggiungere in questa tradizione motivi allotri. Nell'addentrarsi nella caligine divina per fissare la linea di demarcazione che separa le energie di Dio dalla sua essenza, Palamas cadde nella palese contraddizione di considerare afferrabile dal linguaggio umano ciò che di Dio è situato "al disopra di ogni concetto, di ogni discorso, di ogni parola". Da qui una serie di sue affermazioni che non potevano non provocare energiche reazioni. Prospettare l'esistenza di due tipi di divinità increata; suddividere gli *apotelésmata* delle energie divine in creati e increati, e considerare questi ultimi divinità "separate" dall'essenza di Dio: queste espressioni, e altro ancora, implicano una serie di diversificazioni, divisioni e classificazioni all'interno della divinità, che ne intaccano la semplicità e l'ineffabilità. Le accuse di diteismo (e di politeismo) formulate da Barlaam e dagli antipalamiti, e lo scorgere da parte di questi nel sistema palamita di una scala discensionale di divinità *realiter* "superiori" e "inferiori" d'impronta neoplatonica, benché inficiate dalla foga polemica, e perciò non sempre corrispondenti al vero senso delle espressioni (e, forse, dei reali intendimenti) di Palamas, sono comunque comprensibili.

L'indagine sulla reale distinzione in Dio tra essenza ed energie ha distolto l'interesse degli studiosi dalla tematica centrale del concetto "Dio" sostenuto da Palamas. Le espressioni "essenza *di* Dio" e "energie *di* Dio" presuppongono il concetto *Dio* al quale l'essenza e le energie si riconducono. L'insistenza con cui Palamas parla di Dio come "luce" mette in secondo piano il Dio personale, distoglie dal cristocentrismo, conduce all'aniconismo. Né va sottovalutata la marginale attenzione riservata da Palamas ai sacramenti, specie all'eucaristia, e al loro apporto determinante per il raggiungimento della *theosis*.

4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Esporre la dottrina palamita, specialmente se per linee generali, è un'impresa ardua, e non solo per la peculiarità e la complessità delle molteplici tematiche a essa inerenti. Lo scarso apparato critico che

accompagna l’edizione delle opere di Palamas non evidenzia la storia della tradizione manoscritta dei testi editi né offre le opportune giustificazioni sull’adozione nello specchio della pagina di alcune *lectiones* rispetto a talune altre, forse più autentiche, relegate tra le varianti. L’assenza in PS I-VI di un *Index graecitatis* ostacola lo studio sulla frequenza d’impiego da parte di Palamas di determinati termini “tecnici” (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, ἀποτέλεσμα, ἔργον ecc.) e lo sviluppo semantico degli stessi nel contesto della dottrina palamita. Da quanto ci è dato sapere, di Gregorio Palamas, il personaggio indubbiamente più eminente del sec. XIV e dalla produzione letteraria così ricca, non ci è pervenuto nemmeno un codice autografo! La tendenza di considerare come un tutt’uno le tre tematiche intorno alle quali si articola il “palamismo” – filosofica mistica dogmatica – ha finito con lo sminuire l’importanza che ciascuna di esse riveste singolarmente all’interno di esso. Non v’è dubbio che la dottrina della distinzione in Dio tra essenza ed energie appartenga alla tradizione patristica; ma non è stato ancora definito con precisione l’apporto “originale”, che la mente speculativa di Palamas vi ha certamente aggiunto. La preconcepita convinzione secondo cui gli oppositori di Palamas (Barlaam Calabro e Gregorio Acindino *in primis*) siano aprioristicamente inaffidabili ha nuociuto all’individuazione delle rettifiche, che Palamas apportò ai suoi scritti in seguito alle loro sollecitazioni incalzanti: individuare, in base ad un vaglio attento e meticoloso di tutte le testimonianze coeve, le “dottrine non scritte” di Palamas, ossia tutto ciò che, benché da lui effettivamente pronunciato, non si legge negli scritti pervenutici perché da lui corretto o eliminato, è forse il lavoro più urgente.