

ho theológos

Anno XLI (2023) 1

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



V. CUFFARO, «Non confidare nella tua intelligenza»
(Prov 3,5). L'attività raziocinante nel libro dei Proverbi

- **M. LO PRESTI**, Pietro e Paolo ad Antiochia. Indagine su un conflitto
- **A. PILERI BRUNO**, La mistica della luce nell'orizzonte teologico esicasta
- **M. NARO**, Quando, come e su cosa si compie il discernimento sinodale
- **S. MACALUSO**, Lo sguardo delle donne per la pace

distribuzione
euno edizioni

ho theologos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:

Rosario Pistone

Comitato scientifico:

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Dario Viganò

Consiglio di direzione:

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Direzione e redazione:

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: segretario@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it - e-mail: info@eunoedizioni.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto

mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

ho theologos

Anno XLI (2023) 1

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



Studi

- V. Cuffaro, *Proverbi 3,5: «Non fidare nella tua intelligenza». L'attività raziocinante tra apprezzamento e svalutazione nel libro dei Proverbi* 3
- M. Lo Presti, *Pietro e Paolo ad Antiochia. Indagine su un conflitto* 21
- A. Pileri Bruno, *La mistica della luce. L'antropologia palamita come orizzonte teologico dell'esicasmò* 39

Note e discussioni

- N. Filippone, *La filosofia della carità di Blaise Pascal e la Lettera Apostolica Sublimitas et miseria di Papa Francesco* 61

Interventi

- M. Naro, «Mentre parlavano di queste cose, Gesù in persona stette in mezzo a loro» (Lc 24,15.36): quando, come e su cosa si compie il discernimento sinodale? 81
- S. Macaluso, *Lo sguardo delle donne per la pace* 93
- S. Scozzaro, *Una visibilità «piumata»: orizzonti di senso a partire dalla Lezione di Italo Calvino* 107
- R.M. Lupo, «Vedere è avere a distanza». Una lettura de La visibilità che ci ri-guarda 117
- A. Rotondo, «I cristiani e la sapienza delle nazioni» 129

Cronaca

- M. Nicolaci, *Modelli interpretativi delle origini cristiane oltre il paradigma della «separazione delle vie»* 139

E. Barresi, <i>VII Colloquio di Filosofia: Indugiare sulla Rapidità</i>	147
A.P. Viola, <i>Fides quaerens. Le ragioni della pace: voci di donne per la Chiesa</i>	153

Recensioni

A. Staglianò, <i>Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto fede e ragione a vent'anni dalla Fides et ratio</i> (M. Naro)	159
D. Messina – V. Trapani (ed.), <i>Per Ritus. I linguaggi rituali alla prova della complessità</i> (G. Costa)	160
A. Cacciatore, <i>Amara è la festa. Il popolo e la sua pietà nella Settimana Santa e nella Pasqua aragonese</i> (F.P. Massara)	162
C.C. Canta, <i>Papa Francesco parla alle donne</i> (F. Zoccali)	165
R. Williams, <i>Comunione nella diversità. Le conversazioni di Malines e gli inizi del dialogo tra anglicani e cattolici</i> (A. Pileri Bruno)	166

La mistica della luce. L'antropologia palamita come orizzonte teologico dell'esicasmismo

Antonino Pileri Bruno

«Cos'è la divinizzazione? Quando senti parlare, di energia edificante e di grazia divinamente operante dello Spirito Santo non ti precipitare per cercare di capire cosa siano, ma attieniti alle opere, grazie alle quali ciò avverrà per te; infatti solo allora saprai, a secondo delle tue capacità, che cos'è quest'atto, in realtà solo chi impara per esperienza conosce gli atti dello Spirito».

Gregorio Palamas, *Triadi*, 3, 1, 32.

Sommario

La teologia palamita, al cui vertice si pone la mistica della luce increata, è assunta da quest'articolo come modello paradigmatico dell'identità dell'Oriente Cristiano.

A partire dal tema della luce il breve saggio si interrogherà sullo statuto ontologico delle energie divine e sulla dottrina antropologica che Palamas elaborò a partire dalla distinzione in Dio tra essenza ed energie.

Fine del presente lavoro è far emergere linee di plausibile inclusività, da parte della teologia cattolica, del pensiero dell'«astro dell'ortodossia» (Ορθοδοξίας ο φωστήρ); così è definito dalla Chiesa ortodossa.

Parole-chiave: mistica, esicasmismo, ortodossia, antropologia, divinizzazione, oriente cristiano, luce.

Summary

Palamas' theology, at the apex of which is the mysticism of uncreated light, is taken by this article as a paradigmatic model of the identity of the Christian East.

Starting with the theme of light, the short essay will examine the ontological status of the divine energies and the anthropological doctrine that Palamas developed from the distinction in God between essence and energies.

The aim of this paper is to bring out lines of plausible inclusion on the part of Catholic theology, of the thought of the "star of orthodoxy" (Ορθοδοξίας ο φωστήρ), as he is defined by the Orthodox Church.

Keywords: mysticism, hesychasm, orthodoxy, anthropology, divinization, Christian East, light.

La reciprocità tra teologia e dogma fa parte della storicità della riflessione credente e non può essere affrontata adeguatamente senza metterla in relazione con la Chiesa, sicché quando una di queste tre istanze (Chiesa-dogma-teologia) si muove, anche le altre si muovono lungo la storia. È proprio a partire da questa triangolazione sistemica che rileggeremo lungo questo contributo l'antropologia palamita come orizzonte teologico dell'esicasmismo sviluppata nel corso della polemica esicasta che vide tra opposti schieramenti Palamas e Barlaam.

Palamas nasce nel 1296, almeno da quanto ci riferisce Filoteo Kon-

kinos,¹ da una ricca famiglia senatoria trasferita dall'Asia minore a Costantinopoli. La formazione culturale di Palamas fu propiziata dalla curia imperiale. Ben presto, intorno ai vent'anni, abbracciò la vita monastica per darsi all'ascetismo sul Monte Athos ed in seguito abbandonò l'*Aghion Oros* (Άγιον Όρος) per ritirarsi in un monte della Berea; dopo cinque anni tornò al Monte Athos. Nel 1332 l'imperatore Andronico III Paleologo cercò di allearsi con le forze militari più autorevoli in Occidente, rappresentate da Venezia, Francia, il re di Cipro ed i Cavalieri di Rodi, con lo scopo di porre un freno alla minaccia turca. Al fine di porre un sigillo a questa alleanza, propiziata dall'imperatrice Anna di Savoia (cattolica di nascita), si cercò di appianare una strada che rendesse praticabile l'unione con la Chiesa di Roma. Nel 1334 due messi pontifici si recarono a Costantinopoli per discutere i presupposti teologici su cui comporre una possibile e duratura unione. Giovanni Cantacuzeno, in qualità di μέγας δόμestικος, chiamò dalla Calabria il giovane monaco Barlaam per discutere con i legati pontifici in merito alla questione del *Filioque*. Il Calabro imbastì la difesa del dogma greco intorno ad un semplice principio gnoseologico: l'impossibilità di adoperare la forma del sillogismo apodittico nell'argomentazione teologica. «La controversia palamitica è strettamente connessa agli opuscoli antilatini che Barlaam scrisse a Costantinopoli dal febbraio al dicembre del 1334, nel corso di un incontro unionistico volto a definire il dogma trinitario».²

Le sue opere antilatine provocarono la reazione di Palamas che prese parte al dibattito attraverso le sue *Orationes apodicticae*. A questo scontro teologico (1334-1335) seguì una nuova polemica iniziata in forza delle accuse rivolte da Barlaam alle pratiche esicaste.³ Gregorio Palamas lasciò la solitudine del monastero per recarsi in un monastero di Tessalonica in cui viveva Isidoro Baucheiros qui iniziò a scrivere la prima *Triade* in difesa dei santi esicasti. Palamas dovendo intervenire nella polemica contro Barlaam, fa una sintesi della teologia ortodossa a partire dalla difesa dell'esicasmo.

Il periodo in cui vive Palamas vede il regno bizantino sfaldato al suo interno da lotte politiche e sociali e minacciato alle sue frontiere dalle Repubbliche Marinare italiane (Genova e Venezia), dalla Serbia e dalla Turchia. Al contempo questo è un periodo di fermento culturale che prenderà il nome di "Rinascimento" dell'età dei Paleologi, che vede in Barlaam uno dei suoi

¹ L'Encomio composto dal patriarca Filoteo I Kokkinos nel 1376 è la fonte biografica più autorevole su Gregorio Palamas, cf. Φιλόθεου Κόκκινου, Λόγος εγκωμιαστικός εἰς τόν ἅγιόν πατέρα ημῶν Γρηγόριον Ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τόν Παλαμῶν, in Id., Βίος Γρηγορίου Παλαμά, Athina (Paterikes Ekdoseis) 2009.

² A. Fyrgos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Antonianum, Roma 2005, 67.

³ «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)». A. Fyrgos, *Gregorio Palamas e il "palamismo"*, in «*Eastern Theological Journal*» 1 (2015) 225.

esponenti più autorevoli. Palamas prese le distanze da questo "Umanesimo" criticando il sapere filosofico assunto come massima espressione della conoscenza umana.

Nel maggio 1347 Palamas è consacrato metropolita di Salonico ma solo nel 1349 occuperà la sua sede. Muore il 14 novembre 1359 e meno di un decennio dopo nel 1368 verrà canonizzato dal suo amico e discepolo, il patriarca Filoteo Kokkinos.

Ricezione da parte occidentale del pensiero palamita⁴

Il pensiero palamita permea della propria dottrina non solo le accademie teologiche ma le Chiese nelle sue varie compagini compreso il monachesimo. Non è un caso la reazione dei monaci del Monte Athos al documento di Balamand, espressa in una lettera firmata dagli igumeni dei venti monasteri dell'Aghion Oros e indirizzata al Patriarca Bartolomeo I. Essi, dopo aver citato Palamas che definisce la Chiesa ortodossa come la «comunione dei deificati», proseguono: «Ora la comunione dei deificati non solo è sconosciuta, ma teologicamente incompatibile con la teologia cattolica romana che rifiuta di accettare le energie increate di Dio attraverso le quali questa comunione si costruisce».⁵ Come vedremo di seguito in effetti il pensiero dell'athonita non sempre è stato adeguatamente compreso a pieno. Tra gli anni 20 e 50 del secolo scorso eminenti teologi cattolici e ortodossi quali Martin Jugie,⁶ Iréneée Hausher⁷ ed Manuel Candal⁸, Jean

⁴ Per uno studio della ricezione del pensiero palamita in occidente si veda: N. Russel, *The Reception of Palamas in the West Today*, in «Θεολογία» 83/3 (2012) 7-21; I. Noble, *The Reception of Palamas in the West Today: A Response to Norman Russell*, in «Θεολογία» 83/3 (2012) 55-62.

⁵ Il testo della lettera è stato pubblicato nel quindicinale greco «Εκκλησιαστικὴ Αλήθεια» 1(1995) 1-15, noi proponiamo la traduzione di Y. Spiteris in: Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996, 13-14.

⁶ Cf. M. Jugie, *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, in «Revue Augustinienne» XVII (1910) 145-161; Id., *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris (Lethielleux) 1941; Id., *Palamite (Controverse)*, in M. Vacant (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI/2, Paris (Letouzey et Ané) 1932, 1178-1818.

⁷ Cf. I. Hausher, *À propos de la spiritualité hésychaste: controverse sans contradicteur*, in «Orientalia Christiana Periodica» 3 (1937) 260-272, 325; Id., *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, in «Orientalia Christiana Periodica» 1 (1935) 328-360; Id., *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, in «Orientalia Christiana Periodica» 22 (1956) 247-285; Id., *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, in «Orientalia Christiana Periodica» 19 (1953) 424-428.

⁸ Cf. M. Candal, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, in M. Andrieu (ed.), *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. III, Biblioteca Vaticana, Vaticano 1946, 65-103; Id., *El Theofanes de Gregorio Palamas*, in «Orientalia Christiana Periodica» 12 (1946) 238-261; Id., *Origen ideológico del palamismo en un document de David Disipato*, in «Orientalia Christiana Periodica» 15 (1949) 85-125; Id., *Fuentes Palamíticas, Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Niceforo Gregoras*, in «Orientalia Christiana Periodica» 16 (1950) 303-357; Id., *La Confesion de fe antipalamítica de Gregorio Acindeno*, in «Orientalia Christiana Periodica» 25 (1959) 212-264; Id., *La Juan Cipariota y el*

Meyendorff⁹ e Vladimir Losskij¹⁰ si impegnarono nello studio della vicenda teologica di Gregorio Palamas, ma tra tutti Martin Jugie e Jean Meyendorff rappresentano le due matrici ermeneutiche principali che influenzeranno le interpretazioni posteriori riguardo all'Atonita.

Il teologo ortodosso Jean Meyendorff ha evidenziato la peculiarità della prospettiva personalista del pensiero palamita. Nell'opera *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* ha evidenziato l'importanza della formazione aristotelica dell'Athonita¹¹ mettendo in luce come l'aristotelismo bizantino si contrapponesse alla deriva platonizzante di Barlaam il Calabro¹² evidenziata nella resistenza ad accettare una partecipazione del corpo nella preghiera.

Il Vescovo di Salonicco fu visto da Jugie come un innovatore, paladino di una mistica fuorviante.¹³ Il teologo gesuita giunse ad affermare laconicamente «*Le palamisme comme dogme de l'Église gréco-russe est donc bien mort*».¹⁴ Il saggio *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*¹⁵ di Vladimir Lossky¹⁶ confutò l'affermazione di Jugie inaugurando una ripresa degli studi palamiti da parte dell'Ortodossia.

Nel 1974 un numero speciale della rivista «Istina»,¹⁷ dedicata a Gregorio Palamas, suscitò le critiche di molti studiosi del pensiero esicasta che vedevano negli studi contenuti in questo numero un ritorno alle posizioni di Jugie. Tre anni dopo Gerhard Podskalsky nell'opera *Theologie und Philosophie in Byzanz*¹⁸ ritornò sulla linea ermeneutica di Jugie rimarcando con vigore la distanza del pensiero palamita rispetto alla teologia patristica. Lo schema interpretativo del teologo gesuita verrà riproposto anche nel breve saggio *The Rise of Hesychasm* di Krauss Muller nell'opera *The Cambridge History of Eastern Christianity*.¹⁹

problema trinitario palamitico, in «Orientalia Christiana Periodica» 25 (1959) 127-164, 321; Id., *Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamitico*, in «Orientalia Christiana Periodica» 28 (1962) 127-164.

⁹ Cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (Seuil) 1959; Id., *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes: Introduction, texte critique, traduction, et notes*, Louvain (Spicilegium sacrum lovaniense) 1959.

¹⁰ Cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris 1944.

¹¹ Cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 45ss.

¹² Cf. Id., *La teologia bizantina*, Marietti, Genova 2016, 94.

¹³ Cf. M. Jugie, *Palamite (Controverse)*, 1178-1818.

¹⁴ Id., *Le schisme byzantin*, 382.

¹⁵ Cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*.

¹⁶ Cf. *Ib.*, 68-69; Id., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris (Aubier-Montaigne) 1967, 46-48; Id., *La Vision de Dieu*, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1962, 65, 71, 104, 131ss.

¹⁷ Cf. «Istina» 19 (1974).

¹⁸ Cf. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die Theologische Methodik in der späthyzantinischen Geistesgeschichte, seine systematischen Grundlagen und seine Historische Entwicklung*, Munich (Bech) 1977 (Byzantinisches Archiv 15).

¹⁹ Cf. D. Kraus Müller, *The Rise of Hesychasm*, in M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 121-126.

Polemica di Palamas contro la falsa illuminazione

Barlaam, filosofo greco della Calabria, si era recato a Costantinopoli per insegnarvi e durante il viaggio era rimasto scosso dai racconti di alcuni monaci di Tessalonica che praticavano una preghiera scandita dal ritmo del respiro; alcuni di essi sostenevano di aver contemplato una luce viva, attribuita a Dio. Questi monaci bizantini utilizzavano in realtà un metodo di preghiera psico-somatico, già praticato tra il V e il VI secolo, che verrà ripreso nel XIV secolo grazie all'opera rinnovatrice di san Gregorio il Sinaita. La vita di questo santo girovago (percorse la Turchia, il Sinai, Creta, il Monte Athos ed infine la Bulgaria dove morì il 23 novembre 1346) fu consacrata alla "preghiera del cuore".²⁰

Questo metodo di preghiera consiste, per sommi capi, nel concentrarsi su un punto del petto corrispondente al cuore e nello scandire al ritmo della respirazione «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore» (Κύριε Ιησού Χριστέ, Υιέ Θεού, ελέησόν με τον αμαρτωλόν). Questa preghiera produce una *hesychia* (ήσυχία) che è capace di custodire la grazia di Dio; per questo i monaci che si dedicavano a questo metodo di preghiera furono detti esicasti. La polemica che ne seguì e che prese il nome di "polemica esicasta", era dovuta al fatto che la formazione di Barlaam, prevalentemente platonica, fosse turbata da un'idea di preghiera in cui il corpo fosse parte integrante dell'elevazione a Dio.²¹ Barlaam attaccò pubblicamente i monaci esicasti fino a dileggiarne la postura orante. Di fronte agli equivoci di Barlaam, Palamas spese tutte le sue energie nella difesa dei monaci esicasti.

[...] chi è preso dall'amore per la vita con Dio [...] cerca di stabilire la propria dimora nei santuari dell'esichia, lontano da traffici e preoccupazioni, libero da relazioni. Scioglie la propria anima, per quanto possibile, da ogni legame ma-

²⁰ «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 corporee; l'esercizio di una ben articolata pratica respiratoria volta a far reinserire il νοῦς nel cuore; la recitazione incessante della preghiera: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me (il peccatore)". La meticolosa osservazione 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». A. Fyrgos, *Gregorio Palamas e il "palamismo"*, 213-214.

²¹ «Gregorio Palamas [...] per difendere il realismo della divinizzazione vissuta nell'esperienza mistica ma anche l'assoluta incomunicabilità e inconoscibilità di Dio secondo la teologia apofatica del cristianesimo orientale, esporrà la dottrina della divinizzazione usando il linguaggio dei Padri della Chiesa, specialmente di Massimo il Confessore, ma apportando contemporaneamente alcune novità che scateneranno una lunga polemica che va sotto il nome di «controversia esicasta o palamita». Y. Spiteris, *Tra cristificazione e "divinizzazione" in Cristo nella tradizione del cristianesimo orientale*, in «Path» 8 (2009) 115-116.

teriale e congiunge l'intelletto all'incessante preghiera a Dio. [...] Uscendo tutto da se stesso e divenendo tutto di Dio, vede la gloria di Dio e contempla la luce divina, che non cadono affatto sotto i sensi in quanto tali, ma costituiscono la visione sacra e incantevole delle anime e degli intelletti senza macchia. Senza questa luce, l'intelletto con il suo assenso intellettuale non potrebbe vedere, unito a ciò che lo trascende, come neppure l'occhio del corpo può vedere senza luce sensibile.²²

La polemica esicasta si chiuse con il rigetto delle accuse di Barlaam e con l'assenso reiterato della Chiesa bizantina alle posizioni teologiche di Palamas nel 1341,²³ 1351 e 1368; quest'ultima data di duplice importanza a motivo della canonizzazione di Gregorio Palamas.

La controversia palamitica è connessa agli opuscoli antilatini che Barlaam scrisse a Costantinopoli dal febbraio al dicembre del 1334, nel corso di un incontro unionistico volto a definire il dogma trinitario. Benché il contenuto dottrinale della produzione antilatina di Barlaam rispettasse la dottrina ufficiale della Chiesa greca, Palamas vi intravide alcune affermazioni che ne inficiavano l'ortodossia.²⁴ Decise perciò di palesare la propria contrarietà inviando una lettera a Gregorio Acindino, che in quel periodo si trovava a Costantinopoli.²⁵ Poiché questa lettera è databile poco dopo il 15 maggio 1334, ne consegue che Palamas abbia espresso il proprio disappunto sulla posizione di Barlaam non quando le discussioni unionistiche erano terminate, come generalmente si sostiene, ma mentre le stesse erano ancora aperte.

La posizione dottrinale sul dogma trinitario che, secondo Palamas, Barlaam avrebbe sostenuto nel suo βιβλίον contro i Latini si presenta come segue. Alla tesi dei Latini secondo cui il Padre e il Figlio sono entrambi principio (dell'ipostasi) dello Spirito, e però questo non procede dai due in quanto da due principi ma in quanto da uno poiché Padre e Figlio sono un solo Dio (tesi, questa, che non riesce in ogni modo ad eludere la duplicità di principio) Barlaam avrebbe cercato di rimediare sostenendo che se il Padre ed il Figlio venissero considerati non due principi distinti fra loro e opposti ma l'uno principio (il Figlio) derivato dall'altro (il Padre), allora

²² Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti. Tre Triadi*, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2022, 249 (*Triade* 1, 3, 46).

²³ Cf. Γ. Παπαμιχαήλ, *Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και Βαρλαάμ ο Καλαβρός μέχρι της συνόδου του 1341*, in «Εκκλησιαστικός Φάρος» 1 (1908) 297-330.

²⁴ Cf. Γ.Ι. Μαντζαρίδη, *Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς ως διδάσκαλος της ορθοδοξίας*, in «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 55 (1972) 214-226.

²⁵ Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, *Α) Προς Ακίνδονον*, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα. Τόμος Α'*, 203-219.

si potrebbe salvaguardare l'unicità di principio nella divinità.²⁶ Così argomentando, aggiunge Palamas, Barlaam simula di difendere il dogma greco mentre, in realtà, egli difende il *Filioque*.²⁷

La gnoseologia di Palamas²⁸ è segnata da una diffidenza nei riguardi della ragione umana.²⁹ Cristo non potrà giovare a quanti, al fine di purificare la propria mente, si dedicano alla filosofia profana in quanto la conoscenza profana è contraria alla conoscenza spirituale. Gli esicasti non impediscono di seguire gli studi profani ma mettono in guardia rispetto alla possibilità che questo genere di istruzione possa penetrare le cose divine perché Dio ha reso questa conoscenza stolta (1Cor 1, 20).³⁰ Per Palamas l'impossibilità di giungere a verità universalmente valide in concordanza ai procedimenti razionali stabiliti dalla filosofia antica riguarda ogni campo dello scibile umano.³¹

Palamas citando Dionigi afferma: «Il nostro intelletto ha una facoltà di comprendere mediante la quale vede le cose intelligibili, ma ha un'unione

²⁶ «Barlaam [...] proponeva che la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente accantonassero i punti di disaccordo, considerandoli puri *theologumena*, e ristabilissero l'unione sulla base di quanto era indiscusso patrimonio comune. Sfuggiva al minimalismo barlaamiano che nessuna delle due Chiese considerava *theologumena* secondari i punti di reale frizione dogmatica, e non per unilateralità, ma, onestamente, dall'interno di una comprensione della fede strutturata in modi diversi». M. Paparozzi, *Gregorio Palamas*, in E. Ancilli-M. Paparozzi (ed.), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, 456.

²⁷ Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Προς Ακίνδυνον*, 4, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 206, 10/20: «Σὺ δὲ ἐρωτήσας μετὰ τῆς γιγνωμένης ἐπεικειάς τε ὁμοῦ καὶ παρρησίας, μᾶλλον δὲ φιλομαθείας, μάθε καὶ διδάξον ἡμᾶς διὰ γραμμάτων τὴν τε δόξαν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸν σκοπὸν τῶν γεγραμμένων οὕτω. Τὸν μὲν οὖν εἰσόμεθα καὶ μεθ' ἡδονῆς δῆπου· τί γάρ ποτ' ἂν ἄλλο προσδόκιμον ἡμῖν εἴη παρ' ἀνδρὸς ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθῳ τὴν ἐνεγκοῦσαν ἀπολιπόντος; Ἴσθι ἀκριβῶς καὶ ἀμετάπειστος ἴσθι περὶ τοῦτο, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ τῶν Λατίνων φρόνημα καὶ ἐν τούτῳ αὐτοῖς σχεδὸν τὸ ἰσχυρὸν καὶ πρὸς τοῦτο ἀντιπαρατάτεσθαι δεῖ τὸν ἀντιτεταγμένον, εἰ μὴ βούλοιο κενοῦν μὲν ἐν τοῖς ἀκαίροις τὴν ἰσχύον, ἤττων δ' ἐν τοῖς καιρίοις εὐρίσκεσθαι».

²⁸ Cf. V. Neacsu, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία ὡς θέωση κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ*, in «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» 92 (2009) 277-292.

²⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Προς Ακίνδυνον*, 10, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 214, 13/16: «Μετὰ γὰρ ταῦτα πάντα κοιναὶ τε ἔννοιαι καὶ ἐξιώματα καὶ ὅροι, προτάσεις τε καὶ ἀποδείξεις καὶ συλλογισμοί, διαρέσεις τε καὶ ἀναλύσεις πᾶσαι· διανοίας γάρ ἐστι ταῦτα τοῦ ὕστατα κτισθέντος». Si noti la corrispondenza del testo con Βαρλαάμ Καλαβρός, *Tractatus A*, IV, 16, 159/168 (Barlaam Calabro, *Opere contro i latini*, 568): «Εἰ οὖν, ὅπερ εἶπον, ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτικῶν συλλογισμῶν ὅροι καὶ κοιναὶ ἔννοιαι νομίζονται, ταῦτα δὲ φύσει πρότερα καὶ αἰτία τῶν δι' αὐτὸν δεικνυμένων, τῆς δὲ τῶν ὄλων ἀρχῆς οὐδὲν τι πρότερον οὔτε ἐστὶν οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται, ἀλλὰ πάντα μὲν ἐξ αὐτῆς καὶ μετ' αὐτήν, καὶ ὅροι καὶ κοιναὶ ἔννοιαι καὶ ἀξιώματα καὶ ἀποδείξεις καὶ προτάσεις καὶ συμπεράσματα καὶ διαρέσεις καὶ ἀναλύσεις, αὐτὴ δὲ πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα καὶ πάντων ἀπολελυμένη, ἀμίχανον ἐκ τοιοῦτων ἀρχῶν ἀποδεικτικῶς δεικνυσθαὶ τι τῶν ἐν τῇ τριάδι ζητούμενων. Ἀδύνατον ἄρα δι' ἧς ἀποδείξεως καὶ ἕτερον δεიχθεῖ ἂν τῶν ἡμῖν ἐγνωσμένων, δεῖξαι τι διὰ τῆς αὐτῆς καὶ περὶ τῶν θεῶν προόδου».

³⁰ Cf. Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 75 (Triade 1, 1, 12).

³¹ Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Προς Βαρλαάμ*, 57, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 258, 4/14: «Ὁ γὰρ ἀποδεικτικὸς, καθάπερ αὐτὸς φῆς, συλλογισμὸς «πᾶσιν ἀπλῶς δοκεῖ εἶναι ἀληθῆς καὶ ἀμφοιβήτης περὶ αὐτοῦ οὐδεμία συνίσταται»· καὶ οὐδ' ἐκεῖνο ἐνεθυμήθης ὡς, εἰ μὴδὲν ἄλλο, διὰ γούδν τὰς πυρρονείους ἐποχάς, ἀπόδειξις λοιπὸν τοιαυτῆ παντάπασιν οὐκ ἔσται, καὶ δι' ὧν καταδησάμενος τὴν λογιστικὴν ἀρμονικὴν καὶ ἀστρῶσαν ἐπιστήμην φέρεις, αἱ γεωμετρικαὶ ἀνάγκαι δηλαδὴ τῶν ἀραχνίων νημάτων ἀδρανέστερα γενήσονται καὶ διαπεσοῦνται σοι λυθεῖσαι τῆς σῆν ἀποδεικτικοτάτης διανοίας· πὸς γὰρ ἂν καὶ φύσει γνωρίμους σχοίης τὰς προτάσεις, ἐπεὶ καὶ Σέξτω καὶ Πύρωνι καὶ τοῖς κατ' ἐκείνους οὐκ ἐνὶ συνδοκαῖν».

che oltrepassa la natura dell'intelletto ad opera della quale si congiunge con le cose che lo trascendono». ³² Criticando Barlaam, l'Atonita afferma che colui che «crede sia possibile comprendere con esattezza dalla sapienza profana la verità che si trova in tutte le cose, dimentica quello che è. Costui costruisce l'edificio della conoscenza sulla sabbia, anzi sui marosi che si susseguono l'un l'altro: costui crede di poter venire a capo di una simile impresa servendosi di giri di parole». ³³

Gregorio Palamas, consapevole della pretesa autonomia della filosofia, critica la ragione che si sviluppa attraverso i concetti. ³⁴ La conoscenza umana si trova al livello della conoscenza concettuale e partecipa della sua molteplicità incapace di giungere all'unità della conoscenza mistica. ³⁵ La plausibilità, per Palamas, dell'uso del sillogismo apodittico in teologia si fonda sull'idea che le argomentazioni teologiche non riguardano l'essenza di Dio, ma fondano i propri presupposti sulle verità rivelate che essendo necessariamente vere assicurano la veridicità delle conclusioni. ³⁶

Se il tema della luce increata è uno dei temi portanti dell'esicasmò, un punto cardine su cui verte la controversia è la distinzione tra l'essenza e le energie. ³⁷ Palamas riferisce che Barlaam afferma: «Ma egli dice: Non sia mai: una sola cosa è creata e senza principio, l'essenza di Dio, ogni sua energia è creata». ³⁸ Il tema dell'illuminazione è intrinsecamente legato a quello della contemplazione, che si attua nella visione. Non a caso con queste parole, il prof. Antonis Fyrigos, si esprime intorno al tema della conoscenza in relazione alla teologia: «La conoscenza apodittica in ambito teologico culmina, secondo Palamas, in una comunione e relazione immediata con Dio. Questa è prerogativa dei "purificati nel cuore", i quali sanno "attraverso l'illuminazione intellettuale in essi avvenuta" non solo "che Dio esiste", ma

³² Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 191 (*Triade* 1, 3, 2).

³³ *Ib.*, 343 (*Triade* 2, 1, 41).

³⁴ «La filosofia non serve a nulla, dirai; ma sappi che proprio perché priva del legame di servitù è il sapere più nobile». Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b.

³⁵ Cf. Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 245 (*Triade* 1, 3, 44).

³⁶ Ci sembra, a questo punto, che Palamas proponga un mutamento nel contesto del processo gnoseologico: per apodittico e dialettico non intende due diversi tipi di sillogismo, ma due diversi tipi di enti. Si veda a tal proposito l'articolo di S. Yangazoglou, *Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas*, in «The Greek Orthodox Theological Review» 41 (1996) 1-18.

³⁷ Cf. L.C. Contos, *The essence-energies structure of Saint Gregory Palamas with a brief examination of its patristic foundation*, in «The Greek Orthodox Theological Review» 12 (1967) 283-294; M. E. Hussey, *The person-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 18 (1974) 22-43; Ch. Yannaras, *The distinction between essence and energies and its importance for theology*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» 19 (1975) 232-245.

³⁸ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 737 (*Triade* 3, 3, 6). Questo punto viene ripreso nel *Tomo Agbioritico* n. 5 che presenta in forma di proposizione quanto Barlaam aveva scritto nell'opera perduta *Contro i Messaliani* (*Katà Μεσσαλιανῶν*) e cioè che solo l'essenza di Dio è increato, mentre le sue operazioni sono create.

inoltre “quale luce Egli è” e, ancor più, che Egli è “fonte di luce intellettuale e immateriale”.³⁹

Contemplazione della luce increata

Trattando della Luce increata, ci troviamo al cuore dell'insegnamento di Palamas sulla deificazione dell'uomo e nel nodo principale intorno al quale si è sviluppata la questione esicasta. «La teoria della luce increata è strettamente collegata con l'insegnamento palamita sulla deificazione reale dell'uomo, a cui prende parte anche il corpo. Afferma il teologo greco G. Mantzaridis: “La teoria della luce increata, costituisce il cuore dell'insegnamento palamita e fu al centro della disputa esicasta nel secolo XIV”.⁴⁰ La luce increata, secondo la dottrina di Palamas, è il dono deificante dello Spirito Santo, questo splendore della natura divina per la quale Dio entra in comunione con i santi. Questa luce non solo è visibile, ma è anche partecipabile dagli uomini, e questa procura la partecipazione alla divinizzazione.⁴¹ «Per il nostro teologo la deificazione s'identifica, in un certo senso, con la visione di Dio, l'uomo può “vedere” Dio solo trasformandosi in lui. L'unione è “visione, sensazione, conoscenza, illuminazione”.⁴²

Colui che ha ricevuto l'illuminazione divina non vede più, né con gli occhi del corpo, né con quelli dell'intelletto, ma solamente per mezzo dello Spirito divino.⁴³ La visione della Luce increata ha un carattere dinamico: ella è in qualche modo percettibile. Ma questa rivelazione progressiva della Gloria divina infinita non avrà mai fine, né nel secolo presente né nel secolo futuro.⁴⁴

³⁹ A. Fyrgos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, 82.

⁴⁰ Y. Spiteris, *La categoria della luce nella teologia e nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, in «Path» 9 (2010) 163.

⁴¹ «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 και νοερόν): questa luce offre una gnosis delle cose e di Dio di molto superiore rispetto a quella naturale. Il primo raggio della luce spirituale è la fede. 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.». A. Fyrgos, *Gregorio Palamas e il “palamismo”*, 221.

⁴² Y. Spiteris, *La categoria della luce nella teologia e nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, 161-162.

⁴³ A. M. Παπαδοπούλου, *Πνευματολογία εις τον ησυχασμόν του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, in «Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς» 54 (1971) 54-70.

⁴⁴ Cf. Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 486-489 (*Triade* 2, 3, 35). Le classificazioni del carattere escatologico che sono attribuite alla Luce increata sono numerose (*Contro Gregoras*, 3; *Triadi* 1, 3, 26 e 33; 2, 3, 38).

La luce di cui parla Palamas è intellettuale e divina,⁴⁵ è visione dello splendore (λαμπρότης) di Dio⁴⁶ che porta alla comprensione della Sua superiorità⁴⁷ e permette di parlare di Dio in un modo che eccede la sapienza, la ragione e il *nous*.⁴⁸ «Come l'occhio sensibile non può esercitare la propria funzione se non è illuminato dalla luce esterna, così anche l'intelletto non può vedere in quanto organo del senso intellettuale ed entrare in azione da se stesso, se non lo illumina la luce divina».⁴⁹ Si tratta di un dono che lo Spirito buono (ἀγαθὸν πνεῦμα) dona a chi reputa degno ed è in unione con Dio.

L'uomo, quando lo Spirito viene a inabitare in lui, riceve la dignità di un profeta, di un apostolo, di un agnello di Dio, mentre prima era polvere e cenere. E gli intellettuali che hanno avuto in sorte questa potenza, si dice che vedano da sé: così quella luce è nell'intelletto e trascende l'intelletto. Si dice che vedano anche se stessi, perché quella luce può vedere se stessa: inafferrabile dalla facoltà cognitiva creata, è visibile da quelli che ne sono degni.⁵⁰

L'unione che viene concessa dalla luce della grazia nell'anima è quasi impossibile a dirsi. Questa unione (ἔνωσις) non è una congiunzione (συζυγία) parziale,⁵¹ la quale concede una ἀλληλουχία solo in alcune parti o facoltà dell'anima, ma una specie di coinesione (ἀνάκρασις) della luce della grazia con l'anima,⁵² la quale rende visibile l'amore di Dio nei confronti dell'uomo;⁵³

⁴⁵ «φῶς νοερὸν καὶ θεῖον». Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 35, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 245, 28.

⁴⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 35, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 245, 29.

⁴⁷ *Ib.*, 246, 6/7.

⁴⁸ *Ib.*, 245, 1-246, 13: «Τί τοῦθ' ὁ λέγεις, ὃ ἄνθρωπε ; Νοεροῦ καὶ θείου φωτὸς ἐν μετουσίᾳ γεγόνασιν ἐκεῖνοι ; Λαμπρότητα θεοῦ καὶ εἶδον καὶ ἔπαθον; Ὑπὲρ σοφίαν, ὑπὲρ λόγον, ὑπὲρ νοῦν ὑμίλησαν θεῶ; Μᾶλλον δ' ἵνα ἀπο τῶν αὐτῶν σοὶ τὴν ἀρχὴν ποιήσωμαι τῶν λόγων, καθαιρῶν οὐδ' αὐτὸς μάρτην ἐξαίρειν ἐπεχειρήσας ἢ, τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, ἐκ παλαιοῦ καθηρημένους ὄντας ἐμφανίζων, οὐδ' ὡς ὑπεξηρημένους ἐξυμνεῖς οὐκ εἰς καιρὸν αὐτὸς, οἱ λέγοντες «θεὸν εἰδέναι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδυνατόν», ἄρα κατενόησαν τὴν τοῦ θεοῦ ὑπεροχὴν, οἱ μὴδ' ὅτι τὴν ἀνθρωπίνην ὑπερέχει νόησιν λέγουσιν, ὥστε καὶ ὁ φασιν ὑπὲρ ἀπόδειξιν, διὰ τὸ τῆς φράσεως οὐχ ἱκανὸν φασι, κατὰ δὲ τὴν ἐν ἑαυτοῖς θέαν ἐπιστήμονας τῶν θεῶν ἑαυτούς, ὡς καὶ αὐτὸς ἔφησ, λέγουσιν; Ὡσθ' ἢ λεγομένη παρ' ἡμῶν ἀπόδειξις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀσυγκρίτως ὑπερέχει τοῦ ὑπὲρ ἀπόδειξιν ἐκεῖνων».

⁴⁹ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 164-165 (Triade 1, 3, 9). Questa argomentazione viene ripresa nel *Tomo Aghioritico* n. 7.

⁵⁰ *Ib.*, 700-701 (Triade 3, 2, 15).

⁵¹ Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 43, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 250, 5.

⁵² *Ib.*, 250, 5-8: «Καὶ ἴσασιν οἱ μεμνημένοι καὶ λέγουσιν οὐ συζυγίαν ὀλίγοις μέρεσι τισιν ἢ δυνάμει τὴν ἀλληλουχίαν παρεχομένην, ἀλλ' οἷον ἀνάκρασιν εἶναι πρὸς ψυχὴν τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος τὴν ἐνοίκησιν, θαυμαστήν οἶαν, ἄρρητον σχεδὸν καὶ ἀνήκουστον»; in modo particolare (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 250, 7).

⁵³ Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 44, in *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμος Α', 250, 19/20.

l'amore che rende i molti uno.⁵⁴ Si tratta di una transustanziazione:⁵⁵ per cui i due, anima umana e luce divina, diventano uno. Questa coinesseione conduce ad una gnosi semplice e vera.⁵⁶ Di contro, la luce solamente intellettuale (φῶς νοερόν) di cui parlano gli antichi pagani non genera luminosità ma oscurità (σκότος). Essa non conduce alla luce ma alle tenebre eterne,⁵⁷ poiché è una luce falsa,⁵⁸ una tenebra che per trarre in errore si mostra come luce.⁵⁹ Questa non si unisce con l'anima ma si collega ad essa⁶⁰ e perciò è esteriore.⁶¹ Con essa s'introduce nell'anima e vi si conserva la luce della perdizione.⁶²

La contemplazione è unione e deificazione che avviene misticamente per grazia di Dio. Gli escicisti possono contemplare in se stessi la luce di-

⁵⁴ *Ib.*, 250, 18/24: «Καὶ τὸ ὑπερβάλλον δὲ μέγεθος τῆς πρὸς ὑμᾶς ἀγάπης τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἀνακράσεως ταύτης ἐναργὲς ὅτι μάλιστα παρίσταται· τὸ γὰρ ἔν ποιεῖν τὰ πλείω τὴν ἀγάπης τὸ ἰδιαίτατον· διαφόροις δὲ τοῖς τρόποις συναγωγὸς γίνεται τῶν διεστώτων, ὧν οἱ πλείους δι' ὁμοιότητος δοκοῦσι τὴν ἔνωσιν ποιῆσθαι, διὸ καὶ λόγος παλαιὸς ἐστὶν ὁ καθωμιλημένος καὶ διαθεθρυλλημένος οὗτος· ὁμοιότης φιλότης»; in modo particolare (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 250, 20).

⁵⁵ «μετουσιώσις» Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 35, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 245, 28/29.

⁵⁶ «μονοειδὴς καὶ ἀληθής». Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 45, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 251, 25.

⁵⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 36, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 246, 14/29: «Εἰ δ' ἦγον σχολῆν, ἔδειξα ἄν σοι καὶ θεὰς αὐτῶν ἐκεῖνας, δι' ὧν φασὶ «τοῖς θεοῖς συζυγεῖν», τῶν ὄντως θεῶν ἀποβουκολούσας καὶ τὰς ἀνατακτικὰς αὐτῶν ἐκεῖνας ἐποψίας, ἐκβαίνουσας μὲν τῶν μέσων τῆς ψυχῆς λόγων καὶ πασῶν τῶν φυσικῶν ἀκροτήτων, ἐμπιπτούσας δ' οὐ «βυθὸς αἰὲν ἄπιστος ὑπεστώρεσται, ἀμφικνεφῆς ῥύπος ἀνόητος» καὶ τὸ ἀναλάμψαν νοερόν ἐκεῖνοις φῶς οὐκ εἰς ἀμφιφαῖ ἄσπετον ἀνασπῶν αὐτούς, ἀλλ' ὑπὸ ζόφον αἰώνιον καταδικάζον καὶ δέλεαρ καὶ λόγον δεινὸν ἐξευρημένον τῷ τοῦ σκότους ἄρχοντι, τοσοῦτο περιέργως κατ' ἐπίκριψιν ἐσκευασμένον ὡς καὶ δι' ἀκοῆς παράγειν ἔχειν τοὺς μὴ πάνυ πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ γεγυμνασμένους ὄντας· διὰ γὰρ μίας ταύτης ἀμηχανῶς κακομηχάνου μηχανῆς τοὺς τε θεωροὺς ἐκεῖνους πάσῃ περιπέειν ἀπάτῃ καὶ τοὺς ἀκροωμένους ἐκεῖνους ὡς πεφωτισμένον τῶν οικείων πολυπλόκων ἄρκων ἐντὸς πεποῖηται καὶ πρὸς τοὺς ἔπειτ' ἐσομένους φθάνει τῷ τῆς κακοουργίας περιόντι διὰ τῶν ἐκείνων συγγραμμάτων».

⁵⁸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 40, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 248, 6/8: «Εἶδες μεμωραμένην σοφίαν καὶ οἷα σκότος ἢ ψευδὲς φῶς, ἀντινομοθετοῦσαν τῷ ἀληθινῷ φωτὶ λέγοντι»; «μὴ ποιεῖτε πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις».

⁵⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 47, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 252, 23/27: «Εἶδες πόθεν ἐκεῖνων τὸ φῶς καὶ τίσι συντάττει τὰς ἐκεῖνων ψυχὰς; Τί δὲ θαυμαστὸν εἰ παρὰ τῷ τοῦ ψεύδους πατρὶ τὸ μὲν σκότος πρὸς ἀπάτην δεικνύται φῶς, μεταβάλλει δ' ἐνευσμένους εἰς ἄλλα μετὰ τῶν πραγμάτων καὶ τὰ ὀνόματα, τὸ λοζὸν τε καὶ τὸ ὀρθόν».

⁶⁰ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 42, in Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α', 249/14 – 250/4: «Συνδέεται γὰρ, οὐχ ἐνούται τὸ πονηρὸν πνεῦμα ταῖς κακοδαίμοσιν ἐκεῖνας ψυχὰς, διόπερ ὡσπερ ἐξῶθεν διὰ τέλους τὸ τῆς πλάνης παρυφιστάμενον ὀράται φῶς, οὐ κατὰ τὴν εἰς ἑαυτὸν συνέλιξιν τε καὶ ἐπιστροφὴν τοῦ νοῦ· χειραγωγεῖ γὰρ αὐτὴ πρὸς τὸ θεῖον ἄπλανὸς αἰεὶ· οὐκ οὐκον κατ' αὐτὴν, ἀλλὰ κατὰ τὴν διὰ τῶν λογισμῶν ἦτοι νοημάτων διεξοδικὴν ἐνέργειαν τὰ τῆς πλάνης ἐπιγίνεται, ὅταν τις ἄνευ νοητῆς σιγῆς ἐφήται τοῦ τῆς ἐποψίας μυστηρίου. Συμμίκτους γὰρ τὰς ἐνεργείας ἐχούσης τότε τῆς ψυχῆς, καιρὸν ἐν τοῖς μὴ προσεκτικωτάτοις καὶ τῇ ταπεινοφροσύνῃ μὴ κατησφαλισμένοις ἔχει παρεισδύεσθαι καὶ συναναμίγνυσθαι ταύταις τὸ τῆς πλάνης πνεῦμα, καὶ τὴν εἰσοδὸν οὕτω κλέψαν, ἦν καὶ μετὰ ταύτην λάθη παραμένει τῇ ψυχῇ, τὰγαθὸν ἐστὶν ἐφ' ὧν ὑποκρινόμενον καὶ δι' αὐτῶν αὐτῇ συνδούμενον, ἀλλ' οὐχ ἐνούμενον· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ πνεύματος μόνου δι' ὅλων τε καὶ πάντων χωρεῖν «πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτάτων», ὡς Σολομῶντι καὶ τῇ ἀληθείᾳ δοκεῖ».

⁶¹ Cf. *Ib.*, 249, 15/16.

⁶² «τὸ τῆς πλάνης φῶς». *Ib.*, 249, 23/24.

vina in quanto hanno ottenuto la comunione deificante dello Spirito che rende possibile ai loro intelletti trascendere l'intelletto.⁶³ La grazia deificante dello Spirito opera l'illuminazione sovranaturale e ineffabile aprendo la comprensione dei divini misteri a quanti ne sono resi degni.⁶⁴

Partecipazione e conoscenza di Dio

L'Oriente cristiano afferma che Dio è inaccessibile secondo l'essenza mentre è conoscibile nelle sue energie. Dio agisce fuori dal limite del tempo per questo le sue energie sono increate.

Quando dunque tu dici che solo l'essenza di Dio è senza principio, ci dai a intendere che una sola potenza di Dio è senza principio, quella che crea sostanza, mentre le altre sono soggette al tempo. Come, dunque, la potenza di Dio che fa essenza è senza principio, mentre quella che dà vita, che genera esseri viventi, che dà sapienza sarebbero soggette al tempo? O è senza principio ogni potenza divina o non lo è nessuna. Tu però, dicendo e facendone increata una sola, estrometti le altre dall'ambito dell'increato: ma dichiarandole tutte create, estrometti con quelle anche quell'unica increata.⁶⁵

L'Occidente latino nella misura in cui si situa nella posterità dell'agostinismo e del tomismo, pensa che la grazia comunicata all'uomo sia una grazia creata, mentre l'Oriente ortodosso pensa che la grazia (che identifica con le energie divine) sia increata.

Quanto sopra illustrato ha delle ripercussioni sulla dottrina della deificazione la quale è per l'antropologia e la spiritualità esicasta il fine stesso della vita cristiana. La *theosis* è intesa dalla teologia dell'Oriente Cristiano come una unione ontologica in cui Dio si comunica pienamente all'uomo nelle sue energie increate. La linea che separa Palamas da Barlaam si pone sul terreno della gnoseologia.⁶⁶ Il pensiero di Gregorio Palamas si può riassumere in questi termini:

⁶³ Cf. Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 153 (Triade 1, 3, 4).

⁶⁴ «Ὅστις μόνῃ τῇ μνήσῃ τε καὶ σχέσει, χωρὶς τῆς θεοποιῦ χάριτος τοῦ Πνεύματος, τὴν πρὸς τὸν Θεὸν τελείαν ἔνωσιν ἀποφαινεται τελείσθαι κατὰ τοὺς ὁμοίηθεις καὶ ἀγαπωμένους ὑπ' ἀλλήλων, καὶ τὴν θεοποιὸν χάριν τοῦ Θεοῦ ἔξιν τῆς λογικῆς φύσεως διὰ μόνης μνήσεως προσηγηνομένην, ἀλλ' οὐκ ἔλλαμψιν ὑπερφουᾶ καὶ ἀπόρητον καὶ θεϊαν ἐνέργειαν ὁρωμένην ἀοράτως τοῖς ἡξιωμένοις καὶ νοουμένην ἀπερινοήτως, οὗτος ἴστω τῇ τῶν Μασσαλιανῶν ὡς οὐκ οἶδεν ἀπάτη περιπεσῶν». Gregorio Palamas, *Tomo Aghioritico. La storia, il testo e la dottrina*, A. Rigo (a cura di), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2021, 112-114 (Orientalia Lovaniensia Analecta 298).

⁶⁵ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 693-695 (Triade 3, 2, 11).

⁶⁶ «Non è [...] disprezzo per la ragione quello che Palamas manifesta – ogni teologia è ragionamento su Dio ...-, ma rifiuto di un razionalismo che prescinde dal mistero e che non può non risolverci in uno scetticismo nominalistico». M. Paparozzi, *Gregorio Palamas*, 456.

Dio è totalmente inaccessibile nella sua essenza, sia in questa vita che nella futura, poiché soltanto le tre ipostasi divine sono «Dio per essenza». L'uomo nella «deificazione» può diventare Dio soltanto «per grazia» o «per energia». L'inaccessibilità dell'essenza di Dio era una delle affermazioni fondamentali dei Padri cappadoci contro Eunomio e anche, in un contesto diverso, contro Origene. Affermare l'assoluta trascendenza di Dio è soltanto un modo diverso di dire che egli è il creatore ex nihilo: qualsiasi cosa che esiste fuori di Dio esiste soltanto per la sua «volontà» o «energia» e può partecipare della sua vita soltanto per opera della sua volontà o «grazia».⁶⁷

Dietro il rifiuto, da parte di Barlaam, dell'uso del sillogismo apodittico in teologia possiamo intravedere una forma di nominalismo. Infatti dietro la negazione dell'uso del sillogismo apodittico Barlaam sembra rifiutare ogni dottrina che riponga l'universale nella realtà.⁶⁸ Per Barlaam esiste un solo tipo di conoscenza comune ai filosofi antichi e ai cristiani; la conoscenza è l'unica possibilità di conoscere Dio, sicché chi ha una relazione con Dio ha una relazione con la realtà divina, ma solo come realtà intelligibile.

Io, infatti, come te e tutti quelli che sono stati degnati della medesima grazia, ammettiamo che agli apostoli, ai profeti e a tutti coloro che sono divenuti simili ad essi è stata concessa una visione dall'alto e si è espansa una luce intellettuale, per il cui tramite compresero meglio che per dimostrazione le ragioni della Provvidenza, e si sono elevati verso le visioni semplici e indivisibili. Perciò ritengo che essi siano teologi per scienza. Tutti quegli altri, invece, per i quali non si è verificato questo ma, dopo aver accolto con fede nel profondo delle loro menti purissime le dichiarazioni di quegli uomini divini, le posseggono in maniera immutabile, considero anch'essi 'lodevoli' e 'mirabili', ma non dico che abbiano una conoscenza scientifica degli intelligibili.⁶⁹

⁶⁷ J. Meyendorff, *La Teologia Bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casa Editrice Marietti, Genova 1984, 96.

⁶⁸ A. Fyrigos, *Gregorio Palamas e il "palamismo"*, 208-209: «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 sillogistico, 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 aristotelico. 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 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".

⁶⁹ A. Fyrigos, *Dalla controversia palamita alla polemica esicastica*, 319.

Seguendo la tradizione platonico-aristotelica Barlaam esprime il suo scetticismo su ogni possibilità di fare esperienza diretta di Dio, in altri termini, la possibilità di un efficace collegamento tra creato e increato. Per Palamas invece è l'atto creativo di Dio a rendere possibile all'uomo conoscere il suo creatore che si dà in una relazione personale restando al contempo trascendente e immanente. Dio infatti è mistero e la sua rivelazione non ne pregiudica la trascendenza.⁷⁰

Palamas non ha nessuna fiducia nel ragionamento umano, come se la ragione fosse solo "naturale" e non fosse anch'essa un dono di Dio. Per lui solo la conoscenza di Dio attraverso Gesù Cristo è "soprannaturale". Questa parola non si riferisce ad una distinzione tra natura e soprannatura, ma significa solamente che «ogni conoscenza è una partecipazione vera e reale della presenza di Dio». Per il dottore esicasta non esiste un unico sapere umano che ora si indirizza alle cose create (scienza umana) ed ora alle cose divine (teologia). Per lui esistono due modi di conoscere, due "sapienze": quella che cerca di soddisfare i bisogni della vita sociale e la curiosità intellettuale, e quella che conduce alla salvezza. Questa differenziazione è giustificata dal fatto che i doni di Dio sono duplici, alcuni sono naturali e sono concessi a tutti, altri sono soprannaturali e spirituali sono dati ai puri e ai santi.⁷¹

Dopo le definizioni dogmatiche formulate nei primi concili ecumenici, la teologia di Palamas si distacca dall'ambito stretto delle dispute cristologiche per affrontare questioni di gnoseologia teologica.⁷² Secondo Palamas non è possibile sostenere che Platone, Aristotele⁷³ e altri filosofi abbiano potuto avere una illuminazione divina,⁷⁴ né è possibile assimilare la luce intellettuale di cui essi parlano con quella che Dio dona ai puri di cuore.⁷⁵

⁷⁰ «[...] *inter creatorem et creatura non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*». Concilio Lateranense IV (DH 806).

⁷¹ Y. Spiteris, *Impostazione metodologica della teologia ortodossa*, in *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione* «Path» 3 (2004), 217.

⁷² Cf. Π. Κ. Χρήστου, *Η εννόια της διπλης γνώσεως κατά τον Γρηγόριον Παλαμάν*, στη *Επιστημονική Επετηρίδα*, in «Θεολογική Σχολή» 7 (1962) 121-130.

⁷³ Cf. Κ.Ι. Georgiadi, *Αριστοτέλης και Γρηγόριος Παλαμάς : θεός και θεολογία στα όρια του Λόγου*, in «Θεολογία» 87/3 (2016) 25-58.

⁷⁴ Γρηγορίου του Παλαμά, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 48, in *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Τόμος Α'*, 253, 12/24: «Τούτ' ἄρα τοῦ προτέρου σκανδάλου μείζον καὶ ἐναργέστερον ἔει γὰρ θεόπτας καὶ θεοδιδάκτους καὶ ὑπὸ θεοῦ πεφωτισμένους εἶναι Σωκράτεις καὶ Πλάτωνας καταδεξαίμεθα καθάπερ δικαιοὺς αὐτούς, καὶ τοὺς παρὰ τούτων ἀκηκόοντας τὰς θείας ἀποφάνσεις καὶ πιστεύσαντας θαυμαστοὺς καὶ ζηλωτοὺς τῆς προαιρέσεως ἔνεκα καὶ πειθοῦς καὶ αἰδοῦς τῆς πρὸς ἐκείνους, ζηλοῦν καὶ ἡμᾶς ἀνάγκη τούτους καὶ πιστεῦναι ἐκαίνοις, ὡς εἰ μὴ τὸν ἐπιστημόνων, τὸν γοῦν θαυμασίων καὶ μακαριστῶν γενοίμεθα ἑαυτῶν ἄρα μαντείαν μὲν τοῖς ἀρίστοις ἐγκρινόμεν τῶν ἐπιτηδευομένων ἐν ἀνθρώποις, ἄρεστοὶ δ' ἀποφανθῆμεν τῷ μαντικωτάτῳ Φοίβῳ, τὴν ἀνάρρησιν τῆς καθ' ἡμᾶς σοφίας καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν πολλῶν ἢ πάντων διαφέρειν ἐκείθεν ἀναδεδομένην ἔχοντες βεβαίαν».

⁷⁵ Γρηγορίου του Παλαμά, *Α' Πρὸς Βαρλαάμ*, 43, in *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Τόμος Α'*, 250, 5/8: «Καὶ ἴσασιν οἱ μεμνημένοι καὶ λέγουσιν οὐ συζυγίαν ὀλίγοις μέρεσι τισιν ἢ δυνάμεσι τὴν ἀλληλουχίαν

La stessa facoltà razionale per l'Atonita risiede nel cuore come suo organo; riprendendo Macario afferma: «il cuore presiede a tutto l'organismo, e quando la grazia prende possesso dei pascoli del cuore, regna su tutti i pensieri e tutte le membra: perché là si trova l'intelletto e tutti i pensieri dell'anima». ⁷⁶

Si può conoscere Dio nell'esperienza della preghiera in cui egli si rende realmente pienamente “partecipabile” e questo non intacca l'affermazione della sua trascendenza. Per esprimere allo stesso tempo il mistero ineffabile che è Dio e il fatto che egli si riveli all'uomo per salvarlo, Palamas usa il termine “energie”. L'energia ⁷⁷ divina è il mezzo con cui Dio si manifesta, prima nell'atto stesso della creazione e poi permettendo alle creature di partecipare alla sua Grazia. Le energie divine sono l'unico mezzo attraverso il quale la creazione riceve e conserva la propria esistenza mantenendo la propria relazione con la trascendenza divina. ⁷⁸ La distinzione tra essenza ed energie increate in Dio non ne compromette la semplicità divina, ma permette la comunione di Dio con le sue creature, pur preservandone la trascendenza e l'impartecipabilità della sua natura.

L'ortodossia esicasta si scaglia contro tutti i procedimenti logico-razionali applicati alla teologia (Barlaam il Calabro) e sottolinea la dimensione mistica della conoscenza come qualcosa che trascende la ragione. Non a caso nella teologia palamita troviamo un giudizio severo sui “filosofi di fuori”. ⁷⁹ La teologia esicasta non è mai un sistema di concetti ma la trasmissione dell'esperienza di Dio; è questo l'insegnamento che l'Atonita raccoglie dai

παρεχομένην, ἀλλ' οἷον ἀνάκρασιν εἶναι πρὸς ψυχὴν τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος τὴν ἐνοίκησιν, θαυμαστὴν οἶαν, ἄρρητον σχεδὸν καὶ ἀνήκουστον».

⁷⁶ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 119 (*Triade* 1, 2, 3).

⁷⁷ Il termine energia ha lo svantaggio di rievocare un insieme di contenuti semantici (elettrodinamica, biologia, fisica etc.) che sono anacronistici rispetto alla cultura bizantina.

⁷⁸ «La diversità di *ousia* e *enérgeia* significa che Dio per definizione è contemporaneamente relazione con l'esterno (*schésis prós tí*) e si trova all'esterno di questa relazione. Deve essere «divinità inferiore» (*theótes hypheiméne*) e «sostanza superiore» (*ousia hyperkéimene*). Superiore significa che non ha contatto con il mondo, quindi non ci sono concetti comuni, nemmeno analoghi per i due poli; e neppure l'esperienza diretta può arrivare fino a lì. Rimanendo nelle nostre categorie temporali dovremmo dire che Dio non esiste nel suo essere – un'affermazione, questa, che annulla in fondo il nostro discorso, non Dio. Egli è in una perfezione, di fronte alla quale ogni altro essere non è. Accanto al suo isolamento in quanto sostanza, c'è il suo rapporto col mondo in qualità di energia, cioè di «divinità inferiore». Gregorio esprime con questo termine la grazia divina, la vita, la bontà, la pietà, l'immutabilità, le divinità, la creazione, la provvidenza e la volontà. Questo elenco mostra che Gregorio riassume con «energie» due tipi di cose: ciò che Dio è e ciò che *fa*». D. Wendebourg, *Gregorio Palamas*, in H. Fries-G. Kretschmar (a cura di), *Il Pensiero Medievale*. Jaca Book, Milano 2005, 160.

⁷⁹ «Benché lo stesso Palamas faccia largo uso di concetti filosofici anche se “cristiani” -quali “essenza”, “energie”, “ipostasi”-, tuttavia egli vede nella forte dialettica di Barlaam (sebbene in quel momento non fosse vero), il pericolo occidentale di introdurre nella teologia una logica filosofica senza alcun nesso con l'esperienza dei monaci esicasti. Aristotele -affermava- non può costituire una “prova” di autorità nella definizione del dogma e i neoplatonici avere l'esperienza dell'illuminazione, poiché solo in Cristo l'uomo acquista la vera conoscenza di Dio». Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 64.

Padri.⁸⁰ Dio è, e resta, trascendente e inaccessibile nella sua essenza agli uomini. Al tempo stesso Dio conserva un legame reale e mediato dalle sue energie. «La luce contemplata dagli esicasti non è *gnosis* raggiunta per via sillogistica o analogica, né *gnosis* apofatica né acquisizione di virtù. È un'esperienza».⁸¹ Questa luce non ha sussistenza propria ma ha una natura "enipostatica" cioè stabile e durevole⁸² questa luce è «enipostatica non perché sussista in una ipostasi propria, ma perché lo Spirito «la invia ad un'altra ipostasi» e in questa può anche essere contemplata».⁸³

Palamas, è questo che resta incomprendibile a Barlaam, scorge in Dio una distinzione (che non ne compromette né la semplicità né l'unità), tra l'essenza inaccessibile e le energie partecipabili di modo che nelle sue energie Dio è totalmente presente senza abbandonare la sua essenza che resta inaccessibile. Il *Synodikon* dell'ortodossia dichiara che la condanna di Barlaam e Acindino è dovuta all'aver: «Osato chiamare cose create l'operazione, la potenza naturale e inseparabile di Dio e, in maniera generale, tutte le proprietà naturali della santa Trinità e anche luce inaccessibile che ha brillato da Cristo sulla montagna, hanno tentato malvagiamente di introdurre nella Chiesa di Cristo una divinità creata, le idee di Platone e tutti questi miti greci».⁸⁴ Per Barlaam ciò che non è l'essenza non è Dio e non è che un effetto creato; in questa chiave il Calabro rilegge l'esperienza dell'illuminazione di cui parlano gli esicasti. Barlaam non può cogliere in Dio una distinzione tra οὐσία ed energie e per questo crede che gli esicasti considerino la sostanza di Dio come totalmente riconducibile alla sua forma sensibile.

Palama considera il suo insegnamento come uno sviluppo delle decisioni del VI concilio secondo cui Cristo ha due nature o «essenze» e due volontà naturali o «energie». L'umanità stessa di Cristo infatti, in quanto enipostatizzata nel Logos e divenuta così veramente l'umanità di Dio, non è diventata «Dio per essenza»; essa è stata permeata dall'energia divina -mediante la *circumcessio idiomatum*- e in essa la nostra stessa umanità trova accesso a Dio nelle sue energie. Le energie, dunque, non sono mai considerate emanazioni divine o un Dio diminuito: esse sono la vita divina così come è data da Dio alle sue creature; e sono Dio poiché nel suo Figlio egli ha dato veramente se stesso per la nostra salvezza.⁸⁵

⁸⁰ Cf. L.H. Grandijs, *The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God*, in «Studia Patristica» 5 (1962) 323-328.

⁸¹ A. Fyrigos, *Gregorio Palamas e il "palamismo"*, 222.

⁸² Cf. Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 621 (*Triade* 3, 1, 17-18).

⁸³ *Ib.*, 603 (*Triade* 3, 1, 9).

⁸⁴ *Synodikon dell'ortodossia*, in A. Rigo (a cura di), *I Padri esicasti. L'amore della quiete*, Qiqajon, Magnano 1993, 171.

⁸⁵ J. Meyendorff, *La Teologia Bizantina*, 96-97.

Se per un verso la distinzione tra essenza ed energia in Dio sembra contraddire la concezione filosofica di semplicità divina, dall'altro l'esistenza di un'energia increata, avente per origine l'essenza divina increata non porta alcun pregiudizio alla semplicità divina.⁸⁶

Conclusioni

Le controversie cristologiche del IV secolo hanno contribuito a polarizzare il tema della gnoseologia teologica su due versanti: per un verso una forma di apofatismo che si traduce nell'affermare la totale inconoscibilità di Dio, per l'altro la possibilità di conoscere totalmente Dio nelle sue essenze. Nella prospettiva palamita nessuna di queste alternative è plausibile in quanto pregiudica la mediazione operata in Cristo tra Dio e il creato. La teologia ortodossa in Gregorio Palamas acquista un nuovo vigore focalizzando la propria attenzione sulla gnoseologia teologica cioè a dire sulla reale possibilità di conoscere Dio.

Secondo P. Christou, Palamas è stato colui che, dopo secoli di staticità, ha rinnovato la teologia ortodossa, dando ad essa una notevole spinta, i cui effetti sono vivi oggi più che mai. La teologia acquista con Palamas tutto il suo significato di "visione di Dio", superando ogni forma di compiaciuto intellettualismo. Un giudizio condiviso da quasi tutti gli ortodossi, ma messo in dubbio da parecchi cattolici. Il dibattito sulla dottrina teologica di Palamas non è terminato. Il problema che si pone più di frequente è se il dottore esicasta continui la dottrina dei Padri oppure sia un innovatore [...]. Secondo il teologo greco Mantzaridis, Palamas è un continuatore della tradizione patristica greca, solo che non la ripete in modo meccanico, ma con grande libertà creativa. È per questo, afferma, che lo si accusa di innovatore nei confronti della tradizione antica. Invece, dice, esiste una continuità tra i Padri greci e il teologo del XIV secolo e tra questi e il neo-palamismo di oggi.⁸⁷

Gregorio Palamas ha aperto lo scrigno della tradizione mistica aghioritica condividendo i tesori della pratica esicasta con quanti fossero desiderosi di abbeverarsi a queste fonti.⁸⁸ La sintesi palamita espone ottimamente la

⁸⁶ Y. Spiteris, *Impostazione metodologica della teologia ortodossa*, 218: «La filosofia per Palamas, quindi, è "scienza" nel senso che vede le realtà nella loro dimensione terrena e coglie l'essere di cui si ha esperienza diretta. Al contrario, la teologia è contemplazione delle cose divine, soprannaturali; è *theoptia*: visione di Dio attraverso la grazia delle energie increate. Di qui l'insistente discorso palamita secondo cui Dio, di per sé inconoscibile ed ineffabile, può essere conosciuto attraverso il dono della comunione e quindi dell'esperienza».

⁸⁷ *Ib.*, 213-214.

⁸⁸ Cf. Γ.Ι. Μαντζαρίδη, *Η περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμά*, Thessaloniki (Ἀνάλεκτα Βλατάδων), 1963; Id., *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς ὡς διδάσκαλος τῆς Ὀρθοδοξίας*, in «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς» 629 (1972) 223-224.

mistica ortodossa: nel solco della tradizione patristica⁸⁹ essa supera il dualismo del sensibile e dell'intelligibile. Dio si fa conoscere all'uomo intero, senza che si possa parlare di una visione propriamente sensibile o intellettuale. La conoscenza mistica esicasta non riduce lo spirituale al materiale, ma pone l'uomo in comunione con l'increato. Mentre Barlaam accusa Palamas di doppia verità, l'Atonita si oppone al dualismo antropologico del Calabro.

La conoscenza mistica esicasta libera la teologia dal dualismo platonico di anima e corpo esprimendo un'antropologia profondamente unitaria e pienamente realizzata nel realismo supremo dell'incarnazione di Dio. Nella conoscenza mistica esicasta l'incarnazione di Dio chiude ogni possibilità alla deriva gnostica della corporeità. Il corpo non è una mera carne sensibile; esso iscrive concretamente ogni persona nel mondo. La corporeità è la concreta finitezza in cui essa risulta ontologicamente iscritta. Il corpo non è cattivo, al contrario è tempio di Dio, gli esicasti ritengono «cattivo l'intelletto che sta nei sentimenti corporali».⁹⁰

Il corpo e la sua sensorialità è una parte che pone in relazione la trascendenza e l'immanenza. La dimensione corporale costituisce quell'insieme di condizioni spazio-temporali in cui lo spirito umano può incarnarsi, comunicare, agire, in altri termini essere presente nel mondo e rendere il mondo presente a sé stesso.

Il fine del progetto divino è quello di chiamare la creazione a partecipare della vita di Dio. Questo si compie mediante un universo materiale e temporale che deve avere in sé il germe della sua nascita spirituale ed eterna. Le coordinate cosmiche dello spazio e del tempo sono la condizione di possibilità dell'estetica nel senso originario di αἴσθησις vale a dire percezione sensibile. Per questo la conoscenza estetica ha a che fare con la corporeità e con l'attenzione dei sensi.

La percezione estetica è una percezione cognitiva che pone l'uomo in rapporto con la propria esistenza in modo tale da trarlo dai limiti spazio/temporali; in questo modo la percezione estetica restituisce l'uomo alla sua dimensione trascendente. Porre tra parentesi la dimensione corporea toglie il senso della contemporaneità, perché solo il corpo ci tiene ancorati al presente, al qui ed ora. Pendere il senso del presente significa smarrire il senso storico dell'agire umano: essere radicato nel presente e proteso verso il futuro.

La teologia orientale, presentata nell'opera di Palamas, sottolinea la dottrina dei Padri greci secondo cui Dio è incomprendibile nella sua οὐσία

⁸⁹ Cf. A. De Halleux, *Palamisme et tradition*, in «Irénikon» 48 (1975) 479-493; G. Florovskij, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, in «Sobornost» 4 (1961) 165-176.

⁹⁰ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, 113 (Triade 1, 2, 1).

ed è conosciuto soltanto attraverso le sue energie increate. Si tratta dello spostamento della conoscenza dal regno della ragione a quello dell'esperienza di un incontro personale. Dio non si è dato alla nostra conoscenza per mezzo di speculazioni razionali, ma si è lasciato incontrare in un corpo di carne alla nostra visione.

Per Palamas si può conoscere Dio solo "contemplandolo", si tratta di "vedere Dio" (*theoptia*). La "contemplazione" della "gloria" divina è il risultato di una *synergia* (collaborazione) tra la grazia di Dio, che si manifesta all'uomo per comunicare con lui, e lo spogliamento da parte dell'uomo, che presuppone l'ascesi e la pratica dei comandamenti. Finalmente Dio che "abita in una luce inaccessibile" si può "vedere" come "luce increata".⁹¹

Il vertice della teologia è, per l'Oriente Cristiano palamita, la mistica che sfocia nell'unione con Dio, nella *theosis*.⁹² La teologia s'identifica con la visione di Dio, con l'esperienza personale della trasfigurazione del creato per mezzo della grazia increata. Negli scritti di Palamas la tradizione patristica trova un punto di sintesi che esprime bene alcune costanti della sensibilità teologica e spirituale dell'ortodossia cristiana. Il concetto di divinizzazione rischia di inficiare la costitutiva differenza ontologica che distingue Dio rispetto all'uomo, per giungere ad un indistinto panteismo. L'Atonita interrogandosi sullo statuto ontologico delle energie elabora la dottrina delle distinzioni in Dio tra la sua essenza divina e le sue energie «[...] il dono deificante dello Spirito non è l'Essenza sovressenziale di Dio, ma l'energia deificante dell'Essenza sovressenziale di Dio».⁹³ Palamas, riconducendo la nozione di energia (*ἐνέργεια*) alla dimensione antropologica, elaborò la propria dottrina sulla divinizzazione come lo sviluppo di una distinzione ontologica tra l'essenza e le energie di Dio.⁹⁴

Dio in quanto essere, secondo l'insegnamento di Gregorio Palamas, non si identifica affatto con la sua essenza e non procede da essa: «[...] colui che è non proviene dall'essenza, ma l'essenza proviene da Colui che è: Colui che è, infatti raccoglie in sé la totalità dell'essere».⁹⁵ La conoscenza mistica esprime come la stessa esperienza estetica sia esperienza gnoseologica segnata dal limite della percezione e nello stesso tempo capace di

⁹¹ Y. Spiteris, *Tra cristificazione e "divinizzazione" in Cristo nella tradizione del cristianesimo orientale*, 117.

⁹² Cf. Γ.Ι. Μαντζαρίδη, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη, 1963; Id., *Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και η ορθόδοξη πνευματική ζωή*, in «Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς» 61 (1978) 43-50; V. Neacsu, *Η θεολογική γνωσιολογία ὡς θέωση κατὰ τόν Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, 277-292.

⁹³ Gregorio Palamas, *Triade* 3, 1, 34, in Id., *Luce del Tabor. Difesa dei Santi Esicasti*, 653.

⁹⁴ Cf. N. Russel, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press 2009, 169-177.

⁹⁵ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei Santi Esicasti*, 695 (*Triade* 3, 2, 12).

cogliere proprio a partire da questo limite la dimensione principale da cui riusciamo a scorgere il trascendente (uno-vero-buono/bello) che ci raggiunge nella forma del sublime. Per Palamas l'energia divina è increata e attraverso di essa tutti i cristiani diventano partecipi della natura divina.⁹⁶ Questa partecipazione necessita la trasfigurazione delle facoltà naturali.

Con la divinizzazione è la stessa grazia divina, infinita ed increata, che *diventa realmente nostra*. L'uomo, dice: «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura». Si tratta di una grazia deificante (*charis theopoiou*) increata (*aktistos*). I doni che ci fanno un solo corpo – il Corpo di Cristo – ed un solo Spirito con il Signore non possono essere creati. «Quelli che partecipano alle energie e agiscono in comunione con esse, Dio li fa per grazia degli dei senza inizio e senza fine». Essere “increati” ed “eterni” attraverso la grazia non significa, per Palamas, che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che viene trasformato in un modo di essere differente e che si acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale dell'uomo. Questo stato è la natura divina. In ultima analisi, quando Palamas parla di grazia increata, dell'uomo che per grazia diventa veramente consustanziale con Dio, intende dire «che la grazia diventa un bene permanente dell'uomo deificato, contempla Dio all'interno di se stesso [...]. La grazia così non è distinta da Dio stesso, è la vita divina accordata all'uomo».⁹⁷

Il cardine su cui ruota la difesa dell'esicasmò è la possibilità per l'uomo di pervenire all'ascolto della visione di Dio. Se l'essenza di Dio escludesse la possibilità di considerare in lui ogni energia (in cui Dio è totalmente presente)⁹⁸ avremmo a che fare con una teologia nichilista. Le energie sono increate e imprincipiate ma si distinguono dall'essenza, di modo che Dio si comunica agli uomini nelle sue operazioni restando inaccessibile nella sua essenza. Simbolo di queste energie è la luce increata ($\phi\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \phi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$) a cui l'uomo ha accesso nell'integralità della sua capacità percettivo-razionale che ha come ultimo approdo la visione di Dio ($\theta\epsilon\omicron\pi\tau\acute{\iota}\alpha$).

La conoscenza mistica interpreta l'indicibile distanza tra il mistero di Dio e la possibilità di tradurlo in linguaggio, rendendo possibile all'uomo un

⁹⁶ «Le energie rappresentano il traboccare della natura divina che trascende la sua stessa essenza e indicano un modo di esistenza della Trinità, fuori dalla sua essenza inaccessibile. Le energie si possono considerare sotto due aspetti complementari: infatti, da un lato esse procedono dall'essenza della Trinità eternamente, irraggiando in amore, saggezza, vita, essere, divinità; dall'altro esse sono anche l'atto, la volontà, le pre-determinazioni di Dio che fa “essere” le creature e le fa “essere bene”». P. Scazzoso, *La teologia di san Gregorio Palamas*, Edizioni di Studi teologici ortodossi di S. Gregorio Palamas, Milano 1970, 56.

⁹⁷ Y. Spiteris, *Tra cristificazione e “divinizzazione” in Cristo nella tradizione del cristianesimo orientale*, 118.

⁹⁸ «[...] in Dio l'essenza e l'energia non si identificano anche se egli in ciascuna energia si manifesta tutto per il fatto che l'essenza è indivisibile». Gregorio Palamas, *Triade* 3, 2, 9, in Id., *Luce del Tabor. Difesa dei Santi Esicasti*, 688-691.

accesso diretto alla luce concreta della presenza di Dio reale e al tempo stesso inadeguata ad essere mediata concretamente nel dirsi dell'uomo.

Il discorso teologico comunica il messaggio cristiano secondo le leggi del linguaggio umano e del linguaggio umano assume le insufficienze e le potenzialità. La fede (*fides ex auditu*) ci raggiunge nel limite espressivo delle forme linguistiche che si declinano nei processi culturali e storici.⁹⁹ Sono proprio questi limiti ad essersi frapposti come un ostacolo alla piena comprensione del pensiero di Gregorio Palamas che racchiude in sé elementi imprescindibili per la comprensione dell'antropologia teologica orientale.

Sono proprio questi limiti ad aver, troppo spesso, compromesso la plausibilità della teologia palamita e la possibilità di inquadrare in modo coerente la dottrina delle energie increate. In effetti, su quest'ultimo punto non potranno sfuggire ad una lettura attenta alcune linee di complementarità tra la dottrina di Palamas e quella dell'Aquinate. Secondo Tommaso d'Aquino il Creatore agisce senza mediazioni perché in Dio le sue proprietà ed il suo agire coincidono con la sua essenza (atto d'essere).¹⁰⁰ È proprio su questa misteriosa semplicità che anche Tommaso fonda allo stesso tempo la trascendenza e l'immanenza del Creatore rispetto al mondo.

Questo breve studio su Palamas, della cui non definitività peraltro siamo ben consapevoli, ha come unico fine di contribuire a rendere sempre più fruibile alla Chiesa cattolica la teologia orientale palamita che, consapevoli del suo valore intrinseco anche in campo ecumenico, è stata qui assunta come modello paradigmatico dell'identità dell'Oriente Cristiano.

⁹⁹ «Non c'è conoscenza senza concetti. Una conoscenza aconcettuale e non espressa non è conoscenza umana». F. Conigliaro, *Ermeneutica e Teologia. La struttura linguistica dell'evento-Dio nella storia*, Benedictina Editrice, Roma 1986, 50.

¹⁰⁰ Tommaso d'Aquino, *Quodlib.*, q. IV, a. 2: «[...] in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur».