

# Quaestio 6/2006

Annuario di storia della metafisica  
Annuaire d'histoire de la métaphysique  
Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik  
Yearbook of the History of Metaphysics

© 2006, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

© 2006, Pagina soc. coop., Bari, Italy

Questo volume è stampato con un contributo  
del Consiglio di Amministrazione  
dell'Università degli Studi di Bari

All rights reserved. No part of this  
publication may be reproduced, stored in a  
retrieval system, or transmitted, in any form  
or by any means, electronic, mechanical,  
photocopying, recording, or otherwise,  
without prior permission of the publisher.

ISBN 978-2-503-51980-7

ISSN 1379-2547

D/2007/0095/128

# Quaestio 6/2006

## Agostino e la tradizione agostiniana

Augustin et la tradition augustinienne

Augustinus und die augustinische Tradition

Augustine and the Augustinian Tradition

a cura di

Costantino Esposito e Pasquale Porro



*Direzione*

Costantino Esposito e Pasquale Porro  
Università di Bari

*Comitato Scientifico / Comité Scientifique /  
Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études - Paris) • Werner Beierwaltes (München) • Giulia Belgioioso (Lecce) • Enrico Berti (Padova) • Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études - Paris) • Mario Caimi (Buenos Aires) • Vincent Carraud (Caen) • Mário Santiago de Carvalho (Coimbra) • Jean-François Courtine (Paris IV - Sorbonne) • Kent Emery, Jr. (Notre Dame) • Jorge Gracia (State University of New York - Buffalo) • Miguel Angel Granada (Barcelona) • Dimitri Gutas (Yale) • Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg i.Br.) • Norbert Hinske (Trier) • Ruedi Imbach (Paris IV - Sorbonne) • Ada Lamacchia (Bari) • Alfonso Maierù (Roma «La Sapienza») • Jean-Luc Marion (Paris IV - Sorbonne) • Jean-Marc Narbonne (Laval) • Dominik Perler (Humboldt-Universität - Berlin) • Gregorio Piaia (Padova) • Stefano Poggi (Firenze) • Paolo Ponzio (Bari) • Riccardo Pozzo (Verona) • Giovanni Reale (Università Vita-Salute San Raffaele - Milano) • Jacob Schmutz (Paris IV - Sorbonne) • William Shea (Padova) • Andreas Speer (Köln) • Carlos Steel (Leuven) • Loris Sturlese (Lecce) • Franco Volpi (Padova)

*Redazione*

Anna Arezzo • Marienza Benedetto • Giovanna D'Aniello • Giambattista Formica • Marialucrezia Leone • Marco Lamanna • Vincenzo Lomuscio • Francesca Lunanova • Francesco Marrone • Lucrezia Iris Martone • Stefania Scardicchio • Michele Trizio

Manoscritti e volumi per recensione  
vanno inviati alla Direzione di «Quaestio»:  
Costantino Esposito • Pasquale Porro  
Dipartimento di Scienze Filosofiche - Università di Bari  
Palazzo Ateneo - Piazza Umberto I  
I-70121 - Bari (Italia)  
e-mail: [esposito@filosofia.uniba.it](mailto:esposito@filosofia.uniba.it)  
[porro@filosofia.uniba.it](mailto:porro@filosofia.uniba.it)

*Abbonamenti / Abonnements / Subscriptions*  
Brepols Publishers  
Begijnhof 67 - B-2300 Turnhout (Belgium)  
tel. +32 14 44 80 20 - fax +32 14 42 89 19  
e-mail: [info.publishers@brepols.com](mailto:info.publishers@brepols.com)

## Michele Trizio

### “Un uomo sapiente ed apostolico”. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del *De trinitate*

In un articolo del 1986, uno dei padri della moderna storiografia teologica ortodossa, John Meyendorff, si esprimeva a questo proposito in relazione all'influsso della tradizione teologica latina su quella bizantina, in particolare in relazione ad Agostino:

«No real attempt was made, until the second half of the fourteenth century, by any Greek theologians to get acquainted with the real substance of Latin theology and Latin intellectual methods. The Greek translation of Augustine's *De Trinitate* by Maximus Planudes (d. 1310) remained the work of an isolated humanist, whose work was hardly ever used by Byzantine theologians»<sup>1</sup>.

Questo giudizio appare per certi versi condivisibile. Se è vero che la pratica della traduzione è uno dei momenti fondamentali per il fenomeno della ricezione di testi provenienti da tradizioni linguisticamente diverse, non vi è dubbio che la traduzione del *De trinitate* di Agostino redatta da Massimo Planude nel XIII secolo (attorno al 1281) costituisce un momento decisivo per quel che riguarda il complesso fenomeno della ricezione della teologia latina a Bisanzio, per quanto essa sia stata redatta quasi nove secoli dopo la morte del vescovo di Ippona. Molto più discutibile appare invece la seconda parte del giudizio di Meyendorff, ossia l'idea che anche dopo la tra-

<sup>1</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *The Mediterranean World in the Thirteenth Century, Theology: East and West*, in *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers, Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, A.D. Caratzas, New Rochelle, N.Y. 1986, pp. 669-682; p. 673. Sulla ricezione di Agostino nella tradizione cristiano-ortodossa moderna e contemporanea, si veda M. JUGIE, *Saint Augustine dans la littérature théologique de l'Église russe*, «Échos d'Orient», 19 (1930), pp. 388-395; A. NICHOLS, *The Reception of St. Augustine and His Work in the Byzantine-Slav Tradition*, «Angelicum», 64 (1987), pp. 437-452; H.M. BIEDERMANN, *Augustinus in der neueren griechischen Theologie*, in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis, Festgabe für C.P. Mayer zum 60. Geburtstag*, Augustinus Verl. Würzburg 1989, pp. 609-643. Si coglie l'occasione per ringraziare il Dr. J.A. Demetrakopoulos per la preziosa consulenza fornitami per la stesura di questo articolo.

duzione planudea quel poco che dell'intera produzione di Agostino poteva filtrare dal *De trinitate* non avrebbe avuto alcuna influenza sui teologi bizantini del XIV secolo. Basterebbe prendere in considerazione l'elevato numero di manoscritti censiti dagli editori moderni della versione planudea del *De trinitate* per comprendere quanto simili giudizi siano da considerarsi per lo meno azzardati<sup>2</sup>. Al dato di fatto tutt'altro che irrilevante costituito dalla natura consistente della tradizione manoscritta, sono poi da aggiungere quegli studi che particolarmente negli ultimi anni hanno contribuito a ricostruire un quadro della ricezione degli scritti di Agostino a Bisanzio, particolarmente a partire dalla fine del XIII secolo, ricco di elementi di interesse.

Quello di Meyendorff è un giudizio che su diversi livelli e da diverse prospettive sembra essere il più diffuso giudizio storico sul fenomeno della ricezione della teologia latina a Bisanzio, e in particolare sulla ricezione dei testi di Agostino. Un simile giudizio lo si ritrova nel fondamentale, ma ormai datato, testo di Tatakis, *La philosophie byzantine*<sup>3</sup> e in testi più recenti che da Tatakis sembrano dipendere, come un manuale redatto da Zographides in cui l'autore ripropone il tradizionale stereotipo di una Bisanzio sostanzialmente chiusa all'Occidente<sup>4</sup>. Nel caso specifico di Agostino, il dibattito teologico contemporaneo sembra essere stato segnato per la maggior parte dalla tendenza ad escludere che Agostino abbia avuto una qualche influenza di rilievo su uno o più autori, indipendentemente dallo studio dei testi e delle eventuali testimonianze patristiche e soprattutto post-patristiche. In questo senso, anche quei pensatori bizantini che sembrano comunque annoverare Agostino tra i Padri della Chiesa, lo avrebbero fatto senza avere una conoscenza diretta dei testi del vescovo di Ippona, e comunque senza che mai uno o più aspetti della teologia agostiniana abbiano

<sup>2</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *ΠΕΡΙ ΤΡΙΑΔΟΣ ΒΙΒΛΙΑ ΜΕΝΤΕΚΑΙΔΕΚΑ ἄπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετένεγκε ΜΑΧΙΜΟΣ ΠΛΑΝΟΥΔΕΣ*. ΕΙΣΑΓΟΓΗ, ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ, ΓΛΩΣΣΑΡΙΟ ΕΚΔ. Μ. ΠΑΠΑΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ/Ι. ΤΖΑΒΑΡΗ/G. RIGOTTI, The Academy of Athens, Athens 1995 («Akadimia Athinon. Vivliothiki A. Manousi», 3), LXXX-LXXXIV (da ora solo *Περί Τριάδος*).

<sup>3</sup> Cf. B.N. TATAKIS, *La philosophie byzantine* (Fascicule supplémentaire N° II, in É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*), PUF, Paris 1949, 1959 (II ed.), pp. 231; 312-313.

<sup>4</sup> Cf. G. ZOGRAPHIDES, (*Ἡ Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Μετάφραση Ε. Καλπουρτζῆ. Ἐποπτεία καὶ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση* Α.Γ. Μπενάκης, «Hellenic Open University, Patra, 2000, pp. 309-312. Per una breve discussione della posizione di Zographides, si veda J.A. DEMETRACOPOULOS, *Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' Summa Contra Gentiles and Summa theologiae*, «Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur», 12 (2006), pp. 276-341, in part. p. 277, nota 5.

influenzato in maniera profonda il loro pensiero<sup>5</sup>. Agostino, anzi, diviene all'interno di questa prospettiva un termine antitetico cui contrapporre la tradizione ortodossa *en bloc*. Da un lato, questa attitudine nei confronti della teologia latina sembra fondarsi su di un'identificazione surrettizia tra quest'ultima e, in maniera indiscriminata, la tradizione agostiniana e il tomismo; dall'altro le stesse categorie storiografiche impiegate per pensare questa contrapposizione, esistenzialismo contro essenzialismo, esistenzialismo (di cui il massimo rappresentante sarebbe il teologo del XIV secolo Gregorio Palamas) contro nominalismo o occamismo (categoria entro cui vengono annoverati gli oppositori della teologia palamita), sembrano essere di fatto mutate da una certa storiografia occidentale che in Gilson e nel moderno neotomismo propriamente detto hanno avuto il proprio punto di riferimento primario<sup>6</sup>.

Che tra le tradizioni del cristianesimo orientale ed occidentale vi siano differenze spesso irriducibili, innanzitutto da un punto di vista linguistico-terminologico, questo è fuori di dubbio. Tuttavia, nonostante il contributo rilevante apportato proprio da coloro che, come lo stesso Meyendorff, tendono maggiormente ad enfatizzare l'elemento di irriducibile differenza tra le due tradizioni, spesso proprio in relazione alla questione dell'influsso della teologia latina a Bisanzio (e in particolare del possibile influsso di fonti agostiniane) occorre rilevare come talvolta alcuni elementi del dibattito teologico contemporaneo siano stati proiettati in maniera indiscriminata sulla ricostruzione del fenomeno storico della trasmissione e ricezione dei testi teologici latini a Bisanzio. Una prova di questa tendenza è costituita, ad esempio, dalla lettura che è stata spesso data di uno dei più travagliati momenti della storia intellettuale di Bisanzio, ossia la controversia esicastica.

<sup>5</sup> Cf. ad esempio J. ROMANIDES, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, «Greek Orthodox Theological Review», 6 (1960/1961), pp. 185-205, in part. pp. 192-194.

<sup>6</sup> Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Éd. du Cerf, Paris 1944, pp. 74ss.; J. MEYENDORFF, *Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle: Barlaam le Calabrais*, in *L'Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à Dom Lamabert Beauduin*, II, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1955, pp. 47-64; ID., *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV<sup>e</sup> siècle*, «Nouvelle Revue Theologique», 79 (1957), pp. 905-914; ID., *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Seuil, Paris 1959 [«Patristica Sorbonensia», 3], pp. 281ss.; M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Éd. du Cerf, Paris 1970, pp. 232ss.; M. AGHIORGOUSSIS, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God*, «The Greek Orthodox Theological Review», 23 (1978), 15-41; C.N. TSIRPANLIS, *Byzantine Humanism and Hesychasm in the Thirteenth Century: Synthesis or Antithesis, reformation or Revolution*, «The Patristic and Byzantine Review», 12 (1993), pp. 13-23, p. 19; S. YANGAZOGLU, *Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of St. Gregory Palamas*, «The Greek Orthodox Theological Review», 41 (1996), pp. 1-18.

In particolare, si è voluto interpretare i violenti dibattiti teologici che indubbiamente segnano in maniera profonda la storia intellettuale e anche politica del XIV secolo bizantino nei termini di uno scontro tra filolatini e difensori dell'ortodossia<sup>7</sup>.

Ricostruiremo in seguito alcuni dettagli di questa vicenda. Per il momento, sarà sufficiente ricordare come sia stato oramai accertato come, almeno nelle sue fasi iniziali, l'apporto di fonti latine nell'ambito di questa controversia sia stato praticamente nullo, nella misura in cui il fulcro della disputa sembrerebbe invece vertere su di una questione di metodologia in relazione alla natura del discorso teologico, relativamente alla possibilità che esso possa costituirsi come dimostrativo nel senso aristotelico del termine<sup>8</sup>. Evidenziare, fino a difendere, l'elemento di differenza irriducibile tra teologia latina e tradizione ortodossa è spesso diventato il punto di partenza irrinunciabile della ricostruzione storica, più importante ancora dello studio della letteratura primaria. Questo approccio ha spesso generato inconvenienti per lo sviluppo degli studi relativi a questi fenomeni intellettuali, specie perché, come si è appena ricordato, l'analisi delle fonti primarie veniva in questo modo ad essere vincolata alla dimostrazione di quello che era lo stesso assunto storiografico di partenza, ossia l'irriducibilità tra la tradizione teologica ortodossa e quella cattolico-latina. In questo senso, per citare un caso forse eclatante, non è un caso che la scoperta, avvenuta negli anni '50, dell'influenza rilevante sulla polemistica antilatina del XIV secolo degli scritti antilatini di un autore come Barlaam Calabro tradizionalmente considerato filolatino<sup>9</sup>, sia di fatto caduta nel vuoto senza minimamente intaccare quello che era lo schema interpretativo consolidato da una certa storiografia teologica di matrice ortodossa, che pure era stata capace, per esempio con Meyendorff, di produrre studi qualitativamente validi, aldilà della condivisibilità o meno dei risultati da essa raggiunti.

Come si è già ricordato, è indubbio che la traduzione planudea del *De trinitate* costituisca in quanto tale un momento più che decisivo nel fenomeno della ricezione degli scritti agostiniani nel mondo bizantino. Nondimeno,

<sup>7</sup> Occorre riconoscere che, ad esempio, almeno Meyendorff non sembrerebbe rientrare interamente in questo schema. Cf. J. MEYENDORFF, *Les débuts de la controverse hésychaste*, «Byzantion», 23 (1953), pp. 87-120, in part. pp. 90ss.

<sup>8</sup> Cf. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit und die theologische Methodik in der späbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh)*, seine systemtischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, C.H. Beck, München 1977 [«Byzantinisches Archiv», 15], pp. 124-230.

<sup>9</sup> Cf. G. SCHIRÒ, *Il paradosso di Nilo Cabasila*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», 9 (1957) [«Silloge bizantina in onore di Giovanni Mercati»], pp. 362-388.

non ci si può astenere dal formulare alcune considerazioni relative al modo in cui, a diverse riprese e in diversi contesti, i teologi bizantini hanno maturato la propria attitudine nei confronti della figura di Agostino. Anche qui urge operare alcune precisazioni. Gli imponenti studi di Altaner hanno mostrato come la conoscenza di Agostino di cui il mondo greco-bizantino godeva era scarsa e quasi sempre di seconda mano<sup>10</sup>. A questo proposito è stato anche segnalato, ad esempio, come lo stesso tentativo da parte di Agostino di esercitare una forma di influenza intellettuale sul versante greco dell'antipelagianesimo non abbia conseguito grossi risultati, almeno in via immediata<sup>11</sup>. In realtà anche le possibili citazioni di testi agostiniani in florilegia e in alcuni atti sinodali non sono in numero esiguo. Tuttavia, da queste testimonianze non sarebbe deducibile alcuna forma di approfondito e rilevante interesse da parte del mondo greco-bizantino per gli scritti di Agostino. Lo stesso Altaner presenta i risultati della propria ricerca in questo termini:

«Damit haben meine Untersuchungen den Beweis erbracht und es offenkundig gemacht, wie erschreckend groß die geistige Abschließung des sprachverschiedenen Ostens vom lateinischen Westen gewesen ist. Kein griechischer Theologe oder Hierarch hatte in der Zeit vom fünften bis zum neunten Jahrhundert eine auch nur den bescheidensten Ansprüchen genügende Kenntnis von den Schriften und der Theologie des großen Augustinus. Wenn irgendwo im Schrifttum der griechischen Kirche der Name des größten abendländischen Theologen erwähnt wird oder ein Zitat aus seinen Schriften uns begegnet, so hat diese Erwähnung in keinem Fall etwas mit einem ernst zu nehmenden Studium der Werke des Bischofs von Hippo zu tun»<sup>12</sup>.

Nonostante la conoscenza diretta degli scritti di Agostino fosse ridottissima, non è secondario la circostanza per la quale il suo nome si trovi sempre nei *florilegia* a supporto delle sanzioni conciliari e in fonti storiche come

<sup>10</sup> Cf. B. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, in ID., *Kleine Patristische Schriften*, Akademie Verl., Berlin 1976, pp. 75-98; ID., *Augustinus und die griechischen Patristik*, «Revue Bénédictine», 62 (1952), pp. 201-213;

<sup>11</sup> Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius: die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Hiersemann, Stuttgart 1975, pp. 46-87, 134-146, 209-238; ID., *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius*, in C. MAYER/K.H. CHELIUS, *Internationales Symposium über den Stand der Augustinusforschung (1987)*, Augustinus Verl., Würzburg 1989, pp. 189-217; G.J.M. BARTELINK, *Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres*, J. DEN BOEFT/J. VAN OORT (hrsg.), *Augustiniana Traiectina*, Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986, Études agustinienne, Paris 1987, pp. 9-24; J. LÖSSL, *Augustine in Byzantium*, «Journal for Ecclesiastical Studies», 51/2 (2000), pp. 267-295, in particolare pp. 267-273.

<sup>12</sup> Cf. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche* cit., p. 98.

autorità ecclesiastica non inferiore in rango ai Padri greci. Una piccola controprova di ciò, che mi sembra Altaner non abbia analizzato, è costituita dall'anonimo *Chronicon Paschale*, anche noto come *Chronicum Alexandrinum* o *Constantinopolitanum* o come *Fasti Siculi*. L'autore, che probabilmente scrive al tempo del regno di Eraclio (610-641), dedica una lunga sezione della propria opera alla genesi del nestorianesimo ed alle travagliate vicende che ne seguirono. All'interno si trova una sorta di spaccato. L'autore, dichiarando la propria volontà di evitare imprecisioni, ritiene necessario ricordare anche quanto scritto da Agostino, vescovo in Africa (ἐπισκόπου ἐν Ἀφρικῇ γενομένου), a papa Bonifacio I a proposito dell'avvento dell'eresia donatista e dei problemi sorti a seguito dell'elezione di Ceciliano a vescovo di Cartagine. Sembra che l'anonimo autore si limiti a riferirsi alla volontà da parte di Agostino di impedire lo scisma donatista<sup>13</sup>. Il riferimento dovrebbe essere all'*Epistola* 185, indirizzata appunto a Bonifacio, in cui lo stesso Agostino sembra legittimare l'intervento del potere civile, nella forma della legislazione antidonatista, al fine di preservare l'unità della Chiesa<sup>14</sup>. L'autore non mostra alcuna conoscenza diretta degli scritti di Agostino; al contrario, le informazioni rinvenibili nel *Chronicon* sembrano analoghe ad un passo dell'*Edictum recta fidei* di Giustiniano<sup>15</sup>.

L'esempio maggiormente rilevante di questa comprensione della figura di Agostino, sostanzialmente indipendente da una lettura diretta delle opere del vescovo di Ippona, è senza dubbio costituito da Fozio. Come già evidenziato da Altaner<sup>16</sup>, nella *Bibliotheca* Fozio ricorda le vicende relative al sinodo di Diospoli (415), menzionando un'opera di Agostino che egli cita come ἐν τοῖς πρὸς Ἀὐρήλιον τὸν Καρταγένης πάππαν διέξεισι<sup>17</sup>. Fozio si riferisce al *De gestis Pelagii* di Agostino, per quanto lo stesso Altaner ricono-

<sup>13</sup> *Chronicon Paschale*, 681,12-19, ed. L. DINDORF, *Chronicon Paschale*, vol I, Weber, Bonn 1832 [«Corpus scriptorum historiae Byzantinae»]: ἵνα δὲ μηδὲν τῆς ἀκριβείας παραλείψωμεν, ἀναγκαῖον ἐνομίσαμεν μνησθῆναι καὶ τῶν γραφέντων παρὰ Ἀὐγουστίνου τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης ἐπισκόπου ἐν Ἀφρικῇ γενομένου. ζήτησεως γὰρ τινος περὶ Καικιλιανοῦ μετὰ θάνατον αὐτοῦ κινήσεις, ὡς τῆς ἐκκλησιαστικῆς παρατραπέντος παραδόσεως, καὶ τινῶν τούτου χάριν χωρισάντων ἑαυτοὺς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, γράφει πρὸς Βονιφάτιον ὁ αὐτὸς τῆς ὁσίας μνήμης Ἀὐγουστίνος ὡς οὐκ ἔδει τινὰς διὰ τοῦτο χωρῆσαι ἑαυτοὺς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

<sup>14</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *Ep.* 185, II,7, (*De correctione donatistarum liber*), PL 33.

<sup>15</sup> FLAVIUS JUSTINIANUS, *Edictum recta fidei*, 166,27ss., ed. R. ALBERTELLA/M. AMELOTTI/L. MIGLIARDI (post E. SCHWARTZ), *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, Giuffrè, Milano 1973 (II ed.) [«Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia», 2].

<sup>16</sup> Cf. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche* cit., pp. 74-75.

<sup>17</sup> PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 54,15a2-3, ed. R. HENRY post I. BEKKER, *Photius. Bibliothèque*, I, Les Belles Lettres, Paris 1959, p. 43.

sca le difficoltà legate alla ricostruzione del canale attraverso cui Fozio avrebbe avuto accesso ad un'eventuale versione greca dell'opera agostiniana in questione<sup>18</sup>. Lo stesso Fozio aveva poco prima ricordato come l'eresia di Pelagio e Celestio fosse stata discussa e confutata in Africa da Agostino e Aurelio, per poi essere condannata in numerosi altri sinodi<sup>19</sup>. Il semi-pelagianesimo sembra essere l'oggetto della prosecuzione della narrazione di Fozio, nella misura in cui egli, subito dopo aver ricordato l'impegno di Agostino in Africa, cita il caso di coloro i quali non avrebbero accettato la dottrina agostiniana come ortodossa. A questo proposito, Fozio ricorda per due volte la difesa postuma di Agostino da parte di papa Celestino. Viene esplicitamente ricordata dall'autore della *Bibliotheca* la circostanza per la quale Celestino I avrebbe inviato un'enciclica ai vescovi della Gallia per rimarcare come Agostino sarebbe stato sempre in linea con l'ortodossia<sup>20</sup>.

Da menzionare anche la circostanza per la quale Fozio, nella propria *De Spiritu Sancti mystagogiae*, sembra letteralmente accusare i Latini di volere impiegare in maniera erronea fonti patristiche latine come Agostino, Ambrogio e Gerolamo a supporto della tesi filioquista, la qual cosa testimonierebbe come, al di là dell'effettiva conoscenza diretta ed approfondita delle fonti agostiniane, Agostino godesse comunque di una certa reputazione positiva, a discapito dell'abuso fattone dai teologi latini contemporanei di Fozio<sup>21</sup>. Simili formulazioni in cui ritroviamo il nome di Agostino assieme ai nomi di altri autori latini, consistenti appunto solo in una sequenza di nomi che non lascia trasparire una forma di conoscenza diretta degli autori menzionati, sembrano ricorrere anche in altri casi di polemica teologica bizantina, nonostante si tratti già di testimonianze legate alle trattative unionistiche con la Chiesa romana che segneranno gli ultimi quattro secoli della vita dell'impero Bizantino, e che dunque avrebbero necessitato di una conoscenza maggiormente dettagliata delle fonti che i Latini adducevano a

<sup>18</sup> Cf. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche* cit., p. 75.

<sup>19</sup> PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod.54,14b22-27 (ed. HENRY/BEKKER), p. 43: Αὕτη μέντοι ἡ Πελαγίανη ἦτοι Κελεστιανὴ αἵρεσις ἠκμασεν ἐν τῇ ἀνατολῇ, διεδόθη δὲ καὶ ἐν τῇ δύσει. καὶ ἐν μὲν τῇ Καρταγένῃ τῆς Ἀφρικῆς διηλέγθη καὶ ἐφωράθη ὑπὸ τε Αὐρηλίου καὶ Αὐγουστίνου, ἀπεκηρύχθη δὲ διαφόροις συνόδοις.

<sup>20</sup> PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod.53,14a,23-321 (ed. HENRY/BEKKER), p. 41; cod.54,15a4-7 (ed. HENRY/BEKKER), p. 43: Μετὰ μέντοι γε θάνατον τοῦ ἐν ἀγίοις Αὐγουστίνου ἠρξάντο τινες τῶν ἐν τῷ κλήρῳ τὸ μὲν δυσσεβὲς κρατύνειν δόγμα, κακῶς δὲ λέγειν Αὐγουστίνον καὶ διασύρειν ὡς ἀναίρεσιν τοῦ ἀντεξουσίου εἰσηγησάμενον· ἀλλὰ καὶ Κελεστίνος ὁ Ῥώμης ὑπὲρ τε τοῦ θεοῦ ἀνδρὸς καὶ κατὰ τῶν ἀνακινούντων τὴν αἵρεσιν τοῖς ἐγγχωρίοις γράφων ἐπισκόποις τὴν κινουμένην πλάνην ἔστησε.

<sup>21</sup> PHOTIUS, *De Spiritu sancti mystagogiae*, PG 102, 344C; 349BC. Cf. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche* cit., pp. 95-96.

sostegno del *Filioque*. Il caso di Eustrazio di Nicea sembra in questo senso emblematico. In uno dei suoi scritti anti-latini, egli si limita a menzionare i nomi di Agostino, Ambrogio e Ippolito come fonti degli argomenti addotti dalla delegazione latina guidata, in quel caso, da Pietro Grossolano<sup>22</sup>. Tuttavia, nulla lascia pensare che Eustrazio abbia realmente letto e conosciuto queste fonti. Al contrario, sembra più che probabile che la conoscenza delle argomentazioni latine fosse mutuata se non dagli scritti dello stesso Fozio, dalle *reportationes* che gli stessi delegati latini dovevano aver fornito alla delegazione greca per facilitare la comprensione della posizione latina sul *Filioque*.

### 1. La traduzione planudea del *De trinitate*

Il caso di Massimo Planude appare in parte analogo a quello di numerosi altri intellettuali bizantini i quali, pur avendo lasciato un consistente numero di testimonianze e scritti, restano ancora avvolti da mistero relativamente ad alcuni importanti aspetti della loro attività. La mole degli studi condotti dal Planude, il numero degli scritti testimonianti il suo interesse erudito per gli studi classici, sembrerebbe di per sé contribuire in maniera decisiva all'inquadramento di questa figura vissuta tra la seconda metà del XIII secolo e l'inizio del XIV. Eppure, e questo appare un primo elemento complesso da decifrare, egli appare per lo più ignorato dai principali storici dell'epoca. Se Niceforo Gregoras, nella sua *Historia Romana*, sembra ignorarlo, Pachimere riporta solo marginalmente la sua partecipazione, al fianco dell' ὀρθανοτρόφος Leone Vardales, ad una missione diplomatica presso la Repubblica veneziana su mandato dell'imperatore Andronico II (†1332), il cui esito fu peraltro fallimentare<sup>23</sup>. Lo stesso *corpus* di epistole lasciatoci

<sup>22</sup> EUSRATIUS, *Λόγος πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, κατασκευάζων ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται*, 67,8-12, ed. A. DEMETRAKOPOULOS, *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη*, vol. 1., Leipzig 1866, repr. Olms, Hildesheim 1965, pp. 47-71.

<sup>23</sup> GEORGIUS PACHYMERES, *Συγγραφικαὶ ἱστορίαι (libri VII de Andronico Palaeologo)*, ed. I. Bekker, *Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, vol. 2, Bonn 1835 [«Corpus scriptorum historiae Byzantinae», 27/2], pp. 237ss. (in part. p. 243,9ss.) Documentazione relativa alla suddetta ambasceria: F. DÖLGER, *Regesten der kaiserkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 4 Teil (Regesten von 1282-1341), Oldenbourg, München 1960, n. 2197, p. 26; A.E. LAIOU, *Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1972 [«Harvard Historical Studies», 88], pp. 105-106; D.M. NICOL, *Byzantium and Venice. A Study in the Diplomatic and Cultural relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 218; G.F.L. TAFEL/G.M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und*

dal Planude<sup>24</sup>, a discapito della sua mole, sembrerebbe lasciare molti aspetti della vita e dell'opera di questo intellettuale bizantino ancora indelineati. Quell'intricato sistema di rimandi a codici e registri linguistico-retorici condivisi da mittente e destinatario, mirabilmente descritto da Ševcenko in un articolo dedicato all'epistolario di un altro grande intellettuale come Nicola Cabasila<sup>25</sup>, o semplicemente la circostanza per la quale il mittente omette particolari essenziali per la nostra comprensione del testo e del contesto dell'epistola, e che evidentemente tanto il mittente quanto il destinatario dovevano ritenere scontati, sembrano lasciare irrisolti anche nel caso del Planude numerosi interrogativi sulla natura e sull'ambito della sua attività intellettuale.

### 1.1. L'attività del Planude filologo e traduttore

Nonostante le difficoltà relative alla ricostruzione della personalità e dell'attività del Planude, dalla corrispondenza lasciataci da quest'ultimo emergono, seppur in maniera non organica, numerosi elementi utili, ad esempio, alla comprensione della collocazione istituzionale del nostro autore. Intanto, possiamo dedurre che egli doveva godere della stima dell'imperatore Andronico II, per quanto non abbiamo prove che questa fiducia si sia mai concretizzata nel conferimento di una carica in seno all'apparato burocratico-amministrativo imperiale<sup>26</sup>. È sicuramente però nell'ambito della sistema dell'educazione superiore che la figura del Planude trova contorni maggiormente delineati. Dalla sua corrispondenza emergono, ancora in maniera non organica, spaccati dell'attività di insegnamento del nostro autore, in tutto e per tutto paragonabili a quelli che emergono dalle analoghe testimonianze di un'altra grande figura come Michele Psello, brillantemente studiate dal Lemerle<sup>27</sup>. Come nel caso di Psello, le informazioni relative al-

*Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien 1856, III, no. 387, pp. 373-374 [«Fontes Rerum Austriacarum, Diplomataria et Acta», XIV].

<sup>24</sup> M. TREU (ed.), *Maximi monachi Planudis Epistulae*, Breslau 1890; P.L.M. LEONE (ed.), *Maximi monachi Planudis Epistulae*, Hakkert, Amsterdam 1991 [«Classical and Byzantine Monographs», 18].

<sup>25</sup> Cf. I. ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment of Late Byzantine Literary Texts*, «Byzantinische Zeitschrift», 47 (1954), pp. 49-59.

<sup>26</sup> Si vedano, ad esempio, le *Epp.* I, XI, XIX (ed. LEONE).

<sup>27</sup> Si vedano, ad esempio, le *Epp.*, VIII, XVIII, XXIII, XXX, XXXIX, XL, XLII, LXIX, XCVIII, XCIX (ed. LEONE). Per le analoghe testimonianze rinvenibili in Psello, cf. P. LEMERLE, *Cinq. Études sur le XI<sup>e</sup> siècle byzantin*, CNRS, Paris 1977, pp. 195-248.

l'attività didattica del Planude lasciano, in virtù appunto della loro disorganicità, numerosi interrogativi aperti. Non possiamo determinare quale fosse l'ordinamento interno della struttura preposta alla formazione intellettuale, che Massimo definisce καθολικὸν Μουσεῖον, in cui questi doveva ricoprire un ruolo di prima responsabilità, né tantomeno il suo grado di autonomia amministrativa e il rapporto della scuola con l'autorità imperiale e con quella patriarcale. Si può supporre che la funzione della scuola in cui Massimo Planude doveva insegnare fosse quella, al pari di altre strutture, di formare ed educare in maniera adeguata i futuri ranghi dell'apparato burocratico-amministrativo dell'impero<sup>28</sup>. In questo senso, la scuola del Planude doveva essere una vera e propria fucina di futuri burocrati. In alcuni casi conosciamo i nomi e le mansioni svolte da ex allievi del Planude. Era allievo di Massimo un certo Andronico Zarides, grande proprietario terriero che nelle proprie lettere sfoggia grande erudizione, specialmente in grammatica e retorica<sup>29</sup>. Sempre dalle lettere di Zarides emerge la figura di Giovanni Zaccaria, medico e filosofo<sup>30</sup>. La *Ep.* XVIII del Planude parla esplicitamente dei brillanti progressi effettuati dal nipote del destinatario, tale Niceforo, vescovo di Creta<sup>31</sup>. Il discente in questione altri non è se non Manuele Moscopulo, il quale oltre ad essere più che noto per i suoi studi classici eruditi<sup>32</sup>, è noto per essersi per primo confrontato con la teologia di Tommaso d'Aquino, ὅτε διελέχτε μετὰ Λατίνου, ossia a seguito di una discus-

<sup>28</sup> Infatti, dalla *Ep.* XL (ed. LEONE) deduciamo che il δεσπότης Angelo Comneno doveva aver affidato al Planude proprio figlio, cosa che doveva aver fatto anche un prefetto dell'Asia Minore, Alessio Filantropeno, *Ep.* XCIX (ed. LEONE), cui Planude indirizza 29 lettere.

<sup>29</sup> Il legame con il Planude sembrerebbe emergere da due lettere dello stesso Zarides; ANDRONICUS ZARIDES, *Epp.* 22 e 24, ed. S. LINDSTAM, *Georgii Lacapeni et Andronici Zaridae Epistulae XXXII cum Epimerismis Lacapeni* [«Collectio Scriptorum veterum Uppsaliensis»], Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1924.

<sup>30</sup> ANDRONICUS ZARIDES, *Epp.* 10,7-10; 24,15ss. (ed. LINDSTAM).

<sup>31</sup> *Ep.* 18,30-35 (ed. LEONE).

<sup>32</sup> Cfr., ad esempio, S. LINDSTAM, *Die Philostratoskommentare und die Moschopulos-Sylloga*, «Göteborgs Högskolas Årsskrift» 31/2 (1925), pp. 173-184; C. GAVALLOTTI, *L'edizione teocritea di Moscopulo*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», 62 (1934), pp. 361-363; A. TURYN, *The Manuscript Tradition of the Tragedies of Aeschylus*, Polish Institute of Arts and Sciences in America, New York 1943, pp. 104-105; ID., *The Sophocles Recension of Manuel Moschopulos*, «Transactions of the American Philological Association», 80 (1949), pp. 94-173; ID., *Studies in the Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles*, University of Illinois Press, Urbana (Ill.) 1952, p. 17,23ss.; ID., *The Byzantine Tradition of the Tragedies of Euripides*, University of Illinois Press, Urbana 1957, 53ss.; R. AUBERTON, *Démétrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle*, Belles Lettres, Paris 1949; W. J. W. KOSTER, *De Eustathio, Tzetzta, Moschopulo, Planude Aristophanis commentatoribus*, «Mnemosyne» IV, 7, (1954), p. 155ss.; J.J. KEANEY, *Moschopulea*, «Byzantinische Zeitschrift», 64 (1971) 303-321; ID., *Notes on Moschopulos and Aristophanes-Scholia*, «Mnemosyne», IV, 25 (1972), pp. 123-128.

sione con un latino<sup>33</sup>. Infine, lo stesso Giorgio Lacapeno, destinatario delle lettere di Andronico Zarides edite da Lindstam<sup>34</sup>, sarebbe stato a detta del Wendel un discepolo di Massimo Planude<sup>35</sup>.

Si è supposto che la suddetta scuola fosse sita nel monastero di *Chora*, che vedrà solo pochi anni dopo l'ascesa intellettuale di un personaggio del calibro di Teodoro Metochita<sup>36</sup>. Tuttavia, gli elementi addotti dal Wendel non sembrano contribuire in maniera definitiva, ma solo probabile, all'identificazione della struttura cui la scuola doveva essere annessa<sup>37</sup>.

Il *cursus studiorum* impartito nella scuola, probabilmente basato sullo studio del trivio e del quadrivio, sembrerebbe aver influenzato in maniera rilevante la stessa produzione del Planude<sup>38</sup>. In questo senso, in virtù del dominio esteso delle discipline grammaticali a Bisanzio<sup>39</sup> – Massimo è anche autore di due dialoghi a sfondo grammaticale<sup>40</sup> – proprio a delle esigenze di tipo didattico si potrebbe legare l'attività di fervente editore e commentatore del Planude. Gli *Erga* di Esiodo, la trilogia bizantina di Sofocle e la tetralogia bizantina di Euripide, Arato, Teocrito, sono solo alcuni degli

<sup>33</sup> I.D. POLEMIS., *An Unpublished Anti-Latin Treatise of Manuel Moschopoulos*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», 43 (1993), pp. 251-264.

<sup>34</sup> Cf. nota 29.

<sup>35</sup> Cf. C. WENDEL, “Planudes, Maximus”, in *Paulys Realenzyklopädie*, XX/II (1950), 2202-2254, 2207.

<sup>36</sup> Sulla scuola sita nel monastero di Chora e sulla sua importanza per la storia intellettuale della Bisanzio del XIV secolo, cf. I. ŠEVČENKO, *Théodore Méthochites, the Chora and the Intellectual Trends of his Time*, in P.A. UNDERWOOD/O. DEMUS/S. DER NERSESSIAN (ed), *The Kariye Djami, IV. Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background*, Routledge and Kegan Paul, London 1975, pp. 19-71.

<sup>37</sup> Cf. C. WENDEL, *Planudea*, «Byzantinische Zeitschrift», 40 (1940), pp. 418-426, in part. pp. 406-410. Forse la testimonianza del Planude in cui maggiormente sembrerebbe emergere l'ipotesi del monastero di Chora come sede della scuola diretta dallo stesso Planude è costituita dalla *Ep. LXX* (ed. LEONE).

<sup>38</sup> Cf. N.G. WILSON, *Filologi bizantini*, Napoli 1990, p. 52.

<sup>39</sup> Cf. A.P. KAZDHAN, *La produzione intellettuale a Bisanzio. Libri e Scrittori in una società colta*, Liguori Napoli 1983, p. 60ss.

<sup>40</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Dialogus de grammatica*, ed. L. BACHMANN, *Maximi Planudae Dialogus Perì γραμματικῆς ineditus*, Leipzig 1828 [«Anecdota Graeca», 2] (repr. Olms, Hildesheim 1965), 2-101; ID., *Dialogus de verborum constructione*, ed. L. Bachmann, Leipzig 1828 [«Anecdota Graeca» 2] (repr. Hildesheim 1965), 105-166. Cf. F. MURRU, *Alcune questioni sul vocativo e sull'ipotizzata teoria localistica di Massimo Planude*, «Paideia» 33 (1978), pp. 27-33; D. DONNET, *Théodore de Gaza, Introduction à la grammaire, livre IV. A la recherche des sources byzantines*, «Byzantion», 49 (1979), pp. 133-155; J. LALLOT, *La description des temps du verbe chez trois grammairiens grecs (Apollonius, Stephanos, Planude)*, *Etudes sur les grammairiens grecs*, «Histoire, Epistémologie et Langage», 7/1 (1985), pp. 47-81; D.L. BLANK, *Apollonius and Maximus on the order and meaning of the oblique case*, «Historiographia Linguistica», 13,2/3 (1986), pp. 240-257; R.H., ROBINS, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, Mouton De Gruyter, Berlin-New York [«Trends in Linguistics. Studies and Monographs», 70].

autori da Massimo editi e commentati; da ricordare anche le edizioni e i commenti a Tucidee, Plutarco, Filostrato, Euclide, Tolomeo. Il tutto all'interno di un'attività di fervente copista, peraltro ampiamente studiata da esimi studiosi nel corso del XX secolo<sup>41</sup>.

In particolare, nell'ambito di questa esigenza primariamente didattica, occorre registrare, elemento che più ci interessa da vicino, l'attività del Planude in qualità di traduttore di testi latini<sup>42</sup>. Per quanto spesso si sia dibattuto su quanto la conoscenza del latino e i testi frutto dell'attività di traduttore del nostro autore servissero direttamente un proposito pedagogico-educativo in seno alla scuola in cui Massimo doveva insegnare – si pensi al dibattito tra Fuchs e Wendel<sup>43</sup>, a diverso titolo sostenitori della tesi per cui il latino e i testi in latino fossero parte integrante del *cursus studiorum* della scuola di Massimo, e Schmitt<sup>44</sup>, più scettico al riguardo – è difficile pensare che almeno una buona parte di questa attività sia da porre in relazio-

<sup>41</sup> Alla propria attività di copista Massimo fa riferimento in almeno due lettere, le *Epp.* XCV e CVI. Su Massimo Planude copista ed editore, si veda P. MAAS, *Nonniana*, «Byzantinische-neugriechische Jahrbücher», 4 (1923), pp. 267-269; C. GALLAVOTTI, *I codici Planudei di Teocrito*, «Studi italiani di Filologia classica», 9 (1934), pp. 289-292; D.C.C. YOUNG, *On Planudes' edition of Theognis and a neglected apograph of the Anthologia Planudea*, «Parola del Passato», 42 (1955), pp. 197-214; Id., *Planudea*, «Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione dei classici Greci e Latini», 7 (1959), pp. 37-58; R. AUBRETON, *L'archétype de la tradition planudéenne de l'Anthologie grecque*, «Scriptorium», 23 (1969), pp. 69-87; A.Ph. STADTER, *Plutarch, and Pace of Ferrara*, «Italia Medievale e Umanistica», 16 (1973), pp. 137-162; M. MANFREDINI, *La tradizione manoscritta dei Moralia 70-77 di Plutarco*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», 6 (1976), pp. 453-485; W.O. SCHMITT, *Bemerkungen zum Codex Baroccianus 72 fol 306-309. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der von Maximus Planudes ins Griechische übersetzten Dicta Catonis*, «Helikon», 17 (1977), pp. 276-282; L. DE LANNOY, *Une édition de l'Héroïkos de Philostrate par Maxime Planude*, «Rheinisches Museum», 121 (1978), pp. 134-160; A. ALLARD, *L'Ambrosianus Et 157 sup., un manuscrit autographe de Maxime Planude*, «Scriptorium», 33 (1979), pp. 218-234; E. GAMILLSCHEG, *Autoren und Kopisten. Beobachtungen zu Autographen byzantinischer Autoren*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik», 31/2 (1981), pp. 379-394; S. GRANDOLINI, *Nota all'edizione moscopulea dell'Iliade*, «Giornale Italiano di Filologia», 33 (1981), pp. 251-253; A. ALLARD, *Les scolies aux Arithmétiques de Diophante d'Alexandrie dans le Matritensis Bibl. Nat. 4678 et les Vaticani Gr. 191 et 304*, «Byzantion» 53 (1983), pp. 664-760; A. GARZYA, *Planude e il testo dei Moralia*, in I. GALLO/P. LAVEGLIA (ed.), *Sulla tradizione ms. dei Moralia di Plutarco. Atti del Convegno salernitano del 4-5 dicembre 1986*, P. Laveglia, Salerno 1988 [«Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Salerno», 2], pp. 39-54; I. TSAVARI, *Deux nouveaux autographes de Maxime Planude*, «Dodone», (16) 1987, pp. 225-229.

<sup>42</sup> Su questo argomento, si veda W.O. SCHMITT, *Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximus Planudes und die moderne Forschung*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik», 17 (1968), pp. 127-147.

<sup>43</sup> Cf. F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Teubner, Leipzig 1926, pp. 58-61, in part. p. 60; WENDEL, «Planudes, Maximus» cit., 2207.

<sup>44</sup> Cf. SCHMITT, *Lateinische Literatur* cit., pp. 144-145. Merita di essere menzionata anche la tesi di Irmscher, per cui il Planude traduttore sarebbe stato poco sistematico, e per tanto poco rilevante ai fini della ricezione dei testi letterari latini a Bisanzio; cf. J. IRMSCHER, *Ovid in Byzanz*, «Byzantine Studies», 35 (1974), pp. 28-33, p. 31.

ne proprio ad fine didattico, per quanto a questo punto si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che le differenti opere da lui tradotte corrispondessero a diversi livelli del processo formativo, da quello primario a quello superiore. Un intento formativo-pedagogico generale doveva essere stato alla base, per esempio, della traduzione planudea del *Somnium Scipionis*, assieme al commento macrobiano<sup>45</sup>, e del *De consolatione philosophiae*<sup>46</sup>. Assieme alla traduzione del *De consolatione philosophiae*, sono pervenute la traduzione di una *Vita Boethii* e degli *scholia* al *De consolatione*. Un intento formativo specifico, legato all'educazione grammaticale di base, dovevano ricoprire, al contrario, le traduzioni dello pseudo-Donato, noto come anonimo *Ianua*, e la raccolta di massime morali tradita con il nome di *Disticha Catonis*, che Massimo traduce come *Κάτωνος Ῥωμαίου γνώμαι παραινετικάι δίστιχοι*<sup>47</sup>.

Molto più difficile appare invece collocare in un contesto ben preciso, che non sia genericamente quello dell'interesse erudito, la traduzione greca del

<sup>45</sup> MAXIMUS PLANUDES, *M. Tullii Ciceronis somnium Scipionis in Graecum translatum*, ed. A. PAVANO, *Maximus Planudes, M. Tullii Ciceronis somnium Scipionis in Graecum translatum*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1992 [«Bibliotheca Athena», 29]. L'edizione di Pavano segue quella di Gigante del 1958; cf. MAXIMUS PLANUDES, *Ciceronis Somnium Scipionis in Graecum a Maximo Planude translatum*. Cum introd. app. crit. append. ed. M. Gigante, «Parola del Passato», 13 (1958), pp. 173-194. Si veda anche M. GIGANTE, *Massimo Planude interprete di Cicerone*, in *Atti del I Congresso di Studi Ciceroniani*, Centro di Studi Ciceroniani, Roma 1961, A. PAVANO, *Osservazioni sul Somnium Scipionis di Cicerone tradotto in greco da Massimo Planude*, «Sileno» 13 (1987), pp. 175-196; ID., *Caratteri stilistici della traduzione planudea del Somnium Scipionis*, «Sileno» 14 (1988), pp. 157-169; G. SALANITRO, *Sulle opere latine tradotte in greco dal XIII al XV secolo. Nuove prospettive di studio*, «Sileno» 14 (1988), pp. 69-71. Problematica l'attribuzione al Planude, a discapito della sua collocazione sovente in appendice alla traduzione del *Somnium Scipionis*, della *Rhetorica ad Herennium*; cf. S. BERNARDINELLO, *La traduzione greca di Rhetorica ad Herennium III*, 16-24, «Aevum», 47 (1973), pp. 405-406. Secondo Demetracopoulos, Gregorio Palamas doveva essere a conoscenza della versione planudea del *Somnium Scipionis*; cf. J.A. DEMETRACOPOULOS, *Γρηγορίου Παλαμά. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, 1-14. “Περὶ κόσμον”*. *Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια*, «Byzantiaka», 20 (2000), pp. 293-348, in part. p. 326.

<sup>46</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Boethii de philosophiae consolatione in linguam graecam translata*, ed. A. Megas, *Maximos Planudes. Boethii de philosophiae consolatione in linguam graecam translata* [«Λατινο-ἑλληνική Βιβλιοθήκη», 9], Megas, Thessaloniki 1996. L'edizione di Megas rimpiazza quella di E.A. Bétant del 1871; cf. MAXIMUS PLANUDES, ed. E.A. BÉTANT, *Boèce. De la consolation de la philosophie*. Traduction grecque de Maxime Planude publiée pour la première fois dans son entier par E.A. Bétant, Genève 1871 (rist. Hakkert, Amsterdam 1964). Sull'attività del Planude quale traduttore delle opere di Boezio, si veda: M. GALDI, *La traduzione planudea dei carmi di Boezio*, in *Saggi Boeziani*, Pisa 1938; A. PERTUSI, *La fortuna di Boezio a Bisanzio*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire de l'Université libre de Bruxelles», 11 (1951), pp. 301-322; D. CEOLETTA, *Planude traduttore di Boezio*, in L. BARBESI (ed.), *Scritti in onore di Caterina Vassalini*, Fiorini, Verona 1974, pp. 157-164.

<sup>47</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Disticha Catonis in graecum translata*, ed. V. Ortoleva, Ateneo, Roma 1992 [«Bibliotheca Athena», 28]. Si veda al proposito: W.O. SCHMITT, *Bemerkungen zum Codex Ba-*

testo il cui titolo Planude rende come Ὀβιδίου περὶ Μεταμορφώσεων, ossia le *Metamorfosi* di Ovidio<sup>48</sup>. Alla tesi di Wilson<sup>49</sup>, secondo il quale essa risponderebbe all'esigenza di fornire ai suoi discepoli e allievi un repertorio letterario legato all'ambito della mitologia classica, fanno da contraltare le osservazioni della Fisher, secondo la quale l'eleganza stilistica ricercata dal Planude nella traduzione doveva rispondere a qualcosa di più rispetto alla semplice esigenza di garantire una comprensione adeguata del testo e il reperimento di un'altra fonte di mitologia classica<sup>50</sup>. Di Ovidio Planude traduce certamente anche le *Heroides*. Un manoscritto del XV secolo, invece, riporta alcuni estratti di prosa greca, con la presenza anche di versi che rappresentano la traduzione greca di una versione in prosa dell'*Ars amatoria*, degli *Amores* e dei *Remedia amoris*. Alcuni studiosi, in particolare Kenney, tendono con decisione ad attribuire al Planude anche la paternità di questa versione dei *Carmina amatoria* da cui gli estratti del manoscritto prima menzionato (*Neapol.* II C 32) dipenderebbero<sup>51</sup>.

## 1.2. Massimo Planude traduttore di opere teologiche latine: lo status quaestionis

Quel che è certo è che il Planude doveva disporre di una buona conoscenza del latino, cosa che spiegherebbe tanto la sua attività di traduttore attento e fedele al testo, quanto probabilmente la sua partecipazione all'ambasciata bizantina a Venezia. Ovviamente, il problema resta quello di determinare quando e come il Planude abbia appreso la lingua latina. Posto che a quest'ultimo interrogativo appare quasi impossibile rispondere in maniera certa, ci si può limitare a ricordare come l'intensa attività di traduttore di Mas-

*roccianus* 72 fol. 306-309. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der von Maximus Planudes ins Griechische übersetzten Dicta Catonis, «Helikon», 17 (1977), pp. 276-282; I. OPELT, *Pseudo-Cato und Planudes*, «Koinonia», 10 (1986), pp. 175-191; ID., *Massimo Planude traduttore dei cosiddetti "Disticha Catonis"*, «Orpheus», 9 (1988), pp. 282-292; V. ORTOLEVA, *Massimo Planude e i Disticha Catonis*, «Sileno» 15 (1989), pp. 105-136; ID., *La traduzione di Massimo Planude dei Disticha Catonis: dalla divulgazione del latino a Bisanzio alla didassi del greco in Occidente*, «Aufidus», 5/15 (1991), pp. 93-101.

<sup>48</sup> Edizione di riferimento: MAXIMUS PLANUDES, *Publii Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri XV graece versi*, ed. M. ΠΑΠΑΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ/Ι. ΤΖΑΒΑΡΗ, *ΟΒΙΔΙΟΥ ΠΕΡΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΝ*, ὁ μετῆνεγκεν ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα ΜΑΞΙΜΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ Ο ΠΛΑΝΟΥΔΗΣ, Athens 2002.

<sup>49</sup> Cf. WILSON, *Filologi* cit., p. 353ss.

<sup>50</sup> Cf. E.A. FISHER, *Planudes' Greek Translation of Ovid's Metamorphoses*, Garland, New York 1990, p. 104.

<sup>51</sup> Principali studi sulle versioni planudee di Ovidio: E.J. KENNEY, *A Byzantine Version of Ovid*,

simo non sembra collocabile esclusivamente nell'ambito della pratica didattica, pur probabilmente strutturata su diversi livelli e gradi di difficoltà e sull'intera gamma del *cursus studiorum* impartito nella struttura formativa in cui egli doveva operare. A prova di ciò, ossia dell'eterogeneità dei contesti in cui l'attività di traduttore del Planude sembra iscriversi, vi sono la traduzione greca redatta dal Planude dello pseudo-Cipriano *De duodecim abusivis saeculi*, la cui attribuzione al Planude non è tuttavia certa<sup>52</sup>, e soprattutto la traduzione greca del *De trinitate* di Agostino, la cui tradizione bizantina sarà a breve oggetto di indagine; entrambe sembrano rappresentare testimonianze di non facile collocazione all'interno di un contesto unitario ben delineato, sia esso istituzionale o semplicemente intellettuale.

L'edizione critica, la prima a parte un'edizione del capitolo 1 del I libro ad opera di Rackl<sup>53</sup> e dell'edizione di Arcudio (Roma 1670) dei capitoli 17-19 del XV libro inserita nella *Patrologia Graeca*<sup>54</sup>, pubblicata nel 1995 grazie al lavoro di Manolis Papathomopoulos, Isabella Tsavari e Gianpaolo Rigotti rappresenta uno strumento di assoluta importanza per la comprensione della tradizione greca del *De trinitate* agostiniano<sup>55</sup>. Tuttavia, nonostante si abbia finalmente a disposizione un testo attendibile, poche e scarse sono le notizie relative al contesto di questa traduzione. Ad esempio, nel *corpus* delle lettere di Massimo non sono rinvenibili elementi utili al suo collocamento. Anche la datazione non può che essere affidata a mere supposi-

«Hermes», 91 (1963), pp. 213-227; P.E. EASTERLING-E.J. KENNEY (edd.), *Ovidiana graeca. Fragments of a Byzantine Version of Ovid's Amatory Works*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. I (1965), pp. 3-85; C. BESANA, *La traduzione greca medievale dei carmina Amatoria di Ovidio contenuta nel Cod. Neap. gr. II C 32*, «Rivista di Studi bizantini e neoellenici», 2/3 (XII-XIII) (1965-1966), p. 135; E.A. FISHER, *Ovid's Metamorphoses. Planudes and Ausonians*, in G.W. BOWERSOCK/W. BURKET/C.J. PUTNAM (edd.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*, De Gruyter, Berlin 1979, pp. 440-446.

<sup>52</sup> Cf. W.O. SCHMITT, *Pseudo-Cyprianus De duodecim abusivis saeculi in der Überstetzung des Maximus Planudes*, in J. IRMSCHER/P. NAGEL, *Studia Byzantina*, II, Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongress Bukarest 1971, Akademie Verl., Berlin 1973 [«Berliner Byz. Arbeiten», 44], pp. 13-36, in part. pp. 14-16.

<sup>53</sup> Cf. M. RACKL, *Die griechischen Augustinusuebersetzung*, in *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, vol. 1 (Per la storia della teologia e della filosofia), Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1924, pp. 1-38, in part. pp. 12-13. Per molti aspetti lo studio di Rackl, pur datato, rimane un inalienabile punto di partenza per qualsiasi ricerca sulla ricezione greca degli scritti di Agostino. Sullo stesso argomento, si veda anche il più generale E. DEKKERS, *Le traductions grecques des Écrits patristique latins*, «Sacris erudiri», 5 (1953), pp. 193-233.

<sup>54</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Interpretatio nonnullorum capitum S. Augustini ex decimo quinto De trinitate, quae probant Spiritum Sanctum etiam ex Filio procedere*, PG 147, 1113A-1130A.

<sup>55</sup> Cf. nota 2., p. 132.

zioni. Ad ogni modo, sembra difficile pensare che essa sia stata realizzata dopo il 1282, quando la politica antiunionistica di Andronico II, e la relativa violenta reazione anti-latina, avrebbe reso molto problematico il completamento di una simile opera. Se questo è vero, e se è valida l'intuizione del Kugeas<sup>56</sup>, per cui Massimo sarebbe entrato in monastero solo dopo il 1283, si potrebbe con sufficiente attendibilità dedurre che egli possa aver composto la versione greca del *De trinitate* prima del 1281, quasi certamente da laico.

Ovviamente questi pochi elementi non bastano a ricostruire la cornice entro la quale Massimo, o per meglio dire Manuele (il suo nome da laico), avrebbe intrapreso una così lunga ed impegnativa opera. In questo senso, la storiografia contemporanea si è concentrata sul rinvenimento della possibile collocazione ideologica della traduzione di una così importante fonte di teologia latina, se da essa cioè sia deducibile o meno la presa di posizione del Planude pro o contro l'unione delle Chiese. Dando troppo forse per scontato che la traduzione del *De trinitate* implicasse automaticamente l'adesione di Massimo alle tesi ivi contenute e al loro impiego da parte dei delegati latini che in quegli anni erano impegnati nelle travagliate trattative unionistiche con le varie delegazioni bizantine, si è spesso tentato di leggere la successiva quanto scarna produzione teologica di Massimo, in particolare due scritti anti-latini, come un ripensamento del Planude di quella che era stata una posizione più o meno giovanile<sup>57</sup>. Siffatta tesi, fondata anche sull'opinione, tarda e comunque partigiana, di due dotti pro-unionisti come Demetrio Cidone e Bessarione<sup>58</sup>, presuppone forse in maniera eccessivamente arbitraria che la traduzione del *De trinitate* in greco implichi automaticamente la latinofronia dell'autore, per usare l'espressione dispregiativa impiegata da alcuni teologi di tarda età bizantina per descrivere i sostenitori dell'unione tra le Chiese. Non è convincente innanzitutto l'idea che siffatta traduzione sia spiegabile in virtù degli interessi per la letteratura classica latina in generale. L'interesse del Planude per alcuni testi base dell'educa-

<sup>56</sup> Cf. S. KUGEAS, *Analecta Planudea*, «Byzantinische Zeitschrift», 18 (1909), in part. pp. 108-109.

<sup>57</sup> Cf. ad esempio, WENDEL, «Planudes, Maximus» cit., 2204; V. LAURENT, «Planude, Maxime», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, Paris 1935, 2248-2252, in part. 2248. Dei due scritti, uno è tramandato come *Λόγος περί πίστεως*, inedito e preservato nel Vindob. theol. gr. 269. ff1-77, l'altro è noto solo tramite la sua confutazione redatta da Giorgio Metochita e, come indica il titolo stesso della confutazione redatta dal Metochita, doveva essere composto di tre parti; cf. GEORGIUS METOCHITA, *Refutatio trium capitum a Maximo Planude Monacho editorum*, PG 141, 1276D-1305A.

<sup>58</sup> BESSARION, *Refutatio syllogismorum Maximi Planudae de Processione Spiritus Sancti contra*

zione primaria disponibili solo in lingua latina non sembra rispondere alle medesime esigenze della traduzione di un testo teologico rilevante come il *De trinitate*, per quanto non sarebbe fuori luogo rilevare come proprio la confidenza con la grammatica e, in generale, con la lingua latina possa aver agevolato di molto Massimo nella traduzione dell'opera agostiniana in questione. Nulla vieta di fatto di ritenere che il Planude abbia redatto la versione greca del *De trinitate* a seguito di una commissione, su richiesta particolare dell'imperatore Michele VIII (†1282) proprio in virtù della probabile fama di cui lo stesso Massimo doveva godere in qualità di conoscitore del latino. La deduzione della latinofronia di Massimo dalla sua traduzione del *De trinitate* è, in questo senso, tutta da dimostrare.

Se è vero che il Planude ha anche composto un elogio di Pietro e Paolo in cui sembrerebbe chiaro il riferimento al necessario riconoscimento del primato papale<sup>59</sup>, è anche vero che i suoi successivi scritti anti-latini non sono paragonabili per mole e forse anche per rilevanza a quelli di altri polemisti contemporanei o di poco successivi, come Giovanni Bekkos o Gregorio di Cipro, cosa che lascerebbe pensare ad un Massimo sporadicamente, se non accidentalmente, impegnato in argomenti e dispute di natura teologica. Massimo stesso testimonia di quella che potrebbe essere definita una ritrosia a lasciarsi coinvolgere in questione teologiche, allorquando in due sue lettere ricorda di come sia riuscito a defilarsi da un compito insidioso e complicato come quello di partecipare ad una delegazione greca in Armenia per stabilire le basi per l'annessione della chiesa armena a quella ortodossa<sup>60</sup>. Massimo doveva ben essere a conoscenza dell'importanza e delle insidie celantisi dietro un'impresa che due secoli prima era costata la carriera ecclesiastica e politica ad un personaggio del calibro di Eustrazio di Nicea<sup>61</sup>.

Certo, era cosa comune per molti intellettuali e teologi, a vario titolo schierati pro o contro l'unione delle Chiese, cambiare posizione in base all'orientamento politico prevalente nella corte imperiale<sup>62</sup>. Tuttavia, forse

*Latinos*, PG 161, 309C-318D, in part. 312C (menzione della confutazione di Demetrio Cidone) e 317CD (giudizio positivo sulla tecnica di traduzione del Planude).

<sup>59</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Encomium in sanctos et omni laude prosequendos apostolorum coryphaeos*, PG 147, 1017A-1112B.

<sup>60</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Ep.* 112, 60ss. (ed. LEONE); *Ep.* 114, 130-148 (ed. LEONE).

<sup>61</sup> Sulla condanna di Eustrazio del 1117 a seguito della sua partecipazione al sinodo unionista in Armenia, si veda P. JOANNOU, *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia*, «Byzantinische Zeitschrift», 47 (1954), pp. 369-378.

<sup>62</sup> Cf. C.N. CONSTANTINIDES, *Byzantine Scholars and the Union of Lyons (1274)*, in R. BEATON-Ch. ROUCHÉ (edd.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot Var. Repr., London 1993, 86-93.

bisognerebbe prendere più sul serio quanto lo stesso Massimo dichiara in una lettera relativamente al proprio timore reverenziale nei confronti della teologia e di essersene occupato solo allorquando strettamente necessario<sup>63</sup>. La ritrosia del Planude a lasciarsi coinvolgere in dibattiti teologici sembrerebbe dunque rimettere in discussione l'idea di un Massimo teologo impegnato in prima linea nel dibattito sull'unione delle Chiese, e sembrerebbe allo stesso tempo rompere il presupposto su cui si è retto il dibattito tra gli studiosi su di un possibile cambio di posizione di Massimo, nella misura in cui a venire meno è la stessa idea che il Planude abbia in maniera sistematica e organica difeso una propria posizione in merito alle principali questioni teologiche al centro delle trattative unionistiche. Al contrario, la produzione teologica di Massimo appare non solo meno rilevante all'interno della produzione complessiva del nostro autore, ma anche piuttosto occasionale. La composizione della versione greca del *De trinitate* potrebbe essere stata dettata da una richiesta dell'imperatore, quasi certamente Michele VIII, giustificata dalla conoscenza del latino da parte del Planude, per la quale egli doveva essere più che noto e stimato. È probabile che Massimo abbia acconsentito anche in virtù di un interesse personale nel cimentarsi con un testo teologico della tradizione latina, cosiccome è anche plausibile che con il mutare dell'orientamento imperiale egli abbia sentito il bisogno di non compromettere i buoni rapporti che sin da subito egli doveva aver intrattenuto con l'autorità imperiale (con il nuovo imperatore Andronico II), limitandosi alla composizione di due opuscoli compilatori di ridotte dimensioni a carattere anti-latino, quasi una sorta di professione di fede cautelativa, se non una *captatio benevolentiae*, senza per questo mai schierarsi in prima linea in un dibattito le cui conseguenze, sul piano personale e politico, Massimo doveva temere molto.

## 2. Il *De trinitate* nella controversia esicastica del XIV secolo. I *Capita CL* di Gregorio Palamas

La storia della ricezione della traduzione planudea del *De trinitate* a Bisanzio, forse nota agli specialisti, si intreccia come non mai con la particolare storia degli studi sull'argomento in questione. Nel 1932, il lemma "Palamas" redatto da M. Jugie viene pubblicato all'interno del *Dictionnaire de*

<sup>63</sup> MAXIMUS PLANUDES, *Ep.* CXIII (ed. LEONE).

*Théologie Catholique*<sup>64</sup>. Nella sua ricostruzione della teologia palamita, egli non sembra nascondere il proprio stupore per un passo in particolare tratto dai *Capita CL* di Gregorio Palamas (†1357), che tra l'altro solo molti anni dopo avrebbe ricevuto un'edizione critica<sup>65</sup>. Si tratta di un passo tratto dal *Cap.* 36, in cui il monaco athonita descrive lo Spirito Santo come l'ineffabile amore (ἔρωσ) tra Padre e Figlio<sup>66</sup>. Jugie si limitava a notare, con stupore per quello che egli definiva un fatto unico all'interno della tradizione teologica bizantina, l'affinità con la teoria agostiniana e tomista della doppia processione dello Spirito Santo, per conoscenza e amore. Egli suggeriva due possibilità per spiegare questa assonanza, ossia l'influenza della traduzione planudea del *De trinitate* di Agostino o la versione greca della *Summa contra Gentiles* redatta da Demetrio Cidone nel 1354, senza effettivamente propendere per una di queste due soluzioni<sup>67</sup>.

L'intuizione di Jugie è stata ripresa da alcuni studiosi di orientamento teologico ortodosso (dove questa definizione, ovviamente, non implica nulla di negativo), come Meyendorff<sup>68</sup>, Hussey<sup>69</sup> e Bobrinskoy<sup>70</sup>, i quali, tuttavia, hanno inteso rimarcare come Jugie abbia colto una similarità, non una dipendenza testuale. Se Vladimir Lossky riconosceva il caso particolare del passo dei *Capita* in questione, ricordando come la tesi ivi contenuta non fosse riconducibile a fonti interne alla tradizione teologica greco-patristica e bizantina<sup>71</sup>, Meyendorff<sup>72</sup> ha ritenuto di risolvere il problema della fonte rimandando a Gregorio di Cipro, patriarca dal 1283-1289, ed alla tesi da quest'ultimo sostenuta secondo la quale lo Spirito sarebbe un'eterna rivelazio-

<sup>64</sup> Cf. M. JUGIE, “Palamas”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, Paris 1932, 1735-1776.

<sup>65</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, ed. R.E. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters* [«Studies and Texts» 83], Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988. GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, ed. P.K. CHRESTOU, in P.K. CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, vol. V, Kyromanos, Thessaloniki 1992. Per la presente opera di Palamas, da ora solo *Capita CL*, si farà riferimento al testo dell'edizione redatta da Sinkewicz.

<sup>66</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 36,11-15 (ed. SINKEWICZ): ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτω λόγου οἷόν τις ἔρωσ ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραςτος λόγος καὶ υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν γεννήτορα, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχων αὐτὸν συμπροελθόντα καὶ συμφυῶς ἐν αὐτῷ ἀναπαύμενον.

<sup>67</sup> Cf. JUGIE, “Palamas” cit., 1766-1767.

<sup>68</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris 1959, p. 316.

<sup>69</sup> Cf. E. HUSSEY, *The Palamite Trinitarian Models*, «St. Vladimir Theological Quarterly», 16 (1972), pp. 83-89.

<sup>70</sup> Cf. B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Éd du Cerf, Paris 1986, pp. 304-305.

<sup>71</sup> Cf. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of Eastern Church*, Clarke, London 1957, p. 213.

<sup>72</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *La procession du Saint Esprit chez les Pères Orientaux*, «Russie et Chrétienté», 3-4 (1950), pp. 158-178, in part. p. 177.

ne (ἔκφανσις) o irradiazione (ἔκλαμψις) del Padre, precedente per il Figlio<sup>73</sup>. L'effetto sembra tuttavia quello di riproporre un'altra apparente somiglianza rispetto alla formulazione dei *Capita CL* di Palamas, senza però fornire garanzie attendibili per l'identificazione di Gregorio di Cipro come fonte dell'idea secondo cui lo Spirito sarebbe l'ineffabile amore di Padre e Figlio. Per di più, occorre rilevare come la terminologia di Gregorio di Cipro sia diversa da quella del Palamas, il quale parla appunto esplicitamente di ἔρωσ, e non semplicemente di ἔκφανσις o ἔκλαμψις.

Il riferimento a Gregorio di Cipro come possibile fonte del passo dei *Capita CL* in questione sembra rappresentativo di una tendenza storiografica ben precisa che ha segnato buona parte degli studi sulla possibile presenza nella pneumatologia palamita di motivi agostiniani. Si tratta della tendenza a riancorare questo come altri passi dei *Capita CL* di Palamas alla tradizione teologica greco-patristica e bizantina, dando per scontato che un autore che dell'antilatinoferonia aveva fatto la propria bandiera non potesse aver citato a diverso titolo un'opera teologica latina, specialmente durante le prime fasi della sua polemica con Barlaam Calabro<sup>74</sup>. Occorre ricordare, del resto, come siffatta tendenza non sia solo riscontrabile negli studi degli studiosi ortodossi contemporanei; infatti, lo stesso autore della più recente edizione critica dei *Capita CL*, Sinkewicz, ha allo stesso modo suggerito soluzioni alternative a possibili fonti latine come fonte del passo di *Cap. 36*, ammettendo solo una similarità di fondo tra il passo in questione ed alcune formulazioni rinvenibili nel *De trinitate* agostiniano<sup>75</sup>.

Se è vero che la questione è di per sé complessa, in quanto non vi sono altri passi o testi in Palamas, inclusi i due trattati anti-latini sulla processio-

<sup>73</sup> GREGORIUS II PATRIARCHA, *Expositio Tomi Fidei contra Beccum*, PG 142, 242BC: οὐδὲ γὰρ εἰ δημιουργός ὁ Υἱὸς τῶν δι' αὐτοῦ γεγονότων ὡσπερ καὶ ὁ Πατὴρ, ἦδη καὶ τοῦ Πνεύματος αἴτιος, ὅτι προβολεὺς τοῦ Πνεύματος δι' αὐτοῦ ἐστὶν ὁ Πατὴρ, οὐδὲ πάλιν ὅτι προβολεὺς τοῦ Πνεύματος δι' αὐτοῦ Υἱοῦ ἐστὶν ὁ Πατὴρ, ἦδη καὶ δι' αὐτοῦ αἴτιός ἐστι τοῦ Πνεύματος· τὴν γὰρ εἰς ἔκφανσιν ἐνταῦθα καὶ ἔκλαμψιν, οὐ τὴν εἰς τὸ εἶναι πρόοδον ἢ δι' Υἱοῦ ῥήσις παρίστησιν. Si veda anche ID., *De processione Spiritus Sancti*, PG 142, 275A-276D.

<sup>74</sup> GREGORIUS PALAMAS. *Ep. I ad Acindinum*, 2, ed. J. MEYENDORFF, in P.K. CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, vol. I, Kyromanos, Thessaloniki 1988 pp. 203,18-204,9. Su questo primo episodio della controversia palamitica, si veda il recente A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Antonianum, Roma 2005, pp. 69-76.

<sup>75</sup> Cf. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas* cit., p. 9, 18; cf. anche J. LISON, *L'Ésprit comme amour selon Grégoire Palamas: une influence augustiniennne?*, «Studia Patristica», 32 (1997), pp. 325-332. L'autore si segnala per l'ammissione dell'influenza della traduzione planudea in Palamas, per quanto non in misura rilevante.

ne dello Spirito Santo<sup>76</sup>, in cui ritorna questa immagine dello Spirito come mutuo ed ineffabile amore del Padre e del Figlio, è anche vero che quella di voler ad ogni costo riagganciare la teologia trinitaria di Palamas a Gregorio di Cipro ha avuto effetti non solo sulle possibili ricerche sul versante delle eventuali fonti latine, per quanto l'intuizione iniziale di Jugie sarebbe potuta rivelarsi più che promettente, ma ha anche su quello del raggiungimento di punti fermi per la questione generale, indipendentemente dal caso specifico di *Cap.* 36, delle fonti greche della teologia trinitaria del monaco athonita<sup>77</sup>. Nonostante la tesi per cui Palamas avrebbe seguito alcune delle principali argomentazioni di Gregorio di Cipro sia giustificabile da un'apparente somiglianza testuale, non può non sfuggire in primo luogo come Palamas fosse allievo di quel Teolepto di Filadelfia acerrimo oppositore proprio di Gregorio di Cipro<sup>78</sup>, e in secondo luogo come nei suoi scritti anti-latini egli sembri catalogare come “latina”, e dunque da rigettare, una tesi con una forte assonanza rispetto a quella di Gregorio di Cipro<sup>79</sup>. Recentemente si è, tra le altre cose, evidenziato come tra le fonti principali della teologia trinitaria palamita, specialmente per quel che concerne la sua dimensione polemica anti-latina, sarebbe da annoverare anche Niceforo Blemmida (†1269)<sup>80</sup>, negli scritti del quale, comunque, non sembra esservi traccia ad alcun titolo di una tesi sulla processione dello Spirito analoga a quella espressa da Palamas in *Cap.* 36.

Certamente, il passo di *Cap.* 36, in cui si trova appunto enucleato la formulazione secondo cui lo Spirito sarebbe l'ineffabile amore di Padre e Fi-

<sup>76</sup> GREGORIUS PALAMAS, *De processione Spiritus sancti orationes duae*, ed. B. BOBRINSKOY, in CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., vol. I, pp. 23-153.

<sup>77</sup> Contributi in cui si sostiene la tesi di una dipendenza di Palamas da Gregorio di Cipro sono, tra gli altri: M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. I, Letouzey et Ané, Paris 1926, pp. 430ss.; V. LOSSKY, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Triadology*, «Eastern Churches Quarterly» (Supplemental Issue Concerning the Holy Spirit) 7 (1947-1948), pp. 31-53, in part. p. 51; A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Fordham University Press, New York 1986, pp. 149-150.

<sup>78</sup> PHILOTEUS COCCINUS, *Encomium Gregorii Palamae*, ed. D.G. TSAMES, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α' (Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι)* Centre for Byzantine Research, Thessaloniki 1985 [«Thessalonian Byzantine Writers», 4], 12,1ss.

<sup>79</sup> GREGORIUS PALAMAS, *De processione spiritus sancti orationes duae*, II,17,18-23 (ed. BOBRINSKOY), p. 94: Λατίνοις οὖν ἄϊδιον τὴν παρὰ τοῦ υἱοῦ τοιαύτην ἔκπεμψιν δογματίζουσι καὶ φανέρωσιν τοῦ πνεύματος ἄϊδιον δοξάζειν ἀκόλουθον· ἀνάγκη δὲ συναιδίου εἶναι καὶ τοὺς πρὸς οὓς ἡ φανέρωσις καὶ πρόσεστι τὸ μηδ' οὕτω τὴν ὑπαρξίν τοῦ θείου πνεύματος ἐκ τοῦ υἱοῦ δεῖκνυσθαι.

<sup>80</sup> Cf. I.D. POLEMIS, *Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas*, in A. RIGO (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Olschki, Firenze 2005 [«Orientalia Venetiana», XVI], pp. 179-189.

glio, presenta dei problemi, in quanto apparentemente simile a quella che era una delle principali tesi latine a sostegno del *Filioque*, secondo cui appunto Padre e Figlio sarebbero entrambi causa dell'ipostasi dello Spirito, non in quanto due principi, ma in quanto uno e un solo principio, nella misura in cui Padre e Figlio sarebbero un solo Dio. Lo stesso Palamas mostra di essere naturalmente a conoscenza di un simile argomento, che egli identifica esplicitamente come latino, allorché riporta ad Acindino le proprie obiezioni relative alla condotta di Barlaam Calabro nel corso delle trattative unioniste del 1334-1335<sup>81</sup>. Questo, tuttavia, aumenta l'interesse del passo di *Cap.* 36, proprio perché in apparenza antitesi a ciò che ci si attenderebbe da un teologo così dichiaratamente antilatinofrono. Infatti, questo elemento ha spinto alcuni studiosi a vagliare nuovamente a fondo l'ipotesi di una fonte di riferimento latina. Negli anni '90, circa 60 anni dopo le prime preziose intuizioni di Jugie, il referente principale in cui cercare la soluzione alla questione delle fonti della descrizione operata dal Palamas dello Spirito come ineffabile amore di Padre e Figlio è tornato ad essere proprio il *De trinitate* agostiniano nella versione planudea.

In effetti, una svolta, se così si può dire, si è verificata nel 1996, quando simultaneamente, ma indipendentemente l'uno dall'altro, Flogaus<sup>82</sup> e Demetracopoulos<sup>83</sup> giungevano a scoprire, nell'ambito prevalentemente proprio dei *Capita CL*, come non solo ciò che aveva colpito l'attenzione di Jugie corrispondesse realmente ad una fonte agostiniana, appunto nella forma della traduzione planudea del *De trinitate*, ma come la stessa presenza di quest'opera del vescovo d'Ippona pervadesse in maniera massiccia ampie sezioni dei *Capita CL*, in merito ad una pluralità di aspetti dottrinali non riconducibili in maniera esclusiva all'ambito pneumatologico. Il contributo di Lössl<sup>84</sup>, che pure sembra ignorare gli studi fondamentali di Demetracopoulos, ha contribuito con alcune interessanti osservazioni a stabilire in maniera definitiva le nuove linee della ricerca sull'argomento in questione. Non

<sup>81</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Ep. II ad Acindinum*, 6, ed. MEYENDORFF, p. 223,23ss.

<sup>82</sup> Cf. R. FLOGAUS, *Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustinus De trinitate durch Gregorios Palamas*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik», 46 (1996), pp. 275-297; ID., *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium*, «St. Vladimir's Theological Quarterly», 42/1 (1998), pp. 1-31.

<sup>83</sup> Cf. J.A. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Parousia, Athens 1997.

<sup>84</sup> Cf. J. LÖSSL, *Augustine's On the Trinity in Gregory Palamas' One Hundred and Fifty Chapters*, «Augustine Studies», 30 (1999), pp. 61-82; ID., *Augustine in Byzantium*, «Journal of Ecclesiastical History», 51/2 (2000), pp. 267-295. Lo stesso Sinkewicz ha poi riconosciuto la fonte agostiniana delle formulazioni dei *Capita CL* che in precedenza aveva ritenuto dipendere da altre fonti; cf. R.E.

si tratterà più, dunque, di stabilire da quali altre fonti Palamas possa aver attinto argomenti e formulazioni dal sapore genericamente agostiniano, ma piuttosto, accertata la fonte agostiniana di siffatte formulazioni, capirne la funzione all'interno della teologia palamita e il modo in cui Palamas seleziona e rilegge passi rilevanti del *De trinitate*. In questo senso, un resoconto critico delle recenti scoperte in merito, specialmente in relazione agli scritti di Gregorio Palamas, può essere senz'altro utile per comprendere entro quale contesto si stagi la ricezione bizantina della traduzione greca del *De trinitate* di Agostino.

### 2.1. La modalità relazionale (*relative/ἀναφορικῶς*) delle predicazioni divine

Quello che ha colpito immediatamente tanto Flogaus quanto Demetracopulos è la circostanza secondo la quale la presenza di passi chiaramente riconducibili al testo greco del *De trinitate* sembra emergere in numerose altre sezioni dei *Capita*. Quello che sembrava dunque essere un caso isolato, ossia l'immagine dello Spirito come mutuo ed ineffabile amore tra Padre e Figlio elaborata da Palamas in *Cap.* 36, sembra invece configurarsi come presenza consistente nei termini di una dipendenza testuale, lasciando intravedere un'influenza della versione planudea dell'opera agostiniana in questione pluritematica e di un certo rilievo.

In *Cap.* 125 Palamas produce il seguente argomento relativamente alla natura delle predicazioni divine, in particolare in relazione all'esser-Padre e all'esser-Figlio in seno alla Trinità:

*Cap.* 125: Διὰ τοὺς Εὐνομιανοὺς δοκοῦντας μὴ τὴν αὐτὴν πατρὸς εἶναι καὶ υἱοῦ οὐσίαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λέγεσθαι οἴονται, καὶ φιλονεικοῦσιν ὡς ἐπεὶ τὸ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι διαφορά ἐστὶ, διὰ τοῦτο καὶ οὐσίας διαφόρους εἶναι· καὶ διὰ τοὺς Ἀκινδυνιανοὺς δοκοῦντας μὴ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι τὸν ἔχοντα καὶ τὴν θεϊαν οὐσίαν καὶ τὴν θεϊαν ἐνεργειαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον οὐσίαν εἶναι οἴονται, καὶ φιλονεικοῦσιν ὡς εἰ διαφορά τίς ἐστὶν οὐσίας καὶ ἐνεργείας θείας, πολλοὺς καὶ διαφόρους εἶναι καὶ θεοὺς· δείκνυται μὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λέγεσθαι, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστι πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ὡς περὶ ὁ πατὴρ λέγεται πρὸς τὸν υἱόν, οὐ γὰρ ἐστὶ πατὴρ ὁ υἱός· καὶ κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν κτίσιν, κυριεύει γὰρ ὁ θεὸς τῶν ἐν

χρόνω καὶ ἐν αἰῶνι καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων· τὸ δὲ κυριεύειν ἄκτιστός ἐστιν ἐνέργεια θεοῦ, διαφέρουσα τῆς οὐσίας, ὡς πρὸς ἕτερόν τι λεγομένη, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν<sup>85</sup>.

Il passo in questione presenta due livelli di lettura. Il primo è rappresentato dall'individuazione del principio generale qui enucleato da Gregorio Palamas. Il problema delle predicazioni divine, la distinzione tra predicazioni secondo la sostanza (κατ' οὐσίαν) e predicazioni relative (ἀναφορικῶς/πρὸς τι), costituisce senz'altro una delle questioni fondamentali per la comprensione delle travagliate vicende legate alla diffusione delle dottrine di Ario e di Eunomio. L'argomento che secondo, ad esempio, i Cappadoci sarebbe alla base dell'arianesimo in generale è un'argomento di tipo logico, ossia l'impossibilità di riferire in maniera univoca ad una medesima sostanza più predicazioni, come l' "essere-Padre" e l' "essere-Figlio", o il "generare" e l' "essere generato". Da qui deriverebbe l'impossibilità di applicare il principio di consustanzialità. È noto come i Cappadoci considerino questa procedura argomentativa una forma di paralogismo<sup>86</sup>. È altrettanto noto come siano gli stessi Padri a riferirsi alle *Categoriae* di Aristotele nel loro tentativo di rigettare gli argomenti a loro dire eretici. Basilio, ad esempio, imputa ad Eunomio un'eccessiva dipendenza dal testo Aristotelico in questione, particolarmente in rapporto all'idea della primarietà della disposizione (ἔξις) sulla privazione (στέρησις), fondata sul principio secondo cui la privazione sarebbe sempre e comunque privazione di un elemento posseduto e naturalmente presente in un soggetto, per cui di Dio non si potrebbe predicare l'essere ingenerato (privazione), nella misura in cui si pre-

<sup>85</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 125, ed. SINKEWICZ, pp. 105,23-106,8: «Dal momento che gli Eunomiani sostengono che il Padre non è della stessa sostanza del Figlio, poichè ritengono che tutto ciò che viene predicato di Dio lo è secondo la sostanza, e hanno l'ardire di sostenere che, nella misura in cui il "generare" e l' "essere generato" non sono la medesima cosa, per questo anche le sostanze saranno differenti, e dal momento che gli Acindinisti sostengono che non al medesimo Dio appartengono l'essenza e l'energia divina, poichè tutto ciò che di Dio viene predicato lo è solo secondo la sostanza, e hanno l'ardire di sostenere che, se l'essenza e l'energia divina fossero differenti, allora vi sarebbero anche diverse divinità, si mostra come non tutto ciò che di Dio viene predicato lo è secondo la sostanza, ma può anche essere riferito secondo la relazione, ossia come riferito a qualcosa d'altro rispetto a se stesso, come del resto l'esser Padre si definisce in relazione al Figlio, senza che per questo il Figlio sia il Padre. Lo stesso dicasi del Signore in relazione al creato a Lui sottomesso; infatti Dio è il Signore di ciò che è nel tempo e nell'eternità e di tutti i secoli dei secoli. L'essere Signore costituisce un'operazione increata di Dio distinta dalla sua essenza, il cui statuto è quello di essere in relazione a qualcosa d'altro che essa stessa non è».

<sup>86</sup> Si faccia riferimento a GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Or.* 29, 15,11ss., ed. J. BARBEL, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1963; BASILIUS CAESARIENSIS, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*, PG 31, 612D.

supporrebbe in questo modo il suo essere stato generato<sup>87</sup>. A questo argomento Basilio risponde con una disquisizione sul valore dei nomi divini, alternativa a quella legata alla coppia concettuale di disposizione e privazione, nei termini della presenza (τὰ μὲν τῶν προσόντων) o dell'assenza (τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων) di una determinata proprietà in Dio, sostenendo, contro Eunomio, che la predicazione di “ingenerato” non indicherebbe una presenza, né tantomeno la mera privazione di una qualche disposizione presente, bensì l'assenza di generazione in Dio. Pertanto tale predicazione non può essere riferita esclusivamente secondo la sostanza, come avrebbe preteso Eunomio<sup>88</sup>. Eppure, nonostante Basilio sembri rigettare gli eccessivi “tecnologismi” nella formulazione delle argomentazioni teologiche<sup>89</sup>, egli stesso elabora in chiave antieunomiana una dottrina delle predicazioni relative la cui fonte potrebbe essere ricondotta ancora alle *Categoriae* di Aristotele. Vi sarebbero nomi, secondo Basilio, la cui enunciazione è in qualche modo assoluta e autoreferenziale (τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα), come “uomo”, “cavallo”, “bue”; altri sarebbero detti in riferimento a qualcosa d'altro ed esprimerebbero una relazione (τὰ δὲ πρὸς ἕτερα λεγόμενα τὴν σχέσιν μόνην ἐμφαίνει τὴν πρὸς ἃ λέγεται). Sono nomi come “figlio”, “schiavo” o “amico”<sup>90</sup>. Sembra abbastanza chiara la dipendenza dall'opera di Aristotele in questione<sup>91</sup>, assieme al tentativo generale di elaborare una collocazione categoriale appropriata per le principali predicazioni al centro della disputa con Eunomio.

Analoghe alle formulazioni basiliane, ma con preciso riferimento al concetto di relazione in termini che più sembrerebbero rassomigliare l'espressione ἀναφορικῶς impiegata da Palamas in *Cap.* 125, sono alcuni spunti ancora in chiave antieunomiana rinvenibili negli scritti polemici di Gregorio

<sup>87</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,9,8-11, ed. B. SESBOÛE, *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome. Apologie*, T. I, Éd. du Cerf, Paris 1982, p. 200; EUNOMIUS, *Liber apologeticus*, 8,9ss., ed. B. SESBOÛE, *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome. Apologie*, T. II, Éd. du Cerf, Paris 1983, p. 248: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ στέρησιν· εἴ γε τῶν κατὰ φύσιν αἱ στερήσεις εἰσὶ στερήσεις, καὶ τῶν ἕξεων δεύτεραι. Eunomio probabilmente si riferisce a ARISTOTELES, *Categoriae*, 12a26ss. Tuttavia, almeno esplicitamente, Aristotele non sembra mai parlare delle privazioni come “seconde” (δεύτεραι) rispetto alle disposizioni, né nelle *Categoriae*, né in altri passi in cui egli ritorna sull'argomento, come in *Metaphysica*, Γ,2,1003b,5-10.

<sup>88</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,10,1-48, ed. SESBOÛE, pp. 204-208.

<sup>89</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,9,30ss., ed. SESBOÛE, pp. 200-202.

<sup>90</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, II,9,11-18, ed. SESBOÛE, p. 36.

<sup>91</sup> ARISTOTELES, *Categoriae*, 6a36-7b14. Ovvio che il commento di Porfirio a quest'opera di Aristotele gioca indubbiamente un ruolo di altrettanto rilievo; si veda ad esempio PORPHYRIUS, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE, *CAG* 4.1, Reimer, Berlin 1887, pp. 111,32-112ss.

di Nissa. Troviamo formulazioni simili a quelle di Basilio sui nomi che implicano di per sé relazioni, come “figlio”, “schiavo” o “amico”, tutte espressioni riferentesi a cose considerate nel loro essere in relazione ad altro (ὅσα τῆ πρὸς ἕτερον ἀναφορᾷ θεωρεῖται)<sup>92</sup>. Lo scopo di questa elaborazione concettuale, fondata come si è detto in buona parte sulle *Categoriae* aristoteliche, sembra essere quello di mostrare, contro Eunomio, che nel caso di Dio non vi sono predicazioni che ricadono nella considerazione del τί ἐστίν, ma piuttosto vi sono predicazioni che ricadono o nella categoria di relazione o in quella del come (ὅπως ἐστίν)<sup>93</sup>. Probabile anche un influsso delle categorie stoiche accanto alla ridiscussione esplicitamente tematizzata di argomenti eunomiani ancorati nelle categorie di Aristotele. Del resto, lo stesso Basilio aveva posto in maniera retorica la domanda se per comprendere la vera natura del termine “ingenerato” occorresse rifarsi, come Eunomio avrebbe fatto, ai sillogismi di Aristotele e di Crisippo<sup>94</sup>.

Ciò che invece appare rilevante per l'analisi del passo di *Cap.* 125 è che, nonostante la presenza massiccia di formulazioni rinvenibili nella patristica greca riguardanti le predicazioni relative ed il loro impiego nell'ambito della teologia trinitaria, Gregorio Palamas sembra dipendere da un passo del XV libro del *De trinitate* di Agostino<sup>95</sup>. Trattasi di *De trinitate*, XV,3,5, dove Agostino, nel rinviare a quanto da lui stesso elaborato nel corso del V libro (V,6,7), elabora una dottrina delle predicazioni relative nell'ambito delle relazioni intratrinitarie, come l' “essere Padre” e l' “essere Figlio”, come distinte dalle predicazioni secondo la sostanza. Lo statuto di queste pre-

<sup>92</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, III,2,107,5ss., ed. W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, vols. 1.1 & 2.2. Brill, Leiden 1960. Cf. J.A. DEMETRACOPOULOS, *Φιλοσοφία και πίστις. Ἡ λογική ἀποδειξιμότητα τῶν χριστιανικῶν δογμάτων κατά τόν Γρηγόριον Νύσσης ἢ fides deprecans intellectum*, Parousia, Athens 1996; ID., *Ἡ γραμματική και λογική κατηγορία τῆς σχέσεως ἢ πρὸς τι στὸν Γρηγόριο Νύσσης*, «Βυζαντικά», 21 (2001), pp. 17-50.

<sup>93</sup> Sulla categoria di ὅπως ἐστίν, si veda ad esempio BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,15,1-4, ed. SESBOÛE, p. 224.

<sup>94</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,5,43ss., ed. SESBOÛE, pp. 172-173. Sull'influenza della logica stoica sui Padri Greci, in particolare su Gregorio di Nissa, si veda cf. R.G. TANNER, *Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa*, «Studia Patristica», 18/3 (1980), pp. 557-584; J.A. DEMETRACOPOULOS, *Gregory the Great and the Contemporary Byzantine Theology. Philonic Theology and Stoic Logic as the Background to Eulogius of Alexandria's and Gregory the Great's Doctrine of “Scientia Christi”*, in I. GARGANO (ed.), *Atti del convegno internazionale: Gregorio Magno: 604-2004 (in occasione del XIV centenario della sua morte): L'eredità spirituale di Gregorio Magno fra Occidente e Oriente, Roma, 10-12 marzo 2004, Pontificio Ateneo S. Anselmo/Pontificio Istituto Orientale/Monastero Benedettino Camaldolese di S. Gregorio al Celio*, Gabrielli Editori, Verona 2005, pp. 87-128.

<sup>95</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., pp. 281-282; DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμᾶς* cit., pp. 186-187.

dicazioni viene descritto infatti come il riferirsi a qualcosa di altro rispetto a sé (*ad aliquid quod ipse non est*). Il confronto tra il passo di *Cap.* 125 con la *versio planudea* del passo agostiniano in questione ha portato gli studiosi all'inconfutabile individuazione della dipendenza di questo passo dei *Capita CL* dal *De trinitate* di Agostino<sup>96</sup>. Per Agostino non vi sarebbero solo predicazioni relative, esprimenti cioè le relazioni mutue; vi sarebbero infatti anche delle perfezioni assolute, le quali si distinguono dalle relazioni mutue per il fatto che mentre queste si riferiscono ad un altro (*dicuntur ad aliquid*), stabiliscono cioè la distinzione tra le persone e dunque si predicano solo *relative*, le prime si riferiscono a se stesse (*dicuntur ad se*), sono comuni alle tre persone divine e si predicano *substantialiter*.

Forse un padre greco, come lo stesso Basilio, non avrebbe sostenuto la possibilità di predicazioni sostanziali o assolute rispetto al caso di Dio, nella misura in cui gli esempi di predicazioni secondo la sostanza di Agostino, ossia “buono” e “grande” vengono da Basilio considerati solo come l'espressione di proprietà presenti in Dio – da distinguere da quelle che indicano l'assenza di qualcosa o un particolare modo dell'esistenza, come l'attributo di “ingenerato” – e mai come indicanti la sostanza in quanto tale o il sostrato stesso della predicazione. La sostanza o essenza divina si trova ad essere in posizione di assoluta trascendenza rispetto a qualsiasi forma di predicabilità<sup>97</sup>. Nonostante questo appunto, non può sfuggire come la traduzione greca del *De trinitate* offra comunque a Gregorio Palamas un testo

<sup>96</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,3,6, (CCSL, La, 463,21-464,34): «*In quinto propter eos quibus ideo videtur non eandem patris et filii esse substantiam quia omne quod de deo dicitur secundum substantiam dici putant, et propterea gignere et gigni vel genitum esse et ingenitum quoniam diversa sunt contendunt substantias esse diversas, demonstratur non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus et si quid aliud ad se dicitur, se dici etiam relative, id est non ad se sed ad aliquid quod ipse non est, sicut pater ad filium dicitur vel dominus ad creaturam sibi servientem; ubi si quid relative, id est ad aliquid quod ipse non est, etiam ex tempore dicitur... omnino ipsum in natura vel essentia sua immutabilem permanere*» = *Περὶ Τριάδος*, XV,3,5, p. 857,23-35: Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ διὰ τοὺς δοκοῦντας διὰ ταῦτα μὴ τὴν αὐτὴν πατὴρ καὶ Υἱοῦ εἶναι οὐσίαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λέγεσθαι οἴονται, καὶ διὰ ταῦτα τὸ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι ἢ γεννητὸν εἶναι καὶ ἀγεννητον, ἐπεὶ διάφορά ἐστι, φιλονεικοῦσιν καὶ οὐσίας διαφόρους εἶναι, ἀποδείκνυται μὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λέγεσθαι, ὡσπερ κατ' οὐσίαν λέγεται ἀγαθὸς καὶ μέγας καὶ εἴ τι ἕτερον καθ' αὐτὸ λέγεται, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστιν οὐ καθ' αὐτὸ, ἀλλὰ πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, ὡσπερ Πατὴρ πρὸς τὸν Υἱὸν λέγεται ἢ Κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν αὐτῷ κτίσιν· ἔνθα καὶ εἴ τι ἀναφορικῶς τουτέστι πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστι, καὶ ἐν χρόνῳ λέγεται... παντάπασιν αὐτὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἢ οὐσίᾳ ἀναλλοίωτον διαμένειν.

<sup>97</sup> BASILIUS CAESARIENSIS, *Adversus Eunomium*, I,10,28-33, ed. SESBOÛE, p. 206; II,9,1-27, pp. 36-38.

sulle predicazioni relative in convergenza con numerose formulazioni patristiche greche con cui Palamas doveva avere una certa familiarità<sup>98</sup>.

Vi sono infatti almeno altri tre passi dei *Capita CL* in cui Palamas letteralmente riprende formulazioni agostiniane del *De trinitate* relativamente alla natura delle predicazioni divine ed all'applicabilità delle categorie aristoteliche al caso di Dio. Le elenchiamo di seguito con un breve commento:

*Cap.* 127: Συμβεβηκός ἐστι τὸ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα συνορώμεν. ἔστι δὲ πῶς συμβεβηκός καὶ τὸ φυσικῶς προσόν, ὡς ἀύξομένον τε καὶ μειούμενον, καθάπερ ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ ἢ γνῶσις. ἀλλ' οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ θεῷ, ὅτι δὴ παντάπασι ἀμετάβλητος μένει, δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκός λέγοιτ' ἄν<sup>99</sup>.

Si tratta di una citazione tratta da *De trinitate*, V,4,5-6, in cui Agostino sviluppa un'altra argomentazione antiarianica relativamente ancora al problema della natura delle predicazioni divine<sup>100</sup>. Non tutte le predicazioni riferibili a questo caso particolare sono predicazioni secondo la sostanza. Alcune, come l' "essere-Padre" o l' "essere-Figlio", sono predicazioni relative. Non si dà alcuna possibilità, cosa che neanche Ario ed Eunomio avrebbero ammesso, di predicazioni riferite a Dio che ne designino accidenti, tanto gli accidenti che vengono meno a seguito di una mutazione nel soggetto di inerenza, tanto gli accidenti che, pur non scomparendo, sono passibili di una qualche forma di crescita o decrescita. Lo stesso dicasi, ricorda Agostino, per gli accidenti inseparabili, di cui Agostino ricorda il termine greco corrispondente, ossia ἀχώριστα. La motivazione addotta da Agostino è semplice: in Dio nulla vi è di mutabile o di passibile di cambiamento, crescita, decrescita o corruzione. Dio è, al contrario, assolutamente immutabile. Le due alternative in merito alle modalità predicative poste da Ario sarebbero, dunque, o inapplicabili al caso di Dio, come nel caso delle predicazioni designanti accidenti, o non esclusive, come nel caso delle predicazioni secondo

<sup>98</sup> Per altre formulazioni analoghe in Palamas relative al problema dell'applicazione delle categorie aristoteliche al caso di Dio, indipendenti da fonti agostiniane, cf. DEMETRACOPOULOS, *Ἀγουστίνοσ καὶ Γρηγόριος Παλαμάσ* cit., pp. 49-52. Formulazioni del tutto simili a quelle restituite dalla traduzione planudea di *De trinitate*, XV,3-6 si trovano nelle orazioni teologiche di Gregorio di Nazianzo; cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 282, n. 22.

<sup>99</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 127, ed. SINKEWICZ, pp. 106,31-107,8.

<sup>100</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., pp. 282-283; DEMETRACOPOULOS, *Ἀγουστίνοσ καὶ Γρηγόριος Παλαμάσ* cit., p. 187.

la sostanza, a cui sarebbero da affiancare le predicazioni di natura relativa designanti le relazioni intratrinitarie<sup>101</sup>.

Si potrebbe ancora ricordare come vi siano analoghe formulazioni patristiche greche riguardo l'impossibilità che attributi come “ingenerato” riferiti a Dio designino realtà accidentali<sup>102</sup>. Si è anche fatto notare come, in chiave comparativa, il passo di *Cap.* 127 sia simile ad alcune formulazioni tomiste, in particolare a *Summa theologiae*, I,q.29,a.4c, relative alla distinzione tra relazioni intratrinitarie e relazioni accidentali<sup>103</sup>. Tuttavia, il passo di *Cap.* 127 non sembra concettualmente dettagliato come l'apparentemente analogo passo della *Summa theologiae* di Tommaso, che peraltro verrà tradotta in greco solo qualche anno dopo la composizione dei *Capita* da parte di Palamas, datata da Sinkewicz al 1349-1359<sup>104</sup>. Il monaco atho-

<sup>101</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, V,4,5-5,6 (CCSL, L, 209,1-211,22): «*Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest. Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae appellantur graece ἀχώριστα...; Quod si et illud dici accidens placet quod licet non amittatur, minuitur tamen vel augetur, sicuti est animae vita... quia magis vivit cum sapit minusque dum desipit... nec tale aliquid in deo fiat quia omnino incommutabilis manet. Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur... Dicitur enim ad aliquid...: quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens... Dicitur enim ad aliquid...: quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens*» = *Περὶ Τριάδος*, V,4,5-5,6, pp. 349,3-353,24: Συμβεβηκός δὲ οὐκ εἶθε λέγεσθαι, εἰ μὴ ὅπερ σὺν ἀλλοιωσει τινὶ τοῦ πράγματός ᾧ συμβέβηκεν, ἀπογίνεσθαι δύναται. Καὶ γὰρ καὶ εἰ λέγονται τινα συμβεβηκότα ἀχώριστα... Εἰ δὲ κάκεινο δοκεῖ συμβεβηκός λέγεσθαι ὅπερ, εἰ καὶ μὴ ἀπογίνεσθαι, ὁμῶς μειοῦται ἢ ἀύξεσθαι, ὡς ἔστιν ἡ τῆς ψυχῆς ζωὴ... ἀλλ' ἐπεὶ μᾶλλον ζῆ φρόνιμος οὐσα καὶ μείων ἄφρων γινομένη... Ἄλλ' οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ θεῷ γίνεται, ὅτι δὴ παντάσῃν ἀμετάβλητος μένει· δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲν ἐν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκός λέγεται (οὐδὲν γὰρ αὐτῷ συμβέβηκεν), οὐ μέντοι πᾶν ὃ λέγεσθαι λοιπὸν ἔστι κατ' οὐσίαν λέγεσθαι... λέγεται γὰρ πρὸς τι... ὅτι μὴ κατ' οὐσίαν ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ κατ' ἀναφοράν, ὃ καίπερ ἀναφορικὸν ὄν οὐκ ἔστι συμβεβηκός. Sugli accidenti inseparabili (ἀχώριστα) si veda PORPHYRIUS, *Isagoge sive quinque voces*, ed. A. BUSSE, *CAG* 4.1, Reimer, Berlin 1887, p. 8,12ss.; 9,17ss.; 19,17-18.

<sup>102</sup> Si veda su tutti ATHANASIUS, *De decretis Nicaenae synodi*, 22,1,1-5, ed. H.G. OPITZ, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, De Gruyter, Berlin 1934; ID. *Oratione tres contra Arianos*, PG 26, 88; ID (spur.), *Oratio quarta contra Arianos*, 2,11ss., ed. A. STEGMANN, *Die pseudoathanasianische IV<sup>te</sup> Rede gegen die Arianer' als Katὰ Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut*, Bader, Rotterdam; BASILIUS CAESARIENSIS (Pseudo), *Adversus Eunomium*, IV, PG 29, 684AB; CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De sancta trinitate dialogi I-VII*, II, 421,14-27 (ed. Aubert), ed. G.M. DE DURAND, *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*, 3 vols., vol. 1, Éd. du Cerf, Paris 1976 [«Sources chrétiennes», 231], p. 234; La definizione di accidente con cui ha inizio il passo di *Cap.* 127 (Συμβεβηκός ἔστι τὸ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον) sembrerebbe avere un precedente diretto in ANASTASIUS SINAITA, *Viae dux*, II,4,49, ed. K.-H. UTHEMANN, *Anastasis Sinaitae viae dux*, Brepols, Turnhout 1981 [«Corpus Christianorum. Series Graeca», 8], p. 42. Ovvio che anche e soprattutto diverse fonti filosofiche riportino la medesima definizione; cf ad esempio ASCLEPIUS, *In Met.*, ed. M. HAYDUCK, *CAG* 6.2, Reimer, Berlin 1888, p. 367,1-2.

<sup>103</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 283, n. 27.

<sup>104</sup> Cf. SINKEWICZ, “Gregory Palamas” cit., p. 145.

nita sembra qui limitarsi a riprendere dalla fonte agostiniana il tema dell'impossibilità di predicazioni riferite a Dio che in qualche modo designino suoi accidenti, non essendovi in Dio nulla di accidentale. A supporto di questo principio, Palamas ricorre ancora ad altre formulazioni agostiniane relative all'applicabilità delle categorie aristoteliche al caso di Dio<sup>105</sup>. In *Cap.* 133, infatti, Palamas elabora ulteriormente il tema del dominio e delle modalità delle predicazioni divine a partire da *De trinitate*, V,8,9, in cui si chiarisce in quale senso vadano riferite a Dio predicazioni secondo le categorie di posizione, avere, luogo e tempo: ancora una volta non "in senso proprio" (*proprie/κυρίως*), e neanche secondo una modalità predicativa relazionale, bensì "in senso figurato" (*translate/μεταφορικῶς*)<sup>106</sup>. Ancora una volta non può sfuggire come la tradizione patristica greca offra soluzioni analoghe a quella che Palamas riprende direttamente dal *De trinitate*. In particolare, colpisce la similarità di questo passo agostiniano ripreso dal testo di *Cap.* 127 prima citato con un passo del *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa<sup>107</sup>. Sarebbe poi superfluo citare il caso di Massimo il Confessore, in *Ambigua* 10,38, in cui si trova esattamente una discussione analoga a quella riscontrabile in *Cap.* 133 sull'applicabilità di categorie come quella del "dove" e del "quando" al caso di Dio<sup>108</sup>. Eppure, come scoperto da Demetracopoulos<sup>109</sup>, alcuni anni dopo (1355-1357), Palamas ripropone filologicamente questa stessa argomentazione nella sua seconda confutazione degli *An-tirrhetica* di Niceforo Gregoras, l'altro suo grande interlocutore polemico. Lo fa introducendo la citazione dal *De trinitate* di Agostino con la formula "poiché anche un uomo sapiente e apostolico dice che..."<sup>110</sup>. Si tratta della prima citazione esplicita operata dal Palamas del *De trinitate* di Agostino come autorità, per quanto il nome di Agostino non compaia. Tanto basta per confermare quanto fin qui prospettato in maniera provvisoria: nell'ottica di Palamas, Agostino possiede a tutti gli effetti lo status di autorità patristica.

<sup>105</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 284; DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., p. 191.

<sup>106</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, (ed. SINKEWICZ), 133, p. 110,10-14 = AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, V,8,9 (CCSL, L, 215,23-216,31) = *Περὶ Τριάδος*, V,8,9, p. 363,25-33.

<sup>107</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I,1,370,1-6, ed. JAEGER.

<sup>108</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Liber Ambiguum*, 10,38, 1180D.

<sup>109</sup> Cf. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., pp. 191-192.

<sup>110</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Περὶ τῆς τοῦ Γρηγοῦρα ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας λόγος δεύτερος*, 43, ed. P.K. CHRESTOU, in P.K. CHRESTOU (ausp.) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, IV, Kyriomanos, Thessaloniki 1988, p. 296,10-14.

*Cap.* 132 presenta un'altra dipendenza filologica dal *De trinitate* di Agostino<sup>111</sup>. Il principio in questione sembra riguardare le regole generali per poter operare formulazioni corrette in merito alle relazioni intratrinitarie: i nomi che indicano perfezioni assolute, che cioè si predicano secondo la sostanza e non secondo la relazione, si usano al singolare parlando delle singole Persone e parimenti al singolare parlando di tutte e tre insieme; la seconda regola, esplicitata in maniera chiara proprio in *De trinitate*, V,11,12, è la seguente: i nomi che indicano una relazione immanente si usano al singolare della Persona a cui appartengono e in nessun modo di un'altra né della Trinità insieme. Non vi sono poi solo nomi che esprimono relazioni intratrinitarie, ma anche nomi e attributi quali “grande”, “buono”, che esprimono la relazione dell'unico Dio con le realtà creaturali<sup>112</sup>. L'ennesima convergenza tra motivi agostiniani e formulazioni patristiche greche nel caso del tema delle diverse modalità predicative riferibili al caso di Dio, porta ad una riflessione su questi primi esempi di dipendenza dei *Capita CL* dal *De trinitate* di Agostino. Su questo punto sembrerebbe esattamente suddetta convergenza a giustificare la presenza nei *Capita CL* di formulazioni agostiniane, ossia la forte assonanza che il lettore bizantino mediamente educato avrebbe potuto rilevare tra alcuni passi della tradizione greca, *in primis* i Cappadoci, e il tema delle predicazioni relative o in senso figurato elaborato da Agostino, in maniera particolare nel V libro del *De trinitate*. Entrambe le fonti sviluppano infatti dottrine in assonanza, nella misura in cui comune ad esse è la prospettiva di costruire valide argomentazioni atte a smontare le posizioni di Ario ed Eunomio. Il punto è proprio quello di indagare non solo le ragioni del ricorso ad Agostino, spiegabili appunto proprio in virtù dell'assonanza con fonti patristiche greche, ma anche per quale ragione Palamas riprenda questo tema della modalità predicative riferite al caso di Dio e della Trinità, quale ne sia cioè il ruolo all'interno della struttura argomentativa dei *Capita CL*. La risposta a questo problema richiede l'introduzione di un nuovo livello interpretativo.

Questo nuovo livello è dato dalla stessa struttura e fisionomia del passo di *Cap.* 125 citato in precedenza, dove Palamas sembra riprendere direttamente *De trinitate*, XV,3,5. Intanto, la prima osservazione riguarda la prima parte del passo in questione: qui il testo è sostanzialmente fedele alla versione planudea, fatta eccezione per il rimando al quinto libro esplicita-

<sup>111</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 286; DEMETRAKOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., pp. 189-190.

<sup>112</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 132, ed. SINKIEWICZ, p. 109,13-26 = AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, V,11,12 (CCSL, L, 218,1-219,13) = *Περὶ Τριάδος*, V,11,12, pp. 367,4-369,16.

mente operato da Agostino. La cosa appare comprensibile visto che Palamas non dichiara esplicitamente la propria fonte, e dunque, libero da ipoteche filologiche, non ha l'esigenza di dar conto dell'unità testuale della fonte agostiniana riportando il riferimento al V libro presente nel testo latino, e, ovviamente, nella versione greca del Planude. Tuttavia l'elemento di maggiore interesse non sembra rappresentato da un'omissione, ma piuttosto da due interpolazioni. La prima, è direttamente legata alla menzione, come obiettivo polemico, di quelli che Palamas definisce "eunomiani". È certamente fuori di dubbio che il V libro, cui Agostino rimanda in *De trinitate*, XV,3,5, sia dedicato alla confutazione di coloro i quali sostengono che il Figlio non sia della stessa sostanza del Padre. Del resto, il riferimento esplicito ad Eunomio compare nello stesso XV libro del *De trinitate*, per quanto solo successivamente e in merito alla tesi, ascritta ad Eunomio, secondo cui il Figlio sarebbe il frutto di una volontà accidentale esistente nel Padre<sup>113</sup>. Tuttavia, questo non basta ancora a giustificare l'aggiunta da parte del Palamas di un simile referente polemico.

La soluzione diviene accessibile evidenziando una seconda interpolazione rinvenibile in *Cap.* 125, ossia il riferimento ad un secondo obiettivo polemico che Palamas identifica genericamente negli "acindinisti" (διὰ τοὺς Ἀκινδυνιστοὺς). Si tratta di comprendere ora quale sia la tesi ascritta agli acindinisti e quale il nesso con quelli che Palamas definisce "eunomiani". Di fatto, il tema portante del passo in questione viene chiarito subito dopo questo riferimento agli acindinisti, tramite un riferimento alla tesi secondo cui l'essenza divina e l'energia divina non sarebbero proprie dello stesso Dio (μὴ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι τὸν ἔχοντα καὶ τὴν θεϊὰν οὐσίαν καὶ τὴν θεϊὰν ἐνέργειαν), ossia del medesimo soggetto. Come forse noto agli specialisti, si tratta di un'allusione ad uno dei problemi teologici di maggior rilievo per la comprensione dei fenomeni intellettuali della Bisanzio del XIV secolo. Per "energia" si rende qui il termine greco "ἐνέργεια", a significare l'accezione tecnica in cui il termine viene ad essere impiegato in questo contesto. Esso rimanda infatti alle operazioni ed all'attività di Dio *ad extra*, ossia il suo darsi nell'ambito dell'Economia provvidenziale. Il grosso problema che sembra animare, in maniera per altro piuttosto violenta, il dibattito teologico e finanche le vicende politiche del XIV secolo bizantino concerne lo statuto di queste operazioni rispetto al soggetto di appartenenza di cui esprimono l'operatività. Punto fermo condiviso da tutti i partecipanti al dibattito è, come per altro ci si potrebbe aspettare, l'assoluta trascendenza, e dunque inef-

<sup>113</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,20,38 (CCSL, La, 515,1-517,64).

fabilità, dell'essenza (οὐσία) di Dio. Oggetto di vivo dibattito, a partire in primo luogo da un confronto esegetico sulle fonti patristiche – i Cappadoci, lo Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore – sembra invece essere la natura stessa di queste energie rispetto all'essenza divina<sup>114</sup>. Palamas definisce queste energie come realtà divine “attorno” a Dio, increate e tuttavia distinte dalla sua essenza, per quanto da essa inscindibili<sup>115</sup>. Il termine tecnico impiegato dal monaco athonita per chiarire concettualmente questo particolare statuto è lo stesso impiegato da Massimo per definire la compresenza delle due nature del Cristo nell'ipostasi del Figlio<sup>116</sup>; le energie sarebbero in questo senso “enipostatiche”. Questo implica che le energie non hanno ipostasi propria, ma necessitano di sussistere in altro. Sono enipostatiche, tuttavia, non solo perché inseparabili dalle tre Persone divine, ma anche in quanto si manifestano come grazia all'interno di quell'ipostasi particolare rappresentata dall'individuo umano<sup>117</sup>.

In realtà Palamas sembra dedurre questo statuto, l'essere increato delle energie pur nel loro essere distinte dall'essenza divina, per così dire “dal basso”. È la deificazione dell'uomo come dato di fatto reale il fondamento della posizione del monaco athonita. La deificazione, l'incontro tra Dio e l'uomo e l'assimilarsi di quest'ultimo a Dio stesso, non può essere di natura sostanziale, secondo la sostanza dunque, pena la caduta in una sorta di panteismo formale; né essa potrebbe essere di natura ipostatica, in quanto questo tipo di unione può designare solo l'unione delle due nature nel Cristo. Essa deve avvenire dunque per tramite di un elemento di mediazione, per partecipazione e grazia (κατὰ χάριν), per energia<sup>118</sup>. Esattamente lo statu-

<sup>114</sup> Su questo punto, si veda A. RIGO, *Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336-1341*, in Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 sept. 1994*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 [«Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité», 151], pp. 519-534; G. KAPRIEV, *Die antiapophatische Deutung des Dionysius bei Gregorios Palamas*, in T. BOIADJIEV/G. KAPRIEV/A. SPEER (ed.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 6. bis 11. Apr. 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout 2000 [«Rencontres de philosophie médiévale», 9], pp. 123-158.

<sup>115</sup> Per una ricostruzione della dottrina delle energie divine di Palamas e delle sue implicazioni triadologiche, si vedano gli ottimi J. LISON, *L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas*, «Science et Esprit», 44 (1992), pp. 67-77; ID., *La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe*, «Irénikon», 67 (1994), pp. 59-70.

<sup>116</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16, PG 91, 205AB; 23, PG 91, 260D-268A.

<sup>117</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis*, III,1,9, ed. J. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*, Louvain 1973 [«Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents», 30], pp. 573,24-575,8.

<sup>118</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis*, II,3,52, ed. MEYENDORFF, p. 493,1-9; ID., *Capita CL*, 121, ed. SINKEWICZ; *Homiliae*, III,10, ed. P.K. CHRESTOU, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά ἅπαντα τὰ ἔρ-*

to di queste energie, delle operazioni estrinseche di Dio, il suo darsi all'interno dell'Economia provvidenziale, diviene oggetto di violento dibattito. Alla tesi di Gregorio Palamas viene obbietato innanzitutto l'impossibilità di conciliare lo statuto increato delle energie con al tempo stesso il loro essere distinte, o non in identità, rispetto all'essenza divina. Si tratta di obiezioni mosse, nei termini di un'accusa di diteismo e di politeismo, prima dal monaco erudito Barlaam Calabro, e poi da Gregorio Acindino, inizialmente intenzionato a mediare tra Palamas e Barlaam<sup>119</sup>. La soluzione alternativa a quella di Palamas sarebbe quella di postulare la natura creata di queste energie, ossia sostenere che ciò per cui Dio si rende accessibile altro non sarebbe se non l'insieme delle sue manifestazioni iscritte nell'ambito delle realtà creaturali. Si tratta di quanto sostenuto da Barlaam Calabro, il primo grande anatagonista di Palamas<sup>120</sup>. Tuttavia, se la possibilità di ricostruire le argomentazioni di Barlaam nella loro integrità ci è preclusa, a causa della distruzione dei principali scritti del monaco calabrese seguita alla condanna del 1341<sup>121</sup>, gli scritti di Acindino offrono numerose testimonianze di rilievo in merito alla natura delle argomentazioni volte a minare le posizioni di Palamas<sup>122</sup>.

Acindino costituisce motivo di interesse in quanto direttamente chiamato in causa da Palamas nel passo dei *Capita CL* oggetto della nostra analisi. Come si è detto due sono le tesi ascritte agli acindinisti: l'aver sostenuto che in Dio essenza ed energia coincidono (μη τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι τὸν ἔχοντα καὶ τὴν θεϊαν οὐσίαν καὶ τὴν θεϊαν ἐνέργειαν), ed aver sostenuto che tutto quanto detto intorno a Dio si riferisca direttamente all'essenza divina (ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον οὐσίαν εἶναι οἶονται). Su questo punto è interessante notare come proprio l'opera principale di Acindino, edita come *Refutatio magna*<sup>123</sup>, costituisce una confutazione di uno

γα, vol. 9, Πατερικὰ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Thessaloniki 1985 [«Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας» 72]; *Homiliae*, VIII,10, ed. CHRESTOU.

<sup>119</sup> Cf. ad esempio GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis*, III,1,24 ed. MEYENDORFF, p. 603,20ss.; III,2,21, ed. MEYENDORFF, p. 679,19-24.

<sup>120</sup> Cf. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica* cit., pp. 82-90.

<sup>121</sup> Cf. *Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1337-1350)*, C. CUPANE/H. HUNGER/E. KISLINGER, and O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, vol. 2, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1995 [«Corpus Fontium Historiae Byzantinae», 19/2], n. 132.

<sup>122</sup> Per un'ottima ricostruzione della teologia di Acindino, si veda J. NADAL-CAÑELLAS, "Gregorio Akindinos", in CONTICELLO/CONTICELLO (ed.), *La théologie byzantine* cit., pp. 189-256, in part. pp. 228-253.

<sup>123</sup> GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna*, ed. J. NADAL-CAÑELLAS, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, Brepols,

scritto di Palamas, ossia il *Dialogo di un ortodosso con un barlamita* (*Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*)<sup>124</sup>, datata da Sinkewicz verso l'autunno del 1341<sup>125</sup>. Su questo punto gli studi di Nadal-Cañellas sono insostituibili, ed hanno potuto rivelare le corrispondenze strutturali tra il *Dialogo* redatto da Palamas e i trattati che costituiscono la *Refutatio magna* di Acindino<sup>126</sup>.

Qui Acindino discute esattamente del problema dello statuto delle predicazioni e dei nomi divini. Dal capitolo 49 al capitolo 61 del trattato I, la tesi che Acindino difende con il supporto massiccio di autorità patristiche è che tutti i nomi divini designerebbero l'essenza divina (ὅτι μὲν ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας τὰ θεῖα πάντα ὀνόματα λέγεται)<sup>127</sup>. Sembra in tutto e per tutto un riferimento ai capitoli 38-40 del *Dialogo* redatto da Gregorio Palamas. La fonte primaria oggetto del serrato confronto ermeneutico tra i due è la medesima in entrambe le opere, ossia – non casualmente – gli scritti antieunomiani di Basilio il Grande. Gli argomenti addotti da Acindino sembrano trovare consistente eco anche in alcuni passi dei *Capita CL*, oltre a quello di *Cap.* 125. Ad esempio, come abbiamo visto, in *Cap.* 127 troviamo esplicitato il principio, filologicamente dipendente dal *De trinitate* di Agostino, secondo cui in Dio non vi sarebbe alcun tipo di accidente, in quanto esso presupporrebbe la mutevolezza del soggetto di inerenza. La *Refutatio magna* di Acindino presenta un argomento fittizio ascritto a Palamas nel quale il monaco athonita si difenderebbe dall'accusa di aver introdotto una forma di composizione ontologica sostenendo che le energie provvidenziali potrebbero essere concepite come accidenti, per quanto non inerenti direttamente in Dio e non acquisiti o soggetti a corruzione (προσγινόμενα καὶ ἀπογινόμενα συμβεβηκότα), come nel caso delle realtà creaturali, né pre-

Turnhout 1995 [«Corpus Christianorum. Series Graeca», 31]. Lo stesso autore ha pubblicato recentemente uno nuovo studio con annessa traduzione francese di quest'opera; cf. J. NADAL-CAÑELLAS, *La résistance d'Acindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment*, I-II, Peeters, Louvain 2003 [«Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents», 50-51].

<sup>124</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, ed. G.I. MANTZARIDES, in P.K. CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, II, Kyromanos, Thessaloniki 1966.

<sup>125</sup> Cf. SINKEWICZ, “Gregory Palamas” cit., p. 141.

<sup>126</sup> Cf. J. NADAL-CAÑELLAS *Introduction*, in GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna* cit., pp. XXIX-LXI. Le evidenze raccolte da Nadal-Cañellas portano a ritenere che la *Refutatio Magna* sia stata composta tra i mesi di gennaio-febbraio del 1343.

<sup>127</sup> GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna*, I,49, ed. NADAL-CAÑELLAS, p. 58,2-3. Cf. anche *Refutatio magna*, IV,29. Sull'ermeneutica patristica di Acindino e i suoi orientamenti metodologici di fondo, cf. J.S. NADAL, *La critique par Acindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, «Istina», 19 (1974), pp. 297-328.

senti a titolo di qualità o disposizioni (ποιότητες καὶ ἕξεις). Essi sarebbero attorno (περὶ τὸ Θεῖον) a Dio e non soggetti a mutamento<sup>128</sup>. Questa soluzione, viene ovviamente esclusa da Acindino, e finisce appunto per essere ripresa proprio da Palamas, come argomento da rigettare, nel passo di *Cap.* 127 già citato in precedenza<sup>129</sup>. Il riferimento ad Agostino, dunque, fornirebbe a Palamas ulteriori spunti per chiarificare meglio il tema della non accidentalità delle energie divine rispetto all'essenza divina.

Occorre dare conto ora del nesso tra il riferimento ad Eunomio e quello, generico, agli acindinisti<sup>130</sup>. Come si è detto, la tesi secondo la quale tra essenza divina e le sue energie, in generale il suo darsi e rendere conoscibile nell'ambito dell'Economia provvidenziale, vi sarebbe una forma di distinzione, che Palamas esprime spesso con il termine greco διάφορα<sup>131</sup>, si iscrive all'interno di un orizzonte tematico marcatamente triadologico. Lo prova lo statuto "enipostatico" delle energie postulato dal Palamas, assieme all'affermazione secondo la quale le energie sarebbero comuni alle tre Persone, delle quali esprimerebbero l'unitaria e semplice azione all'interno della divina Economia. L'obiezione mossa a Palamas relativa alla composizione ontologica che conseguirebbe dalla propria descrizione dello statuto delle energie, viene risolta dal monaco athonita sostanzialmente rimarcando l'unitarietà operativa che si rifletterebbe nelle energie. L'unitarietà del-

<sup>128</sup> GREGORIUS ACINYNUS, *Refutatio magna*, I,52, ed. NADAL-CAÑELLAS, p. 62,1-6: Ναί, φησίν, ἀλλ' οὐδ' ἐγὼ καθ' ἡμᾶς ταῦτα λέγω τῷ Θεῷ προσγιγνώμενα καὶ ἀπογιγνώμενα συμβεβηκότα ἢ ποιότητος καὶ ἕξεις, ἀλλ' αἰεὶ περὶ τὸ Θεῖον οὐσας καὶ ἀπογιγνώμενας οὐδέποτε, ἀλλὰς δὲ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ τῆς φύσεως καὶ ἐνεργοῦμένης αὐτῷ καὶ ὑφειμένης αὐτοῦ ἀπειράκις ἀπείρωσ. Si tratta dell'esatta riproposizione del passo di *Cap.* 127. È chiaro che Palamas impiega Agostino come fonte per la propria autonoma elaborazione di argomenti contro Acindino. Di più, come ricordato da Nadal-Cañellas in apparato, Palamas aveva già elaborato la stessa argomentazione sull'impossibilità che in Dio vi siano realtà accidentali in un'opera precedente e risalente alle prime fasi della controversia; cf. GREGORIUS PALAMAS, *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 5, ed. G.I. MANTZARIDES, in CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., vol. II, pp. 99,25-100,3. Rispetto a questo quadro, la presenza di citazioni e riferimenti impliciti al *De trinitate* agostiniano, rinvenibili per la prima volta proprio all'interno dei *Capita CL*, non può non essere letta come l'importante rinvenimento da parte di Palamas di una fonte ulteriore per le argomentazioni a favore delle proprie tesi.

<sup>129</sup> Che la tesi di Palamas sulla distinzione in Dio tra essenza ed energie potesse portare all'ammissione di determinazioni di tipo accidentale nel caso di Dio, viene sottolineato anche dall'altro avversario di Palamas, Niceforo Gregoras; cf. NICEPHORUS GREGORAS, *Historia Romana*, II, ed. I. BEKKER/L. SCHOPEN, *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, Weber, Bonn 1830 [«Corpus scriptorum historiae Byzantinae»], pp. 1064,21ss.; 1065,2ss.; *Antirrhetica priora*, 1,8, ed. H.-V. BEYER, *Nikephoros Gregoras, Antirrhetica I*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1976 [«Wiener Byzantinistische Studien», 12], p. 189,19ss.

<sup>130</sup> Per altri riferimenti agli acindinisti nei *Capita CL*, cf. GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 81, ed. SINKEWICZ; 126; 130; 137; 147; 148; 149; 125; 150.

<sup>131</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Capita CL*, 74; 95, ed. SINKEWICZ.

l'agente, in questo caso Dio, ovvierebbe all'accusa di aver introdotto indebitamente una forma di composizione che comprometta la semplicità divina. Ad agire nelle energie sarebbe dunque sempre e solo l'unico Dio<sup>132</sup>.

Il carattere enipostatico delle energie ne definirebbe lo statuto all'interno di una prospettiva trinitaria che terminologicamente appare piuttosto tradizionale. Questo sembrerebbe spiegare anche l'impiego apparentemente indiscriminato del termine “energia” tanto al singolare quanto al plurale. Appare chiaro in realtà come il plurale ἐνέργειαι rimandi all'insieme delle proprietà divine tramite le quali Dio si rende accessibile all'individuo umano, mentre il singolare ἐνέργεια rimanda all'unitarietà dell'agente nelle energie.

Proprio grazie l'inquadramento triadologico della tesi di Palamas diviene maggiormente giustificabile e comprensibile il richiamo operato dal monaco athonita all'eresia di Eunomio, e soprattutto il legame tra la tesi di quelli che Palamas adefinisce “eunomiani” e gli acindinisti. Per Palamas negare che la grazia deificante, l'energia divina sia increata (ἄκτιστος) e distinta dall'essenza divina significa dividere la deità in increata e creata, finendo per caderenella stessa eresia di Eunomio, che avrebbe negato che il Figlio fosse della stessa sostanza del Padre. Negli scritti precedenti ai *Capita CL*, Palamas sembra sostenere questa associazione ricorrendo ai già menzionati scritti di Basilio contro Eunomio<sup>133</sup>. Acindino controbatte sulle medesime fonti<sup>134</sup>. Occorre tuttavia ricordare come questo corrisponda ovviamente alla visione di Gregorio Palamas. Intanto nelle opere precedenti ai *Capita CL*, e che erano state oggetto diretto delle critiche di Acindino nella *Refutatio magna*, la cornice triadologica che segna appunto la discussione dello statuto delle energie sembra meno marcata<sup>135</sup>. Essa lascia piuttosto spazio ad una discussione più generale sul modo di partecipazione a Dio, come evidente da numerosi passi dell'opera di Palamas *Dialogo di un Ortodosso con un Barlaamita*<sup>136</sup>. Di fatti è ciò su cui Acindino discute al-

<sup>132</sup> GREGORIUS PALAMAS, Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον, 6, ed. B.D. PHANOURGAKES, in P.K. CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, III, Kyromanos, Thessaloniki 1970, 441,3-13; *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 13, ed. G.I. MANTZARIDES, in CHRESTOU (ausp.) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., II, 106,15-30.

<sup>133</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, 41-42, ed. MANTZARIDES, pp. 204,13-206,25.

<sup>134</sup> Si veda ad esempio GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna*, III,24, ed. NADAL-CAÑELLAS, pp. 201,1-202,17; IV,30, p. 365,1-9.

<sup>135</sup> Essa si trova solo appena accennata in GREGORIUS PALAMAS, *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, 26, ed. MANTZARIDES, pp. 188,13-189,8.

<sup>136</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, 21, ed. MANTZARIDES, pp.

lorquando distingue due modi della partecipazione. Nel primo la natura del partecipante muta e trasforma di per se stessa e in maniera essenziale la natura del partecipato; nella seconda il partecipato viene partecipato restando irriducibile al partecipante, proprio come l'anima, questo l'esempio di Acindino, è partecipata dal corpo senza per questo ridursi al suo essere forma di un corpo. Solo il secondo modo si applicherebbe a Dio, per essenza impartecipabile e partecipabile al tempo stesso nel suo essere creatore provvidente, senza per questo che la sua essenza sia riducibile al suo darsi creaturale<sup>137</sup>. Il fatto poi che Acindino abbia sostenuto il riferirsi univoco e diretto delle predicazioni divine all'essenza divina è da porsi nel giusto contesto. Anche in virtù della terminologia forse poco felice adottata da Palamas, che nella III lettera ad Acindino parla esplicitamente di una divinità "superiore" e di una "inferiore"<sup>138</sup>, il problema principale che sembra animare la *Refutatio magna* di Acindino è quello di dare conto dell'unità divina e del fatto che l'essere increato possa essere riferito solo a Dio in quanto tale. Dunque, sostenere, che tutti i nomi e le predicazioni divine si riferiscano all'essenza di Dio in quanto tale corrisponde proprio all'esigenza di dare conto dell'impossibilità che siffatte predicazioni si riferiscano ad altre entità che con Dio condividano il medesimo statuto. Ovviamente questo non implica negare che alcune di queste predicazioni si riferiscano ad operazioni per così dire "provvidenziali". Proprio a questo proposito, Acindino sostiene con forza che la conoscibilità, l'accessibilità e finanche la "nominabilità" di Dio viene desunta dall'individuo umano a partire dalle manifestazioni creaturali della deità. Quando si parla di energie create, ci si riferisce appunto a questo, al fatto che le predicazioni divine sono desunte dalle realtà creaturali che di Dio, in quanto appunto create, partecipano in maniera analogica e proporzionale alla propria posizione all'interno della gerarchia degli esseri<sup>139</sup>.

All'argomento elaborato da Palamas nei *Capita CL*, legato al tema delle predicazioni relative, di cui abbiamo ricordato la derivazione agostiniana, si potrebbe obiettare che esso giustifica solo l'esistenza di predicazioni

184,6-185,2; 24, pp. 186,12-187,3; 27, pp. 189,10-190,17; 45, pp. 208,11-209,15; 47, p. 210,5-24; 48, pp. 210,25-211,28; 49, pp. 211,29-212,12.

<sup>137</sup> GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna*, III,91, ed. NADAL-CAÑELLAS, pp. 305,1-309,122.

<sup>138</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Ep. III ad Acind.*, 6, ed. CHRESTOU, p. 300,12-24.

<sup>139</sup> GREGORIUS ACINDYNUS, *Refutatio magna*, IV,28, ed. NADAL-CAÑELLAS, pp. 362,1-363,35. Cf. J. NADAL-CAÑELLAS, *Denys l'Aréopagite dans le Traité de Grégoire Akindynos*, in DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité* cit., pp. 533-562; T. BOIADJIEV, *Gregorios Akyndinos als Ausleger des Dionysios Pseudo-Areopagita*, in BOIADJIEV/KAPRIEV/SPEER (ed.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* cit., pp. 105-122.

esprimenti una relazione rispetto ad altro, ossia la designazione di una serie di operazioni il cui statuto è quello dell'essere in relazione ad altro, a qualcosa di diverso, come le realtà creaturali, dall'agente operativo. Ma riesce difficilmente a giustificare, da un punto di vista concettuale, l'alterità delle stesse energie rispetto a quella che ne costituisce la causa, non ne determina automaticamente, cioè, lo statuto di distinzione rispetto all'essenza divina.

Per tornare alla questione della presenza del *De trinitate* nei *Capita CL*, si può dire che ad Agostino sembra essere conferito la dignità di autorità patristica a tutti gli effetti. Il *De trinitate* sembra in questo senso fornire a Palamas l'occasione di ricollocare la propria dottrina della distinzione in Dio tra essenza ed energie all'interno di una cornice triadologica certamente più evidente e marcata rispetto ai propri scritti precedenti, specie nelle sue implicazioni predicamentali. Tuttavia, si tratta di una lettura, come comprensibile, di natura personale e vincolata alle esigenze concrete alla base delle argomentazioni del Palamas. Per esempio, in *Cap.* 132, quando Palamas prende a prestito da *De trinitate*, V,11,12 le indicazioni agostiniane sulle modalità predicative delle proprietà personali e di quelle comuni all'interno della Trinità, troviamo un ulteriore argomento che sembrerebbe l'esito di una parafrasi di *De trinitate*, V,13,14 (CCSL, L, 221, 6-15). Con molta disinvoltura Palamas, non avendo dichiarato esplicitamente la propria fonte, sembra sentirsi libero di disgiungere e ricongiungere a proprio piacimento e in direzione delle proprie esigenze esegetiche il testo di Agostino. Il passo del *De trinitate* in questione si occupa della natura di un'altra importante predicazione desunta dalle Scritture, cioè l'essere principio. Secondo Agostino, analogamente al termine Padre, anche il termine principio cadrebbe sotto la categoria della relazione, con la differenza che mentre il termine Padre esprimerebbe una relazione peculiare in rapporto al Figlio, il termine principio esprimerebbe una relazione di tipo economico nei confronti delle creature. D'altra parte, prosegue l'argomentazione di Agostino, troviamo nelle Scritture che anche il Figlio è chiamato principio; questo non vuol dire che Padre e Figlio siano in rapporto alle creature due principi distinti, bensì che essi, assieme allo Spirito Santo, come Agostino si premura di ricordare, costituiscono un unico principio. Palamas, nell'appropriarsi direttamente dell'indicazione agostiniana, la completa sostenendo che «Pertanto Padre, Figlio e Spirito Santo costituiscono un unico principio in rapporto alle creature, un solo Signore, un solo Creatore, un solo Dio Padre, provvidente, custode, e tutto il resto. E ciascuna di queste [proprietà] non designa l'essenza; non si direbbero in relazione a qualcosa d'altro se fossero la sua essenza». Ancora una volta il fuoco prospettico è rappresentato dal ten-

tativo di mostrare come non necessariamente la distinzione in Dio tra essenza ed energie comporti una qualche forma di separazione della causalità divina in una sorta di due livelli ontologicamente distinti tra di loro.

Si tratta di un tema, quello dello statuto delle energie provvidenziali, estraneo ad Agostino, almeno nei termini in cui la questione viene impostata da Palamas. In Agostino troviamo una discussione sui concetti di “missione” e “teofania”. A tal proposito Agostino si affretta a evidenziare come le missioni implicino due livelli di considerazione, uno inerente la Trinità in se stessa, la Trinità immanente; l’altro le manifestazioni della Trinità nel mondo, cioè la Trinità “economica”. Innanzitutto nella Trinità in se stessa le missioni divine indicano solo l’ordine di natura, l’ordine di origine di una Persona dall’altra<sup>140</sup>; ma la missione divina indica non solo la processione di una persona dall’altra, bensì, insieme, anche un nuovo modo di essere di questa persona nel tempo. Su questo punto Agostino precisa che questo modo è duplice, visibile ed invisibile. In questo senso, ad esempio, si può dire che il Figlio si è manifestato visibilmente nell’Incarnazione e invisibilmente nella giustificazione. Discorso analogo si può fare per lo Spirito Santo; anche la missione dello Spirito Santo è duplice, visibile (il giorno della Pentecoste) ed invisibile (ancora nella giustificazione). Legato al tema delle missioni appare anche il tema delle teofanie dell’Antico e del Nuovo Testamento. Tre sono sostanzialmente i quesiti cui Agostino si propone di dare risposta: *a)* se Dio sia apparso ai Padri nella sua unità o come una sola Persona, oppure se sia apparsa ora l’una ora l’altra delle persone divine. *b)* se Dio si sia servito del ministero delle creature. *c)* se siano stati gli Angeli ad apparire in nome di Dio<sup>141</sup>. Lasciando da parte il terzo punto, possiamo brevemente riassumere l’opinione di Agostino sulle prime due questioni, per poi enucleare il principio generale mediante il quale nel *De trinitate* la questione che potremmo definire delle operazioni *ad extra* appare regolata. Sulla prima questione Agostino è apparentemente molto cauto: le Scritture non autorizzerebbero a determinare se sia apparsa la Trinità in se stessa, una sola Persona divina, oppure ora l’una, ora l’altra; sulla seconda questione Agostino sembra procedere in maniera più sicura, sostenendo che tutta la Trinità è invisibile, non può apparire con la sua natura agli occhi del corpo; ne segue che le teofanie dell’*Antico Testamento* sono avvenute per mezzo delle creature, le quali, soggette al volere divino, hanno prestato a questo scopo il loro ministero. In realtà, rispetto a quanto Agostino ripor-

<sup>140</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, IV,20,27 (CCSL,L,195,1-198,65).

<sup>141</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, II,7,13 (CCSL,L,97,17-98,37).

ta in maniera molto tecnica in rapporto alle teofanie dell'*Antico Testamento*, troviamo proprio nel V libro del *De trinitate*, che costituisce il riferimento primario della lettura operata sulla fonte agostiniana da Gregorio Palamas, l'enucleazione di un principio generale che permette di inquadrare in maniera definitiva la prospettiva all'interno della quale si inserisce la dottrina delle teofanie e, più in generale, il mistero trinitario. Questo principio, strutturato all'interno di quella che appare come una vera e propria professione di fede, è costituito dall'inseparabilità delle operazioni *ad extra* della Trinità<sup>142</sup>. L'azione della Trinità si manifesta sempre mediante un ministero o una modalità teofanica che compete ad una sola persona, ma ad operare è sempre tutta la Trinità in maniera indivisibile (testo latino di *De trinitate*, V,13,14). Quest'ultimo principio è ovviamente condiviso nelle sue linee generali dallo stesso Palamas. Eppure, non può sfuggire come nulla nel testo agostiniano lasci pensare ad una discussione inerente lo statuto delle operazioni estrinseche analoga anche solo concettualmente a quella che troviamo in Palamas. I contesti delle due opere sono irriducibilmente diversi.

Quella del Palamas è una lettura personale, dunque, mediata come ovvio che sia dalle esigenze argomentative contingenti del testo dei *Capita*. La cosa appare evidente allorché si presta attenzione al fatto che Agostino ricopre il ruolo di fonte privilegiata non solo in rapporto al tema dello statuto relazionale delle predicazioni intratrinitarie, ma anche in rapporto ad altre tematiche di un certo rilievo. La più importante, nonché quella forse maggiormente discussa tra gli studiosi, è rappresentata dalla ripresa ad opera di Palamas di alcune formulazioni del *De trinitate* relative alla presenza del Verbo divino nell'anima dell'uomo.

## 2.2. Il verbo interiore

Si è detto di come la lettura di alcune formulazioni agostiniane da parte di Palamas sia funzionale di fatto alla difesa della dottrina della distinzione in Dio tra essenza ed energie. La modalità relazionale delle predicazioni intratrinitarie, l'impossibilità che in Dio vi sia spazio per disposizioni accidentali e la sovracategorialità di Dio stesso sono tre dei punti finora esaminati sui quali Palamas lascia confluire elementi frutto della propria personale lettura del *De trinitate* di Agostino. Tuttavia, il testo dei *Capita CL* offre altre testimonianze rilevanti di dipendenza dal *De trinitate*, dove l'appena men-

<sup>142</sup> Si veda AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, V,14,15 (CCSL, L, 223,35-37). In *De trinitate*,

zionato carattere personale della lettura operata dal monaco athonita avviene a tratti spregiudicato, se non addirittura apparentemente controproducente rispetto alla generale ermeneutica condotta da Palamas sul testo di Agostino.

È a tutti gli effetti quello che sembra verificarsi in *Cap. 34*. Qui Palamas sviluppa la seguente argomentazione:

*Cap. 34:* Ὁ ἀνωτάτω νοῦς, τὸ ἄκρον ἀγαθόν, ἡ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος φύσις, πάντη τε καὶ πάντως ἀνεπίδεκτος οὐσα τῶν ἐναντίων, φανερώς οὐ ποιότητα, ἀλλ' οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. διὸ καὶ πᾶν ὅπερ ἂν ἐννοήσειε τις ἀγαθόν, ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ, μᾶλλον δὲ ἐκείνός ἐστι καὶ ὑπὲρ ἐκείνῳ ἐστὶ· καὶ πᾶν ὅπερ ἐν ἐκείνῳ τις ἐννοήσειεν, ἀγαθόν ἐστὶ, μᾶλλον δὲ ἀγαθότης καὶ ὑπεράγαθος ἀγαθότης ἐστὶ. καὶ ἡ ζωὴ ἐν αὐτῷ ἐστὶ, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν ἡ ζωὴ· ἀγαθὸν γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ ζωὴ. καὶ ἡ σοφία ἐν αὐτῷ ἐστὶ, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν· ἀγαθὸν γὰρ ἡ σοφία καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ σοφία· καὶ ἡ ἀιδιότης καὶ ἡ μακαριότης καὶ ἀπλῶς ἅπαν ὅτις ἂν ἐννοήσειεν ἀγαθόν. καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορὰ ζωῆς καὶ σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων· πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως καὶ ἀπλουστάτως συμπεριβάλλει<sup>143</sup>.

Il bene, l'essere il sommo bene, si predica di Dio non secondo la qualità, bensì secondo la sostanza; vita, sapienza, eternità, bontà, eternità, beatitudine sono in Dio una cosa sola, essenza assolutamente semplice; esse sussistono in Dio in maniera simultanea senza alcuna differenziazione, al sommo grado secondo una modalità di assoluta perfezione. Ora, non può non sfuggire come una simile problematica si trova affrontata e tematizzata secondo modalità analoghe anche nel *De trinitate* di Agostino, in particolare in *De trinitate*, XV,5,7-9, in cui il vescovo d'Ippona enuclea il principio in

IX,1,1 (CCSL, L, 293,33-36), si legge: «Quod ergo ad istam quaestionem attinet credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem». Un principio analogo verrà risistemato concettualmente, proprio a partire dalla fonte agostiniana, dalla scolastica del XIII secolo; ad esempio, si potrà dire che l'Incarnazione è efficienter opera delle tre Persone, terminative solo del Figlio.

<sup>143</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap. 34*, ed. SINKEWICZ, pp. 52,24-53,9: «Appare evidente che la suprema intelligenza, il sommo bene, la natura al di sopra della vita e sovradivina, in tutto e per tutto scevra di contrari, possiede la bontà non secondo la qualità, ma secondo la sostanza. Pertanto qualsiasi cosa si possa comprendere come buona è in Lei, e ancora di più è in Lei e allo stesso tempo al di sopra. E la vita è in lui, o, ancora di più, essa stessa è la vita; infatti la vita è in Lei bontà, e la bontà in Lei è vita. In Lei è la sapienza, e ancor più è Essa stessa sapienza. Il bene infatti è sapienza e la bontà in Lei è la sapienza, ed allo stesso modo si può dire dell'eternità, della beatitudine e di qualsiasi altro bene si possa concepire. E in nulla differiscono in lui vita, sapienza, bontà e cose di questo genere. Una siffatta bontà abbraccia ogni cosa in maniera onnicomprensiva, unitaria ed assolutamente semplice».

virtù del quale gli attributi prima elencati si riferirebbero all'azione della Trinità tutta, ed allo stesso modo converrebbero anche alle singole Persone, sempre nella prospettiva di salvaguardare l'unità della sostanza divina<sup>144</sup>. Ed infatti, nel testo di *Cap.* 34 sembrerebbe di essere a tutti gli effetti di fronte ad una parafrasi di alcune formulazioni rinvenibili nell'appena menzionata porzione del XV libro del *De trinitate*. Non può non colpire, ad ogni modo, come apparentemente il principio enucleato da Agostino in questa serie di passi possa essere di problematico utilizzo per Palamas, la cui dottrina delle energie provvidenziali sembrerebbe più volta ad enfatizzare il fatto che in vita, sapienza, bontà, eternità sia sempre e solo l'unico Dio ad agire, piuttosto che a sostenere che questi attributi siano una sola cosa in Dio. Tuttavia, Palamas sembra adottare degli accorgimenti che conviene evidenziare, e che mostrano ancora quanto accorta sia la lettura palamita del *De trinitate*. È vero che tutto ciò che di buono si può pensare della suprema Intelligenza (ὁ ἀνωτάτω νοῦς) menzionata nel passo dei *Capita CL* è in questa stessa Intelligenza; ma è anche vero che questa stessa Intelligenza è allo stesso tempo al di sopra di tutto quanto possa essere ad essa riferito. Essa è al di sopra della bontà (ὑπεράγαθος) e al di sopra della vita (ὑπέρζωος). Ancora una volta, in maniera consapevole e cosciente, Palamas riadatta argomentazioni agostiniane in maniera tale da farle rientrare all'interno delle proprie esigenze esegetiche. La ripresa del passo del *De trinitate* in precedenza menzionato viene inquadrata all'interno di una chiara prospettiva apofatica già sviluppata in maniera consistente in opere precedenti e chiaramente sostenuta sotto a partire da motivi ps.-dionisiani, o per

<sup>144</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 288; AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,5,7 (CCSL, La, 468,15-470,43): «Quae vita enim dicitur in deo ipsa est essentia eius atque natura. Non itaque deus vivit nisi vita quod ipse sibi est... Non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est... Sed quae iustitia ipsa bonitas, et quae bonitas ipsa beatitudo»; XV,5,8 (CCSL, La, 470,50-54): «Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur deus et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam»; XV,6,9 (CCSL, la, 471,4-8): «Nam si una eademque res in dei natura potest esse sapientia et potentia aut vita et sapientia, cur non una eademque res esse possit in dei natura aeternitas et sapientia aut beatitudo et sapientia?» = *Περὶ Τριάδος*, XV,5,7, pp. 865,17-867,38: Ἡ γὰρ λεγομένη ζωὴ ἐν τῷ θεῷ αὐτῆ καὶ οὐσία αὐτοῦ καὶ φύσις ἐστίν. Οὐδὲ γὰρ ζῆ ὁ θεὸς ὅτι μὴ τῆ ζωῆ, ἥτις αὐτός ἐστιν ἑαυτῶ... Οὐδὲ γὰρ ἐδέξατο τὴν σοφίαν, καθ' ἣν ἂν εἴτῃ σοφός, ἀλλ' ἀντοσοφία ἐστὶ... ἀλλ' ἥπερ ἐστὶ δικαιοσύνη, ἡ αὐτῆ καὶ ἀγαθότης, καὶ ἥπερ ἀγαθότης ἡ αὐτῆ καὶ μακαριότης... *Περὶ Τριάδος*, XV,5,8, pp. 867,51-869,54: Ο τι ποτὲ γὰρ κατὰ ποιότητος δοκεῖ λέγεσθαι, κατ' οὐσίαν νοητέον. Απαγε γὰρ ὡς πνεῦμα μὲν κατ' οὐσίαν λέγεσθαι τὸν θεόν, ἀγαθόν δὲ κατὰ ποιότητα, ἀλλ' ἑκάτερον κατ' οὐσίαν... *Περὶ Τριάδος*, XV,5,9, p. 871,7-11: Ἐι γὰρ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα εἶναι δύναται ἐν τῇ τοῦ θεοῦ φύσει ἢ τε σοφία καὶ δύναμις ἢ ζωὴ καὶ ἡ σοφία, τί δ ποτε μὴ οὐκ ἂν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα εἶναι δύναται ἐν τῇ τοῦ θεοῦ φύσει ἢ τε ἀιδιότης καὶ σοφία.

lo meno sotto l'egida della rilettura da parte di Palamas di alcuni temi pseudo-dionisiani<sup>145</sup>. Dio è le sue operazioni, nel senso che in esse è sempre Dio ad agire. Tutto ciò che di buono è predicabile di Dio, sussiste in Lui in uno stato di pienezza assoluta. Ciò nonostante – e in questo la posizione di Palamas appare piuttosto “tradizionale” – Egli è irriducibilmente al di sopra di queste predicazioni e delle stesse processioni divine tramite le quali Egli si relaziona al creato. Ancora, dunque, il tema dionisiano delle unioni e delle distinzioni sembrerebbe costituire la cornice di fondo per la libera rielaborazione del testo di Agostino operata da Gregorio Palamas.

Che poi sia ancora Agostino la fonte di *Cap.* 34, lo si comprende ulteriormente allorché si prende atto del fatto che tutta questa sezione dell'opera di Palamas testimonia della dipendenza dal *De trinitate* di Agostino. In *Cap.* 35, per esempio, il retroterra agostiniano delle argomentazioni formulate dal Palamas emerge in maniera filologicamente più definita:

*Cap.* 35:... καὶ λόγος οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον προφορικὸν λόγον, οὐ νοῦ γὰρ οὗτος, ἀλλὰ σώματος νῶ κινουμένου· οὐδὲ κατὰ τὸν ἡμέτερον ἐνδιάθετον λόγον, φθόγγων γὰρ οἶονεὶ τύποις κάκεινος ἐν ἡμῖν διατιθέμενος γίνεται· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὸν ἡμέτερον ἐν διανοίᾳ λόγον κἂν χωρὶς φθόγγων ἢ ἐπιβολαῖς ἄσωμάτοις πάντη συμπεραιούμενος, κάκεινος γὰρ μεθ' ἡμᾶς ἐστὶ καὶ διαλειμμάτων δεῖται καὶ χρονικῶν οὐκ ὀλίγων διαστημάτων, διεξοδικῶς προιών, καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀτελοῦς πρὸς τὸ ἐντελὲς συμπέρασμα προαγόμενος· ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐμφύτως ἡμῖν, ἐξ οὗ γεγονάμεν παρὰ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς κατ' εἰκόνα οἰκείαν, ἐναποκείμενον τῷ νῶ λόγον, τὴν αἰεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γινώσιν<sup>146</sup>.

Un buon conoscitore del *De trinitate* di Agostino non avrebbe dubbi nel rimandare a *De trinitate*, XV,11,20<sup>147</sup>. In merito al tema della analogia, seppur ovviamente imperfetta, tra il Sommo Verbo, la Parola, e una Parola sus-

<sup>145</sup> Si veda ad esempio GREGORIUS PALAMAS, *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως*, 20-22, ed. MANTZARIDES, in CHRESTOU (ausp.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα* cit., II, pp. 83,20-86,24. Cf. nota 114, p. 163.

<sup>146</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap.* 35, ed. SINKIEWICZ, pp. 53,26-54,6: «...e non si tratta di una parola analoga a quella da noi proferita: questa infatti non è di natura intellettuale, bensì propria di una componente corporale mossa dall'intelletto; né è simile a quella parola che noi recitiamo interiormente e che lascia impresse in noi come delle immagini; né è simile a quella parola che noi pensiamo, anche senza espressione verbale o con l'ausilio di alcunchè di corporeo: infatti quest'ultimo tipo di parola è situata in una dimensione per noi solo successiva, in quanto si struttura in una serie di intervalli, e in non pochi archi temporali, dal momento che un discorso procede da principio in maniera incompleta ed imperfetta, per poi giungere ad una conclusione compiuta. Si tratta invece di una parola in noi connaturata, per la quale fummo creati dal creatore a sua immagine, insita nel nostro intelletto, sempre connaturata alla sua conoscenza».

<sup>147</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,11,20 (CCSL, La, 487,16-488,45): «Omnium namque

sistente nell'individuo umano, vestigia della prima, Palamas opera una serie di precisazioni riconducibili in maniera evidente alla fonte agostiniana in questione. A tal proposito Palamas si affretta a sottolineare come la Parola in noi connaturata non sia una parola proferita secondo le modalità linguistiche proprie del pensiero discorsivo; al contrario si tratta di una Parola situata all'interno di una dimensione prettamente pre-linguistica, antecedente la dimensione discorsiva, tanto nella componente propriamente orale, quanto nella sua componente genericamente rappresentativa o mentale, entrambe caratterizzate, secondo Palamas, da una forma di temporalità all'interno della quale sarebbe situata l'attività discorsiva propriamente detta. A tal proposito sembra, a nostro parere, che l'indubbia affinità argomentativa tra il testo di *Cap.* 35 e la fonte agostiniana sia incrementata notevolmente da alcune precise scelte terminologiche operate dal Palamas che lascerebbero intravedere una chiara dipendenza filologica dalla traduzione planudea di *De trinitate*, XV,11,20. Il προφορικὸς λόγος di cui parla Palamas sembrerebbe una diretta riproposizione dell'espressione λόγος προφορικὸς ἐν φθόγγῳ con la quale il traduttore greco ha ritenuto di rendere l'espressione *verbum prolativum in sono*; l'espressione λόγος ἐνδιάθετος, φθόγγων γὰρ οἶονεὶ τύποις... διατιθέμενος appare come una rielaborazione del sintagma λόγος ἐνδιάθετος ἐν ὁμοιώματι φθόγγου/*verbum cogitatum in similitudine soni*; l'espressione ἐν διανοίᾳ λόγος sembra testimoniare di una diretta dipendenza del testo dalla scelta del Planude di rendere l'espressione “*in animo*” presente nella fonte agostiniana con il sintagma ἐν τῇ διανοίᾳ. Vi è poi un λόγος ἐμφύτως ἡμῖν ἐναποκείμενον τῷ νῷ λόγον, τὴν ἀεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν per il quale pare lecito un rimando alla traduzione planudea di due espressioni reperibili in *De trinitate*

sonantium verba linguarum etiam in silentio cogitantur, et carmina percurruntur animo... nec solum numeri syllabarum verum etiam modi cantilenarum cum sint corporales... per incorporeas quasdam imagines suas praesto sunt cogitantibus et tacite cuncta ista volventibus. Sec transeunda sunt haec... Pervenendum est ergo... ad verbum... a deo factae imaginis dei, quod neque prolativum est in sono neque cogitatum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia... signa praecedit et gignitur de scientia quae manet in animo...». = *Περὶ Τριάδος*, XV,11,20, pp. 901,20-903,49: Πασῶν γὰρ τῶν φθεγγομένων γλωσσῶν τοὺς λόγους καὶ ἐν σιγῇ τις διαλογίζεται, καὶ ἔπη διαθέουσιν ἐν τῇ διανοίᾳ... καὶ οὐ μόνον οἱ τῶν συλλαβῶν ἀριθμοὶ ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν φθῶν μέλη σωματικὰ ὄντα... διὰ τινῶν οὐρανίων ἀσωμάτων εἰκόνων πάρεστι τοῖς διαλογιζομένοις καὶ σιωπῇ ταῦτα πάντα κατὰ νοῦν στρέφουσιν. Ἀλλὰ παραδραμεῖν ἅπαντα ταῦτα χρὴ... Καταλαβεῖν τοιγαροῦν χρὴ... πρὸς τὸν λόγον... ἐκ θεοῦ ποιηθείσης εἰκόνας τοῦ θεοῦ, ὅς οὔτε προφορικὸς ἐστὶν ἐν φθόγγῳ, οὔτ' ἐνδιάθετος ἐν ὁμοιώματι φθόγγου, ὃν ἀνάγκη γλώσσης εἶναι τινός, ἀλλὰ τὸν πάντων τῶν σημείων... προηγούμενον καὶ γενόμενον ἐκ τῆς μενούσης ἐν τῷ νῷ γνώσεως... Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., pp. 288-290; DEMETRACOPOULOS, *Αἰθουσίτινος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., pp. 83-93, in part. p. 184.

te, XV,15,25, cioè πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ νοῦ γνῶσιν ἀνήκουσιν/*praesentia sunt et ad ipsius animi naturam pertinent*, e ἐν τῷ νῷ ἀίδιον τινα γνῶσιν/*in animo aliqua scientia sempiterna*<sup>148</sup>. Come pare evidente, qui Palamas sembra mutuare da Agostino questa sorta di quadruplici possibilità di comprendere la natura di questo verbo interiore insito nell'anima. Le prime tre modalità ineriscono ad una dimensione linguistico-discorsiva che, per Palamas come per Agostino, costituirebbe una dimensione solo successiva e conseguente alla dimensione pre-linguistica che questo verbo in realtà possiederebbe<sup>149</sup>. A tal proposito l'elemento di maggior interesse è costituito dal fatto che Palamas segue Agostino nel descrivere questo *logos* connaturato nel nostro intelletto, che Agostino colloca più genericamente *in animo*, come non solo antecedente rispetto alla dimensione discorsiva, ma anche come fondativo di questa stessa dimensione, sempre connaturato all'attività conoscitiva del nostro intelletto. Inoltre, appare interessante notare come la caratterizzazione del verbo proferito secondo le modalità del pensiero discorsivo come strutturantesi per intervalli temporali, non si ritrovi in *De trinitate*, XV,11,20, che pare comunque la fonte diretta del testo di *Cap. 35*, bensì solo in *De trinitate*, VII,3,4. Questo sembrerebbe testimoniare di una conoscenza della fonte agostiniana, da parte del Palamas, più estesa di quanto i continui riferimenti al V ed al XV libro non lascerebbero presupporre, nonché di una lettura proprio per questo consapevolmente selettiva del testo del *De trinitate*<sup>150</sup>.

Anche qui potrebbero essere riproposte osservazioni simili a quella fatte in precedenza per altri passi dei *Capita CL* dipendenti dal *De trinitate* agostiniano. La versione del Planude restituisce infatti una terminologia che doveva risultare familiare al Palamas. La distinzione tra verbo proferito (ὁ προφορικὸς λόγος) e verbo recitato interiormente (ὁ ἐνδιάθετος λόγος),

<sup>148</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,15,25 (CCSL, La, 498,34-499,47): «Illa etiam quae ita sciuntur ut numquam excidere possint quoniam praesentia sunt et ad ipsius animi naturam pertinent ut est illud quod nos vivere scimus; manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus et hoc semper manet; id ergo et si qua reperiuntur similia in quibus imago dei potius intuenda est... potest esse in animo aliqua scientia sempiterna». = *Περὶ Τριάδος*, XV,15,25, p. 923,37-50: Κάκεινα δὲ τὰ οὕτω γινωσκόμενα, ὡς μηδέποτε ἐκπίπτειν τῆς γνώσεως δύνασθαι, ἐπειδὴ παρόντα εἰσὶ καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ νοῦ γνῶσιν ἀνήκουσιν, ὥσπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι ἡμᾶς ὅτι ζῶμεν, μένει γὰρ τοῦτο μέχρις ἂν ὁ νοῦς μένη, καπειδὴ ὁ νοῦς αἰεὶ μένει, καὶ τοῦτο αἰεὶ μένει· τοῦτο τοίνυν καὶ εἴ τινα εὐρίσκονται ὅμοια, ἐν οἷς τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ μάλλον σκοπεῖν χρή... δυνατὸν εἶναι ἐν τῷ νῷ ἀίδιον τινα γνῶσιν ...

<sup>149</sup> Su questo tema agostiniano, si veda W. BEIERWALTES, *Zu Augustinus Metaphysik der Sprache*, «Augustinian Studies», 2 (1971), pp. 179-195.

<sup>150</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, VII,3,4 (CCSL, La, 251,20-21): «Si enim hoc verbum quod quod nos proferimus temporale et transitorium...»; *Περὶ Τριάδος*, VII,3,4: Εἰ γὰρ ὁ λόγος οὐτος, ὃν ἡμεῖς προφέρομεν, χρονικὸν τε καὶ παρερχόμεν...

possibilità entrambe escluse da Palamas come validi modelli esplicativi del *logos* interiore connaturato nell'intelletto, si ritrova terminologicamente già attestata nei Padri della Chiesa, ed allo stesso modo essa era già stata al centro di dibattiti tra le principali scuole filosofiche di età ellenistica<sup>151</sup>. Gregorio di Nissa la impiega, in funzione antiariana, per spiegare in che senso andrebbe inteso il celebre passo di Giovanni 1,1, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, commentando che l'aggiunta di πρὸς τὸν θεόν, invece di ἐν τῷ θεῷ, risponderebbe all'esigenza di dare pienamente conto della consustanzialità del Figlio rispetto al Padre. Ma aggiunge, che questo vale solo se si accetta di intendere il *Logos* consustanziale al Padre (πρὸς τὸν πατέρα) non come verbo/*logos* proferito o recitato interiormente: questi, infatti, non avrebbero consistenza propria (καθ' ἑαυτὸν ὑπόστασιν οὐκ ἔχοντα), bensì solo in un qualche contenuto mentale o in una parola scritta (ἐν τινὶ εἶναι χρῆ ἐννοία ἢ ἐν γράμματι)<sup>152</sup>. Altrove, egli sostiene in maniera puramente analogica che il Figlio è inseparabile dal Padre come il *logos* proferito verbalmente (προφορικός), comune a tutti gli uomini (ossia le facoltà razionali legate al linguaggio di cui tutti disponiamo), è inseparabile dall'anima umana<sup>153</sup>. Giovanni Damasceno, invece, lega esplicitamente il verbo proferito (ὁ προφορικός λόγος) e quello recitato interiormente (ὁ ἐνδιάθετος λόγος) alla componente razionale dell'anima umana (τὸ λογικόν), limitandosi a ricordare come mentre l'ultimo sia un movimento dell'anima di natura dialogica non esprimendosi all'interno della dimensione fonetica (κίνημα ψυχῆς ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως), il primo trovi sempre una espressione sonora nella voce di chi lo proferisce (ἐν τῇ φωνῇ)<sup>154</sup>.

È ovvio che il Planude rende semplicemente alla lettera i sintagmi agostiniani in questione. Nondimeno, la terminologia che il traduttore greco impiega doveva rimandare il lettore bizantino a numerose altre formulazioni già rinvenibili nella letteratura teologica patristica e bizantina. La stes-

<sup>151</sup> Cf. J.-L. LABARRIERE, *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Por-tique et la Nouvelle-Académie*, in J.-L. LABARRIERE/B. CASSIN, *L'Animal dans l'antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Vrin, Paris 1997, pp. 259-279.

<sup>152</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, ed. F. MUELLER, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1, Brill, Leiden 1953, p. 81,6ss. Mi sembra che Gregorio dipenda a sua volta da un passo del commento a Matteo di Origene; ORIGENES, *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 10-11), XI.2,8,ss., ed. R. GIROD, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, vol. 1, Éd. du Cerf, Paris 1970 [«Sources chrétiennes», 162].

<sup>153</sup> GREGORIUS NYSSENUS, *Epistula XXVI ad Evagrium monachum*, PG 46, 1105AB.

<sup>154</sup> JOANNES DAMASCENUS, *Expositio Fidei*, 35, ed. P.B. KÖTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, De Gruyter, Berlin 1973 [«Patristische Texte und Studien», 12], p. 87,1-11. La

sa idea di un *logos* connaturato in noi (κατὰ τὸν ἐμφύτως ἡμῖν), da cui ogni conoscenza promana, non è terminologicamente estranea alla tradizione teologica di lingua greca. Solo per menzionare un esempio, Cirillo Alessandrino parla esplicitamente di una conoscenza di Dio in noi innata (τὴν ἔμφυτος ἐν ἡμῖν περὶ Θεοῦ γνῶσις) che ci indirizza in ogni azione. Essa sarebbe una conoscenza del Bene che scaturisce dall'intelletto come da una fonte, a garantire una conoscenza della gloria divina come in uno specchio, in maniera enigmatica (ἢ ὡς ἐν ἐσόπτρῳ τε καὶ αἰνίγματι γνῶσις)<sup>155</sup>. Tuttavia non può non colpire quanto il *De trinitate* sia importante per l'intera economia dei *Capita CL* di Palamas, e come anzi sembrerebbe essere proprio la convergenza tra l'opera di Agostino in questione e analoghe formulazioni rinvenibili nella tradizione teologica greco-bizantina a giustificare in qualche modo le tracce del *De trinitate* nei *Capita CL* del monaco athonita. La versione planudea del *De trinitate* sembra restituire a Palamas una terminologia affatto estranea alla tradizione teologica patristica e bizantina tradizionale punto di riferimento per le elaborazioni dottrinali del monaco athonita.

Come si diceva in precedenza, questo principio enucleato da Palamas di un *logos* connaturato nell'intelletto, evidentemente partecipazione in noi del *Logos* divino, è stato oggetto di viva discussione, a partire dall'intuizione di Jugie secondo la quale la chiave per interpretare queste indicazioni rinvenibili nei *Capita* sarebbe quella di ricorrere alle triadi agostiniane di *mens-notitia-amor/mens-verbum-amor*<sup>156</sup>. Sicuramente questo rappresenta un riferimento, almeno per affinità tematica, quasi scontato, in quanto trattasi del retroterra delle stesse formulazioni agostiniane di cui Palamas si serve. Eppure, anche qui la questione non appare così di semplice soluzione. Infatti, almeno nel caso di *Cap. 35*, non sembrano esservi diretti riferimenti ad una possibile teoria dell'anima come strutturata ad immagine trinitaria, sul modello agostiniano. Al contrario, Palamas sembra limitarsi unicamente a riprendere il tema generale della partecipazione del *Logos* divino nell'individuo umano. Inoltre, occorrerebbe comprendere quanto, in generale, una simile idea della struttura trinitaria delle facoltà dell'anima in termini rigorosamente agostiniani possa rappresentare o meno un corpo estraneo al-

fonte in questo caso, coem diligentemente annotato in apparato dall'editore dell'*Expositio Fidei*, è NEMESIUS, *De natura hominis*, PG 40,668A.

<sup>155</sup> CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69,405D.

<sup>156</sup> Cf. JUGIE, "Palamas" cit., 1766-1767.

l'interno delle opere di Gregorio Palamas, qualora la si volesse comunque ammettere come data per presupposta dal monaco athonita.

Vi è un passo in particolare, non dei *Capita CL*, bensì delle *Homiliae*, in cui Palamas esplicitamente sostiene la tesi secondo la quale la divisione delle facoltà dell'anima umana rispecchierebbe la Trinità. Si tratta di un argomento in cui il famoso adagio biblico dell'essere creati ad immagine di Dio viene letto, non senza implicazioni cristologiche, come la prova del fatto che l'uomo sarebbe superiore, nell'ordine della deificazione, agli angeli. Questi, argomenta Palamas, possiederebbero intelletto (νοῦς) e ragione (λόγος), ma non lo spirito vivificante (πνεῦμα ζωοποιόν), in quanto incorporei, e dunque privi di un corpo che di questa vivificazione possa essere il soggetto. Al contrario, l'individuo umano sarebbe il solo ad essere stato creato ad immagine della natura tripersonale (κατ' εἰκόνα τῆς τρισυποστάτου φύσεως), e pertanto disporrebbe di tutte e tre le facoltà precedentemente menzionate, ossia νοῦς, λόγος e πνεῦμα ζωοποιόν<sup>157</sup>. Terminologicamente strutturata in questi termini, questa triade appare a tutti gli effetti tradizionale e ampiamente diffusa all'interno della letteratura teologica patristica e bizantina, spesso legata proprio all'elaborazione di quel κατ' εἰκόνα dell'adagio biblico prima menzionato<sup>158</sup>. Questo dato di fatto, evidenziato già da Demetracopoulos<sup>159</sup> e, successivamente da Ware<sup>160</sup>, non può semplicemente tradursi nei termini di un'alternativa tra fonti greche e latine. Per essere più precisi, non può essere un modo per escludere a priori la presenza di elementi agostiniani nell'opera del Palamas, dietro il paravento della

<sup>157</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Homiliae*, LX, ed. P.K. CHRESTOU, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα*, vol. 11, 4, *Πατερικά Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμάς*, Thessaloniki 1986 [«Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας», 79].

<sup>158</sup> Si veda, ad esempio, (pseudo) ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Quaestiones aliae*, PG 28, 777CD; GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Epistulae theologicae*, 101, 38, ed. P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*, Éd. du Cerf, Paris 1974 [«Sources chrétiennes», 208], p. 53; JOANNES DAMASCENUS, *Orationes de imaginibus tres*, 3,20,4-7, ed. P.B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3 De Gruyter, Berlin 1975 [«Patristische Texte und Studien», 17], p. 128; *Qua ratione homo imago dei*, PG 95, 228BC; tale tripartizione, come segno dell'essere ad immagine della Trinità dell'anima, la si ritrova anche in epoca successiva rispetto a Palamas; cf. JOSEPHUS BRYENNIUS, *Dialogus cum Ismaelita*, 824ss., ed. A. ARGYRIU, Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις, «Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», 35 (1966-1967), pp. 158-195. Questo tema ritorna a Bisanzio per tramite di una fonte latina grazie a Scolario. Nella *Epitome primae partis Summae theologicae* troviamo il termine πνεῦμα sostituito con il termine θέλησις νοητή, senza che per questo il principio di analogia sussistente tra la Trinità e la tripartizione delle facoltà dell'anima venga alterato; cf. GENNADIUS SCHOLARIUS, *Epitome primae partis Summae theologicae Thomae Aquinae*, 6,93, ed. M. JUGIE/L. PETIT/X.A. SIDERIDÈS, *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*, vol. 5., Maisson de la bonne presse, Paris 1931.

<sup>159</sup> Cf. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., pp. 89-91.

<sup>160</sup> Cf. K. WARE, *The Human Person as an Image of the Holy Trinity: From Augustine to Pala-*

rinvenibilità di motivi analoghi anche nella letteratura patristica e post-patristica in lingua greca. Il punto di partenza, al contrario, è proprio costituito dal risultato ormai assodato che il *De trinitate* di Agostino pervade ampie sezioni dei *Capita CL*. Occorre stabilire la misura e l'area tematica di questa dipendenza. Nel caso specifico della tripartizione delle facoltà dell'anima e del presupposto triadologico di questa partizione, occorre innanzitutto stabilire quanto la tripartizione in νοῦς-λόγος-πνεῦμα sia sovrapponibile alla tripartizione agostiniana *mens-notitia-amor*. A questo proposito, occorre rilevare come Palamas ripeta la stessa argomentazione elaborata nelle *Homiliae*, in cui esplicita era stata la derivazione trinitaria delle tre facoltà dell'anima, anche nei *Capita CL*. Lo fa in *Cap.* 38, cioè in prossimità rispetto alle citazioni del *De trinitate* viste in precedenza.

Il punto di partenza di *Cap.* 38 è proprio il confronto tra il caso della natura intellettuale e razionale propria delle creature angeliche e quello della natura dell'anima umana. Le creature angeliche possiederebbero intelletto e ragione provenienti dall'Intelletto divino (νοῦν τε καὶ λόγον ἐκ τοῦ νοῦ) e l'amore intellettuale per il *Logos* (τὸν πρὸς τὸν λόγον ἔρωτα τοῦ νοῦ), anch'esso dono dell'Intelletto divino e sempre insito nel loro intelletto e nella loro ragione (σύνεστιν ἄει τῷ τε λόγῳ καὶ τῷ νῷ). Questo amore potrebbe anche essere chiamato, sostiene Palamas, "spirito" (πνεῦμα). Tuttavia, le creature angeliche non disporrebbero dello spirito vivificante (ζωοποιὸν τὸ πνεῦμα), in quanto appunto incorporee. Opposta la situazione nel caso delle anime razionali. Esse, in quanto in un corpo, possiederebbero lo spirito vivificante, che Palamas esplicitamente definisce "amore intellettuale" (νοερὸς ἔρωτος)<sup>161</sup>.

Dunque, Palamas ammette la possibilità che il terzo termine di questa triade di νοῦς-λόγος-πνεῦμα possa essere definito "amore" (ἔρωτος) intellettuale. Questo potrebbe suggerire un retroterra agostiniano. Come al solito, occorre stabilire se vi siano possibili fonti greche alternative che possano costituire il referente dell'argomentazione e della terminologia impiegata da Palamas. Qui, sembrano emergere elementi di un certo rilievo. Mi sembra che vi sia solo una fonte che riporti una formulazione analoga, ossia quel Teolepto di Filadelfia che le fonti coeve indicano come maestro spirituale proprio di Gregorio Palamas<sup>162</sup>. In una delle sue orazioni, Teolepto ricorda

mas, «Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur», 9 (2003), pp. 1-18, in part. pp. 13-14. Si veda anche G. KAPRIEV, *Die nicht-Psychologische Deutung des Menschen bei Gregorios Palamas*, «Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur», 12 (2006), pp. 187-198.

<sup>161</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap.* 38, ed. SINKEWICZ.

<sup>162</sup> PHILOTEUS COCCINUS, *Encomium Gregorii Palamae*, 12, 1ss., ed. D.G. TSAMES, Φιλοθέου Κων-

come il *Logos* divino, nel plasmare la componente razionale dell'anima umana, abbia anche inserito in essa quella che egli definisce “potenza affettiva” o “amorosa” (τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν)<sup>163</sup>. Teolepto lega esplicitamente questa formulazione al tema dell'essere fatto ad immagine; nondimeno, questa formulazione non matura all'interno del tema, pur correlato al precedente, delle diversità strutturali tra le creature angeliche e le anime razionali. Questa sembrerebbe essere un punto a favore per la tesi di una dipendenza da Agostino, in cui il tema dell'*amor* possiede una ricorrenza ed un rilievo ben maggiore che in Teolepto.

In Palamas si trova ἔρωσ dunque, e non il certamente più ricorrente ἀγάπη. Tuttavia, partendo dal presupposto che non mi sembra che si registrino occorrenze del termine ἀγάπη come terzo termine della summenzionata triade, al posto cioè del termine πνεῦμα, occorre ricordare come a svantaggio dell'attribuzione al *De trinitate* di Agostino del riferimento di Palamas al termine ἔρωσ per descrivere il πνεῦμα ζωοποιόν vi sia il fatto che il Planude tende a rendere il termine *amor* proprio con ἀγάπη<sup>164</sup>. Lo stesso termine “amore intellettuale” (νοερός ἔρωσ) non sembra rinvenibile in quanto tale nella versione greca del *De trinitate* agostiniano, né sembra essere diffuso all'interno della letteratura patristica e bizantina. Si dovrà allora riconoscere anche una certa autonomia di Palamas rispetto alle proprie eventuali fonti di riferimento. La matrice delle argomentazioni di *Cap.* 38, e in generale del riferimento del monaco athonita alla struttura triadica dell'anima razionale, non emerge né cercando di rimandare, magari con flessioni più o meno ideologiche, ogni termine, lessema o concetto alla stessa tradizione bizantina, né appiattendone la consistenza sul *De trinitate* agostiniano. L'indipendenza del Palamas da questi due poli, o per meglio dire la libera rielaborazione operata dal monaco athonita di motivi rinvenibili in entrambi, costituisce un fattore che non può essere trascurato. In questo senso, mi sembra difficile sostenere, come sembra fare in maniera tuttavia molto cauta Demetracopoulos, l'idea che Palamas adotti una struttura trinitaria dell'animo umano di matrice cripto-agostiniana. Troppo poche so-

σταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α΄ Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι, Centre for Byzantine Research, Thessaloniki 1985 [«Thessalonian Byzantine Writers», 4].

<sup>163</sup> THEOLEPTUS PHILADELPHIENSIS, *Orationes monasticae*, 23, ed. R.E. SINKIEWICZ, *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses*, Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto 1992 [«Studies and Texts» 111].

<sup>164</sup> Cf. ad esempio AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, IX,17,27 (CCSL, L, 501,2-5) = Περὶ Τριάδος, IX,17,27.

no le occorrenze in cui Palamas sembrerebbe ammettere una simile struttura. Si è anche già ricordato come il tema dell'essere fatto ad immagine dell'uomo sia un tema ampiamente presente nella letteratura patristica tanto greca quanto latina.

Resta però quel termine ἔρωσ impiegato dal Palamas per descrivere la terza componente della tripartizione psicologica dell'anima umana, ossia lo spirito vivificante (ζωοποιὸν τὸ πνεῦμα). Questo sembrerebbe lasciar trasparire un retroterra riconducibile in maniera specifica ad Agostino, per quanto sarebbe utile verificare dettagliatamente quanto questa scelta terminologica possa fondarsi nella versione greca del *De trinitate* studiando tutte le occorrenze del termine *amor* e la resa di volta in volta di questo termine ad opera del Planude, specialmente nella resa del libro IX. In questo senso, mi sembra che a fronte di una resa generale del termine *amor* con ἀγάπη, vi sia almeno un passo, tuttavia nel libro XV, dove il Planude rende *amor* con ἔρωσ, ossia allorquando Agostino cita la famosa triade di amante, amato e amore<sup>165</sup>. Si tratta di un'evidenza, per quanto non definitiva, che sembrerebbe spostare leggermente l'ago della bilancia in favore di una dipendenza di Palamas da Agostino su di un tema così rilevante. Tuttavia, l'idea di una sovrapposibilità totale tra la tripartizione palamita delle facoltà dell'anima rinvenibile nei *Capita CL* e le triadi agostiniane di *mens-notitia-amor* e *mens-verbum-amor* resta difficilmente sostenibile in mancanza di un numero maggiore di evidenze testuali. Mi sembra che Palamas recepisca solo alcuni aspetti delle due triadi agostiniane prima menzionate, come la presenza di un *logos* insito nell'uomo, partecipazione diretta del Logos divino. Anche il riferimento al termine ἔρωσ sembra essere uno di questi aspetti che, pur di matrice agostiniana, finiscono all'interno di una struttura argomentativa autonomamente elaborata dal Palamas che mai sembra avere come fulcro un'enfasi sistematica su di una struttura triadica costruita interamente sul modello agostiniano. Al contrario, sembra che questa struttura argomentativa abbia come punto di partenza la tradizionale tripartizione νοῦς-λόγος-πνεῦμα, e che poi veda il sovrapporsi, in termini esplicativi, di una terminologia riconducibile ad Agostino.

In generale, ciò non toglie che quelle che potrebbero apparire formulazioni solo vagamente riconducibili ad Agostino, si inscrivono in un quadro in cui la dipendenza filologica di molte sezioni dei *Capita CL* dal *De trinitate* emerge con chiarezza. Questo è un dato di fatto non da ignorare. *Cap* 38,

<sup>165</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV,6,10 (CCSL, La, 472,44-46) = *Περὶ Τριάδος*, XV,6,10, p. 873,45-47.

ad esempio, è preceduto da almeno altre due formulazioni dalla possibile provenienza agostiniana. In *Cap.* 36, infatti, Palamas descrive lo Spirito Santo come gioia pre-temporale di Padre e Figlio (ή πατρός τε καὶ υἱοῦ προαιώνιος χαρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν), Spirito del quale entrambi si servirebbero in comune (ὡς κοινὸν μὲν αὐτοῖς κατὰ τὴν χρῆσιν)<sup>166</sup>. Ancora, Palamas esplicitamente definisce lo Spirito, come accennato in precedenza, “amore ineffabile” di Padre e Figlio<sup>167</sup>. Vi è un passo del *De trinitate* di Agostino in cui il termine *χρήσις* impiegato da Palamas per descrivere l’agire comune nello Spirito di Padre e Figlio nell’ambito dell’Economia provvidenziale trova un corrispondente quasi perfetto nel termine latino *usus* impiegato da Agostino come appellativo riferito allo Spirito Santo, ricondotto dal vescovo di Ippona a Ilario di Poitiers<sup>168</sup>. Come forse noto, Agostino ripropone formulazioni simili anche nel XV libro, quando parla esplicitamente dello Spirito Santo come della comunione ineffabile (*ineffabilis communio*) di Padre e Figlio<sup>169</sup>. Occorre rilevare come in questo caso non sia così immediato un possibile ancoraggio di queste formulazioni di *Cap.* 36 a fonti patristiche greche. Non può trattarsi, tra le altre cose, neanche di un richiamo ad opera di Palamas ad un passo dalla *Lettera ai Romani* (14,16-17), fortunatissimo nella patristica greca, e rinvenibile con gran frequenza anche nella tradizione successiva, in cui Paolo ricorda come il regno di Dio sarebbe giustizia, pace e gioia nello Spirito. In *Cap.* 36 i termini della questione sembrano più tecnici, legati alla dimensione della processione intra-

<sup>166</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap.* 36, ed. SINKEWICZ, p. 55,8-15: λόγος γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ σοφία τῶ γεννήτορι κατάλληλος, ὃς τῷ πατρὶ ἐπ’ αὐτῷ χαίροντι συγχαίρει, κατὰ τὸ παρ’ αὐτοῦ διὰ τοῦ Σολομώντος εἰρημένον· ἐγὼ ἤμην ἢ συνέχαιρον αὐτῷ. οὐκ ἔχαιρον εἶπεν, ἀλλὰ συνέχαιρον, αὐτὴ γὰρ ἡ πατρός τε καὶ υἱοῦ προαιώνιος χαρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, ὡς κοινὸν μὲν αὐτοῖς κατὰ τὴν χρῆσιν. διὸ παρ’ ἀμφοτέρων καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους πέμπεται, μόνου δὲ τοῦ πατρὸς καθ’ ὑπαρξιν ὑπάρχον· διὸ καὶ παρ’ αὐτοῦ μόνου ἐκπορεύεται καθ’ ὑπαρξιν. Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., p. 291.

<sup>167</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap.* 36, ed. SINKEWICZ, p. 54,25-28; cf. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς* cit., p. 185.

<sup>168</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, VI,10,11 (CCSL, L,242,29-35): «Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus sed genitoris genitiqui suavitatis ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas». = *Περὶ Τριάδος*, VI,10,11: Εκείνη τοιγαροῦν ἡ ἄρρητος συμφωνία τοῦ πατρὸς καὶ τῆς εἰκόνας, οὐκ οὐκ δίχα ἀπολαύσεως ἐστὶ, δίχα ἀγάπης, δίχα εὐφροσύνης. Ἡ ἀγάπη ἄρα ἐκείνη, ἡ εὐφροσύνη, ἡ εὐδαιμονία εἴτ’ οὖν μακαριότης, εἰ γέ τι ἀνθρωπίνῃ φωνῇ ἀξίως λέγεται, χρήσις ἐπ’ ἐκείνου προσηγορεύθη ἐν ἐπιτόμῳ καὶ ἔστιν ἐν τῇ τριάδι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὔτε ἀγέννητον οὔτε γεννητὸν, ἀλλὰ τοῦ γεννητοῦ καὶ τοῦ γεννητοῦ χρηστότης, ἀπειρῶ ἀφθονία καὶ δαυιλεία διαχεόμενον ἐπὶ πάντα τὰ κτίσματα...

<sup>169</sup> AURELIUS Augustinus, *De trinitate*, XV,19,37 (CCSL, La, 513,139-143).

trinitaria e dell'attività della Trinità intera *ad extra*. Non solo, quel *κατὰ τὴν χρῆσιν* impiegato dal Palamas per descrivere la comune azione nello Spirito di Padre e Figlio non si ritrova mai nella tradizione teologica di lingua greca. Lo stesso dicasi di quel *προαιώνιος χαρά* impiegato da Palamas per descrivere lo Spirito come gioia pre-temporale di padre e Figlio. Questa espressione non sembra occorrere in nessun passo della letteratura teologica patristica e post-patristica. Essa sembrerebbe, pur non in maniera letterale, pienamente conforme ad analoghe indicazioni agostiniane, come *De trinitate*, VI,10,11<sup>170</sup>, in cui *dilectio*, *delectatio*, *felicitas*, *beatitudo* sono i termini che Agostino impiega per descrivere il termine *usus* con il quale egli stesso definisce lo Spirito Santo, e che abbiamo visto essere probabilmente il referente diretto per il *κατὰ τὴν χρῆσιν* impiegato dal Palamas.

Pur riconoscendo l'autonomia elaborativa del monaco athonita, il dubbio che qui il *De trinitate* di Agostino giochi un qualche ruolo è forte. Si tratta di un dubbio che si rafforza ancor più allorché si legga come Palamas completa questo principio. Lo Spirito è lo Spirito non solo del Padre, ma anche del Figlio. Tuttavia, nell'ambito della causalità intratrinitaria, procede solo dal Padre. È solo nell'ambito dell'Economia provvidenziale, dunque, che lo Spirito si può dire di entrambi, dal momento che tramite lo Spirito l'attività causale *ad extra* è veicolata in maniera primaria. In questa attività è la Trinità tutta ad agire in comune. Al contrario, nell'ordine delle relazioni intratrinitarie si deve dire, secondo Palamas, che lo Spirito è originato e procede *a solo Patre*. Solo dal Padre lo Spirito procede secondo l'esistenza (*καθ' ὑπαρξιν*). Sembra che qui Palamas abbia sentito il bisogno di apporre una vera e propria precisazione ad una formulazione, quella dello Spirito come gioia pre-eterna di Padre e Figlio, che avrebbe forse ricordato da vicino la tesi latina della processione dello Spirito *ex Patre Filioque tamquam ab uno*.

Una simile distinzione tra l'ordine intratrinitario e quello, per così dire, Economico era già stata enucleata dal monaco athonita nei propri scritti antilatini<sup>171</sup>. In sostanza si introduce una duplice processione, una teologica (intratrinitaria), l'altra economica, secondo la quale lo Spirito è inviato dal Padre per mezzo del Figlio. A differenza dunque della processione intratrinitaria, *καθ' ὑπαρξιν*, in cui la sola fonte è il Padre, nell'Economia la processione dello Spirito, in quanto grazia, avviene per energia, *κατ' ἐνέρ-*

<sup>170</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, VI,10,11 (CCSL, L, 242,29-35).

<sup>171</sup> GREGORIUS PALAMAS, *De processione spiritus sancti orationes duae*, II,18, ed. BOBRINSKOY, pp. 94,24-35: Τοῦτο γὰρ δὴ καὶ τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον, ἓν καὶ τρία τὸν θεὸν πιστευθῆναι καὶ κοινὸν αἴτιον μόνον τῶν δύο τὸ ἐν.

γειαν. In quest’ultimo caso, ritorna il tema delle energie divine e della deificazione, nella misura in cui Palamas sostiene esplicitamente che lo Spirito procede eternamente dal Padre, ma si trova nei santificati a partire dal Padre, attraverso il Figlio<sup>172</sup>. All’interno di questo quadro, in cui ancora una volta il fuoco prospettico sembra essere il tema del carattere reale della deificazione, si staglia un complesso di rimandi alla dottrina delle energie divine, in cui convergono la discussione del *Filioque* e la critica a quelli che il monaco athonita definisce “eunomiani”. Sembra essere questa la cornice dei riferimenti al *De trinitate* di Agostino. Tali riferimenti sembrano strutturarsi all’interno di una struttura argomentativa sostanzialmente autonoma, all’interno della quale tuttavia si rinviene una concettualità difficilmente rintracciabile in fonti greco-patristiche e bizantine.

A testimoniare della difficoltà di decostruire passaggi dei *Capita* in cui le argomentazioni sembrerebbero a tutti gli effetti agostiniane, senza tuttavia la possibilità di rimandi filologicamente estesi al *De trinitate* stesso – come invece nel caso del tema delle predicazioni intratrinitarie –, vi è un passo di *Cap. 37* in cui Palamas, nel riprendere ancora il tema dell’essere fatto ad immagine dell’uomo, parla di un desiderio insaziabile degli uomini per il conoscere (ἢ πρὸς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις)<sup>173</sup>. Flogaus rimanda a *De trinitate*, IX,12,182 (CCSL,L,310,61-77)<sup>174</sup>, in cui Agostino impiega in un contesto simile il termine *appetitus*<sup>175</sup>. Non può non sfuggire come si tratti qui di un tema che facilmente potrebbe essere definito, seppur in maniera vaga, “agostiniano”; anche qui, però, nonostante la profonda affinità tematica, non si può non fare a meno di esprimere diverse riserve di ordine filologico in merito al termine *appetitus* mediante il quale in *De trinitate*, IX,12,18 viene espressa terminologicamente questa tensione costitutiva di ordine conoscitivo. Il Planude rende il termine latino in questione con ὄρεξις, mentre in Palamas troviamo il termine ἔφεσις. Non solo: l’espressione ἀκόρεστος ἔφεσις impiegata da Palamas ha comunque precedenti nella letteratura teologica greca<sup>176</sup>. Ancora una volta, la questione si rende complessa: abbiamo un possibile riferimento ad Agostino, all’interno di una sezione dei *Capita CL* in cui effettivamente la presenza di

<sup>172</sup> GREGORIUS PALAMAS, *De processione spiritus sancti orationes duae*, II,58 ed. BOBRINSKOY, p. 131,16-18.

<sup>173</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Cap. 37*, (ed. SINKEWICZ), p. 55,16-22.

<sup>174</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, IX,12,18 (CCSL,L,310,61-77).

<sup>175</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, IX,19,37 (CCSL,L,310,61-77) = *Περὶ Τριάδος*, IX,19,37. Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., pp. 292-293.

<sup>176</sup> Cf. ad esempio il caso rilevante di PETRUS ARGIVUS, *Encomium ad sanctos Anargyros Cosmam*

Agostino appare evidente, come già mostrato nel caso del tema del *logos* interiore dell'individuo umano. D'altra parte, a fronte di evidenze consistenti da un punto di vista filologico di una dipendenza dal *De trinitate*, abbiamo anche passi in cui l'intero tenore dell'argomentazione potrebbe essere definito agostiniano, senza che però emerga in maniera netta e definita la dipendenza dalla versione greca del Planude. A volte il dubbio sembra venire accentuato sia dall'occorrere di alcuni lessemi chiave anche all'interno della letteratura teologica in lingua greca, sia allorquando ci si trovi di fronte alla stessa mancanza di precedenti terminologici all'interno di questa stessa letteratura. In quest'ultimo caso, sembra emergere l'autonomia elaborativa del Palamas, per quanto in molti di questi casi, come si è avuto modo di vedere, il punto di partenza sembra essere proprio costituito da alcune scelte terminologiche di matrice indubitabilmente agostiniana, come ad esempio il *κατὰ τὴν χρῆσιν* e l'espressione *προαιώνιος χαρά* per descrivere lo Spirito come attività comune di Padre e Figlio, attuantesi nello Spirito stesso all'interno dell'Economia provvidenziale.

### Conclusioni

Abbiamo dunque un quadro abbastanza dettagliato sull'influenza e sul ruolo del *De trinitate* agostiniano nei *Capita CL* di Gregorio Palamas. Molto lavoro resta ancora da svolgere sulla ricezione bizantina di quest'opera e degli altri scritti del vescovo di Ippona, specie per quel che concerne il XIV secolo bizantino, caratterizzato dall'irruzione delle fonti teologiche latine<sup>177</sup>. Tuttavia, nel caso specifico di Gregorio Palamas si potrebbe già stilare un bilancio che, pur nella sua provvisorietà, lasci intravedere percorsi abbastanza consolidati per le ulteriori ricerche in questo campo. Non sarebbe improprio sostenere come le tracce riscontrate all'interno dei *Capita CL* della versione planudea del *De trinitate* lascino trasparire un uso variegato e sempre cosciente della fonte agostiniana. Temi quali lo statuto delle predicazioni divine e l'essere fatto ad immagine dell'individuo umano sembrano essere i due principali punti su cui più forte, se non evidente, appare l'influenza del *De trinitate*. A testimonianza del carattere multiforme e polite-

*et Damianum*, 1,9-13, ed. K.Th. KYRIAKOPOULOS, *Ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι*, Ἐκδόσεις Ἱερῶς Μητροπόλεως Ἀργολίδος, Argos 1976.

<sup>177</sup> Si veda come ulteriore caso particolare quello oggetto del contributo di J.A. Demetracopoulos nel presente volume di «Quaestio». La ricezione bizantina del *De trinitate* di Agostino successiva alla lettura operata Gregorio Palamas sarà invece oggetto di un mio studio successivo.

matico di questa influenza, ed allo stesso tempo della necessità di estendere le ricerche sul ruolo del *De trinitate* anche alle altre opere di Palamas, vi è ad esempio un passo di un'omelia del monaco athonita. Si tratta di un passo brevemente già citato e descritto da Jugie<sup>178</sup> tratto dalla *Homilia XVI*, datata da Sinkewicz<sup>179</sup> tra il 1347/1348, e che Flogaus ha giustamente ricondotto, in maniera filologicamente solida, ancora al *De trinitate* di Agostino<sup>180</sup>. Qui è una questione di teodicea a rappresentare l'occasione per una ripresa letterale dell'opera di Agostino. Anche dopo la remissione dei peccati, i mali di questo mondo devono sussistere perché l'individuo umano ne tragga motivo per l'esercizio, la prova e la comprensione della miseria di questa vita (πρὸς γυμνασίαν, πρὸς δοκιμήν, πρὸς κατάληψιν τῆς τοῦ βίου τούτου ταλαιπωρίας). Il passo in questione è tratto *verbatim* da *De trinitate*, XIII,16,20, dove Agostino impiega l'espressione *ad exercendam probandamque iustitiam vel ad demonstrandam vitae huius miseriam* nello stesso identico contesto della formulazione operata dal Palamas e da cui quest'ultima dipende chiaramente<sup>181</sup>.

Il guadagno storiografico di maggior rilievo che sembrerebbe emergere da questo esame delle principali tracce del *De trinitate* agostiniano nell'opera di Gregorio Palamas sembrerebbe innanzitutto quello di aver isolato in qualche modo i principali orientamenti storiografici sull'argomento. Come si è detto, spesso il tema di una possibile influenza agostiniana nell'opera di Gregorio Palamas è stato affrontato, non senza ipoteche di ordine ideologico, a partire da quelle che la storiografia contemporanea ha individuato come differenze dottrinali standard tra lo sviluppo della teologia nel medioevo latino e quello della tradizione patristica e post-patristica greco-bizantina. Che vi siano differenze sostanziali tra queste due tradizioni, innanzitutto concettuali e terminologiche, è un dato di fatto acquisito. Tuttavia, nel caso della ricezione di Agostino a Bisanzio, e in particolare nel caso della ricezione del *De trinitate* nel XIV secolo bizantino, spesso queste differenze hanno rappresentato il punto di partenza, l'elemento imprescindibile da preservare, il fuoco prospettico a partire dal quale operare la lettura delle fonti. In questo senso la tendenza predominante sembra essere stata

<sup>178</sup> Cf. JUGIE, “Palamas” cit., 1769.

<sup>179</sup> Cf. SINKEWICZ, “Gregory Palamas” cit., p. 153.

<sup>180</sup> Cf. FLOGAUS, *Der heimliche* cit., 293-295; DEMETRACOPOULOS, *Αἰγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς* cit., 14-16.

<sup>181</sup> GREGORIUS PALAMAS, *Homiliae*, XVI,34, ed. CHRESTOU = AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, XIII,16,20 (CCSL,La,409,20-24) = *Περὶ Τριάδος*, XIII,16,20.

quella di cercare di strappare in qualche modo l'opera di Palamas da quelle che a tutti gli effetti sono influenze agostiniane per ricondurle a fonti greche. Credo che il risultato di questa operazione sia stato piuttosto discutibile quanto ad efficacia. Come si è visto, infatti, molte delle formulazioni rinvenibili nei *Capita CL* in diretta dipendenza dal *De trinitate* sembrano di fatto essere convergenti proprio rispetto alle fonti patristiche greche. Ma questo dato di fatto non può tradursi in una sorta di *aut-aut*, nell'esclusione aprioristica della possibilità che una fonte latina, nel caso specifico Agostino, possa aver avuto una qualche influenza sulla teologia del Palamas. È lo stesso Gregorio Palamas a suggerire la non liceità di questa operazione. La cosa sembra chiara non solo da quelle formulazioni dei *Capita CL* in cui, innanzitutto terminologicamente, la fonte non può non essere il *De trinitate*, pur all'interno di una struttura argomentativa autonomamente elaborata da Palamas; ma anche e soprattutto da quella testimonianza cui si è fatto precedentemente riferimento tratta dagli scritti contro Niceforo Gregoras, in cui nel citare il *De trinitate* sul tema della inapplicabilità, se non puramente metaforica, delle categorie ad esempio di spazio e tempo al caso di Dio, Palamas attribuisce la citazione ad "un uomo sapiente e apostolico". In breve: questa espressione rende evidente che Palamas riconosce ad Agostino il valore autoritativo di Padre della Chiesa.

Questo proietta la questione dell'assonanza tra motivi agostiniani e formulazioni patristiche greche, rinvenibile nei passi dei *Capita CL* precedentemente esaminati, all'interno di un contesto nuovo. Non più un *aut-aut*, bensì una questione di analisi della particolare ermeneutica delle fonti operate dal Palamas. È esattamente questa apparente convergenza tra Agostino e i Padri greci a spiegare forse la presenza del *De trinitate* nella struttura argomentativa di alcuni passi dei *Capita CL*. D'altra parte, anche gli elementi nel testo che, al contrario, appaiono unicamente giustificabili rimandando al *De trinitate* come fonte, non possono più essere considerati come estranei o alieni, o magari riferiti con diversi gradi di approssimazione a fonti bizantine solo superficialmente simili. Tali elementi risulterebbero alieni solo se, ancora una volta, si partisse dalla ricostruzione standard dei divergenti sviluppi teologici nel cristianesimo orientale ed occidentale consolidata da alcuni storici contemporanei. Al contrario, essi rappresentano citazioni o riferimenti ad un autore cui Palamas riconosce a tutti gli effetti, come si è più volte ricordato, l'autorità di Padre della Chiesa.

È sicuramente vero che la lettura del *De trinitate* operata da Gregorio Palamas resta pur sempre una lettura personale, selettiva e vincolata da quelle che sono le autonome esigenze argomentative di un autore bizantino del XIV secolo. Tuttavia, lo stesso assunto dovrebbe essere esteso anche all'e-

segesi palamita delle stesse fonti patristiche greche, e questo non al fine di discernere quanto Palamas rientri o meno nella cosiddetta “tradizione”, ma in base all’elementare principio ermeneutico in virtù del quale citazioni, riferimenti espliciti o impliciti ad altri autori, dipendenze testuali, andrebbero sempre lette all’interno delle peculiare e nuova struttura argomentativa all’interno della quale esse si trovano ad essere, allorquando siano estrapolate dal proprio contesto originario.

