

Michele Trizio
(Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

«Una è la verità che pervade ogni cosa»
La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro

La condanna di Barlaam Calabro (ca. 1290-1348) nel sinodo del 1341 comportò la distruzione delle principali opere del monaco calabrese¹. Di queste solo alcuni frammenti ci sono giunti, principalmente nella forma di citazioni presenti nelle *Triadi* di Gregorio Palamas, che di Barlaam fu notoriamente il principale referente polemico.² I passi riportati da Palamas mostrano chiari punti di contatto con quanto rinvenibile nelle opere di Barlaam a noi giunte, in particolare con le *Epistulae*. Questo suggerisce che le testimonianze di Palamas relative all'opera perduta di Barlaam siano sostanzialmente attendibili, per quanto l'interpretazione datane dal monaco athonita a tratti possa apparire tendenziosa. Un'analisi di questi frammenti, che costituisce lo scopo del presente contributo, evidenzia motivi di grande interesse per quel che concerne le fonti e l'evoluzione del pensiero di Barlaam nelle ultime fasi della controversia con Palamas, quella cioè successiva allo scambio epistolare con Palamas e immediatamente antecedente la condanna del monaco calabrese.

1. Barlaam e le interpretazioni neoplatoniche dell'ignoranza socratica

La predilezione di Barlaam per le fonti neoplatoniche costituisce un dato acquisito ormai da tempo³. Ciò nonostante vi è ancora ampio margine per

1 Si fa qui riferimento al documento risalente al giugno/luglio 1341 con cui il Patriarca Giovanni Caleca ordinava che le opere di Barlaam fossero raccolte e distrutte. Cf. F. MIKLOSICH-I. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana collecta*. I, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, 1315-1402. Vindobonae 1860, 201-202; J. Darrouzès, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I. *Les Actes des Patriarches*. Fasc. V. *Les Regestes de 1310 à 1376*. Paris 1977, 2211.

2 Per una lista di questi frammenti presenti nelle opere di Palamas si veda A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*. Roma 2005, 148. Per il testo delle *Epistulae* faremo riferimento al testo edito da Fyrigos in questo stesso volume.

3 Si pensi in particolare a J. WHITTAKER, *The Pythagoreans Source of Barlaam the Calabrian*. *Diotima* 8 (1980), 155-158; R. SINKIEWICZ, *A New Interpretation for the First Episode in the Controversy Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas*. *Journal of Theological Studies* 31 (1980), 489-500; ID., *The Solutions Addressed by*

una ridefinizione del ruolo giocato dalle fonti filosofiche antiche nel pensiero del monaco calabrese, specie alla luce delle citazioni delle opere perdute di Barlaam presenti nelle *Triadi* di Palamas. Un caso esemplare è rappresentato da una lettera inviata da Barlaam a Ignazio l'esicasta, datata dall'editore moderno delle *Epistulae* tra il 1334/1335 e il 1337.⁴ Si tratta della celebre lettera in cui Barlaam, nel denunciare le «dottrine mostruose e assurde» di alcuni esicasti, sembra operare una vera e proprio *captatio benevolentiae* nei confronti dello stesso Ignazio e di altri interlocutori esplicitamente menzionati, quali Kalothetos, Dishypatos e Luca, considerati dal monaco calabrese come esicasti di altro tipo rispetto ai primi.⁵ La presenza di importanti riferimenti alle dottrine esicaste presenti nella parte conclusiva della lettera e al modo in cui Barlaam entrò in contatto con esse spiega forse il motivo per il quale la prima parte di questa lettera abbia ricevuto meno attenzioni da parte degli studiosi. Qui Barlaam, che già sembra intuire un esito a lui sfavorevole dell'intera vicenda che lo vide protagonista dello scontro con Gregorio Palamas, non esita a paragonare la propria sorte a quella di Socrate e assimila i propri referenti polemici ai persecutori dello stesso Socrate, Meleto e Anito.⁶

Nel riproporre l'episodio di Socrate e del responso della Pizia relativamente alla sua sapienza,⁷ Barlaam impiega un'espressione particolare che permette di ricondurre alcuni aspetti importanti del pensiero del monaco calabrese ad alcune fonti ben precise. Ricordando infatti l'esito dell'incontro tra Socrate e colui il quale era ritenuto dai più sapiente, Barlaam scrive che, una volta accomiatatosi, Socrate ebbe l'impressione «di essere diverso da quell'uomo e di essere un po' più sapiente di lui, dal momento che mentre Socrate non ignorava di non sapere, questi era affetto da doppia ignoranza: infatti, pur non sapendo, era convinto di sapere» (διαφέρειν δὲ ἐκείνου καὶ μικρῶ τι σοφώτερον εἶναι τῷ αὐτὸν μὲν ἤκιστα ἀγνοεῖν ὅτι οὐκ οἶδεν, ἐκείνον δὲ τὴν διπλῆν ἀγνοίαν

Barlaam the Calabrian to George Lapithes and their Philosophical Context. *Mediaeval Studies* 43 (1981), 151-217; *Id.*, The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian. *Mediaeval Studies* 44 (1982), 181-242; J.A. Demetracopoulos, Further Evidence on the Ancient Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam's the Calabrian's *Contra Latinos*. À propos de A. Fyrigos (ed.), Barlaam Calabro, Opere contro i Latini. *BZ* 96 (2003), 83-122, xxx.

4 Cf. FYRIGOS (cf. n. 2) 104-105. Sull'identità di Ignazio, si veda A. RIGO, Monaci Bogomili e monaci esicasti: le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze 1989, 49.

5 Cfr. Barlaam Calabrus, *Epistulae*. V, 386, 110-121. Sul dossier antiesicasta di Barlaam si veda RIGO (cf. n. 4) 43-48. Per l'identificazione di Dishypatos, Calothetos e il «caro» Luca di cui parla Barlaam, si veda ancora FYRIGOS (cf. n. 2) 106-110.

6 Barlaam Calabrus, *Epistulae*. V, 378, 1-381, 39.

7 Plato, *Apologia*. 20e6-23c1.

πεπονθέναι, μὴ εἰδότα γὰρ οἴεσθαι εἰδέναι).⁸ L'espressione «doppia ignoranza» usata da Barlaam è riferibile apparentemente al testo dell'*Apologia* di Socrate, in cui effettivamente l'atteggiamento del presunto saggio, il quale pretende di sapere pur non sapendo, viene contrapposto a quello socratico di sapere di non sapere.⁹ Tuttavia, questa espressione non compare direttamente negli scritti platonici,¹⁰ bensì in quelli degli esegeti neoplatonici, in particolare dei commentatori neoplatonici all'*Alcibiade*, dove essa si trova inserita all'interno di una contrapposizione tra una «doppia ignoranza» (ἡ διπλῆ ἄγνοια), che caratterizza la peggiore tipologia di anime e richiede una purificazione, e un'ignoranza «semplice» (ἀπλῆ), quella socratica, che a tutti gli effetti potrebbe essere definita virtuosa.¹¹

Mettendo da parte tutti i problemi relativi all'autenticità dell'*Alcibiade*, è opportuno segnalare come questo riferimento di Barlaam alla doppia ignoranza e agli esegeti neoplatonici dell'*Alcibiade* sia tutt'altro che casuale, se si pensa, da un lato, alla funzione preparatoria, propedeutica e catartica attribuita a questo dialogo nell'Accademia platonica dopo Giamblico,¹² dall'altro, all'analogia enfasi rinvenibile di frequente negli scritti barlaamiani sulla necessità di purificare l'anima dall'ignoranza e dalle false opinioni. Si pensi, ad esempio, alla preghiera redatta da Barlaam in occasione dell'incontro con i delegati latini (1334/1335), in cui rivolgendosi idealmente al Signore il monaco calabrese chiede perdono per la propria ignoranza, nel caso in cui la tesi greca sulla processione dello Spirito *ex solo patre* dovesse rivelarsi falsa, per poi auspicare di essere liberato da questa falsa opinione.¹³ Oppure si pensi ancora ad un passo di una lettera destinata a Palamas, dove l'illuminazione di cui, secondo Barlaam, parlerebbero gli esicasti viene considerata come inadatta a liberare l'anima dall'ignoranza e

8 Barlaam Calabrus, *Epistulae* (cf. n. 2) V, 378,13-19.

9 Plato, *Apologia Socratis*. 21d.

10 Si veda tuttavia la distinzione tra una forma di ignoranza «semplice» (τὸ μὲν ἀπλοῦν) e una «doppia» (τὸ δὲ διπλοῦν) già rinvenibile in Plato, *Leges*. 863b-d.

11 Cf. PROCLUS, In *Platonis Alcibiadem*, ed. L.G. WESTERINK, Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam 1954, 190,16-191,4; 201,5-9; 293,14-20; Anonymus de philosophia platonica, *Prolegomena philosophiae platonicae*, ed. L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam 1962, 16,19-26; OLYMPIODORUS, In *Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. L.G. WESTERINK, *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam 1956, 131,2-3; 170,7-8. Per un'analisi di questi passi si veda D.A. LAYNE, *Refutation and Double Ignorance in Proclus*. *Epoché* 13/2 (2009) 347-362.

12 Sul curriculum neoplatonico vigente nell'Accademia del tardo-antico si veda L.G. WESTERINK, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Paris 1990, lxxvii-lxxiii.

13 Barlaam Calabrus, *Precatio* (versio B e cod. Vat. gr. 1110 et Vat. gr. 1106), ed. A. Fyrigos, *Barlaam Calabro Opere contro i Latini*, vol. 2. *Studi e Testi*, 348. Città del Vaticano 1998, 492,12-13.

dalle false credenze.¹⁴ Infine, a conferma della centralità che il tema della purificazione dall'ignoranza e dalle false credenze assume all'interno del pensiero di Barlaam, si faccia pure riferimento ad un passo dell'opera perduta di Barlaam riportato da Palamas, in cui la necessità della purificazione dell'anima dalle passioni e dalle false opinioni si accompagna ad ulteriori chiarificazioni relative al tema dell'ignoranza.¹⁵

Quest'ultimo passo, di cui daremo conto in seguito, è particolarmente importante. Per il momento ci soffermeremo su quanto Barlaam avrebbe detto a proposito dell'ignoranza, e cioè che «infatti l'impassibilità non cura l'ignoranza per disposizione insita nell'anima. L'impassibilità non potrebbe certo risultare di alcuna utilità per l'anima al fine di contemplare gli intellegibili, qualora nell'anima permanga l'ignoranza per disposizione, che rappresenta la massima oscurità per l'anima» (ἡ γὰρ ἀπάθεια τὴν κατὰ διάθεσιν ἄγνοϊαν οὐ θεραπεύει τῆς ψυχῆς· οὐκ ἂν οὖν ὄφελος αὐτῇ γένοιτο τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ τὰ νοητὰ κατιδεῖν, μενούσης ἐν αὐτῇ τῆς κατὰ διάθεσιν ἄγνοϊας, ἢ μάλιστα πάντων σκότος ἐστὶ τῆς ψυχῆς).¹⁶ L'importanza di questo passo non risiede solo nel principio per cui l'impassibilità, evidentemente concepita nei termini di pratica monastica, da sola non basterebbe a purificare l'anima dall'ignoranza di cui è affetta per sua stessa natura, in quanto legata ad un corpo per mezzo di una facoltà immaginativa,¹⁷ quanto nell'espressione κατὰ διάθεσιν, «per disposizione», riferita all'ignoranza. Tale espressione rimanda infatti alla tradizione esegetica antica e tardo-antica di un'opera aristotelica che Barlaam conosceva molto bene, ossia gli *Analitici Secondi*.¹⁸ Qui Aristotele ricorda che

14 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) III, 346,559-568.

15 BARLAAM CALABRIUS, *Περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* (= GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis*, ed. J. Meyendorff, Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, 30. Louvain 1973, II,37,8-25).

16 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,37,11-15. Mi sembra che un accenno ad una dottrina molto simile a quella presente in questo passo di Barlaam si trovi già in Gregorius Palamas, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) I,3,3,36-44, per quanto in *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,14,13-15 Palamas sembra ammettere che al tempo della composizione della I Triade egli non avesse conoscenza diretta degli scritti barlaamiani contro gli esicasti. È senz'altro vero che, prima di entrare in possesso degli opuscoli barlaamiani contro gli esicasti, Palamas disponeva del materiale rappresentato dalle epistole di Barlaam come fonte per ricostruire il pensiero di quest'ultimo. Tuttavia, nel caso specifico di questo passo, occorre sottolineare che l'espressione κατὰ διάθεσιν riferita all'ignoranza non sembra comparire in nessuna delle lettere barlaamiane a noi note. Per una discussione sui riferimenti presenti nella I Triade agli scritti barlaamiani si veda FYRIGOS, (cf. n. 2) 117-122.

17 Su questo punto si veda BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) IV, 372,15-20.

18 Su questo si veda K. IERODIAKONOU, *The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century*, in EAD., *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford 2002, 219-236.

«l'ignoranza, da non intendersi come negazione (κατὰ ἀπόφασιν), bensì nei termini di una disposizione (κατὰ διάθεσιν) è un errore prodottosi tramite sillogismo». ¹⁹ Ma è Filopono il responsabile dell'operazione esegetica che, a nostro parere, conduce direttamente alla formulazione barlaamiana di «ignoranza per disposizione». Nel suo commento agli *Analitici Secondi* questo commentatore associa esplicitamente l'ignoranza «per negazione» (κατὰ ἀπόφασιν) e l'ignoranza «per disposizione» κατὰ διάθεσιν rispettivamente all'ignoranza «semplice» (ἀπλῆ) e all'ignoranza «doppia» (διπλῆ), cui Barlaam aveva fatto riferimento nella lettera a Ignazio: la prima sarebbe caratterizzata dall'assoluta mancanza di una qualsivoglia cognizione su di una certa cosa; la seconda, si contraddistinguerebbe per il possesso di una certa conoscenza su di una determinata cosa, benché non certa né corretta. Quest'ultima forma di ignoranza viene esplicitamente associata da Filopono ad un errore all'interno delle sequenze del sillogismo, ad esempio quando le premesse siano false. ²⁰

Barlaam sembrerebbe ereditare una nozione di ignoranza caratterizzata dall'identificazione, attestata già nella tradizione dei commentatori, tra errore di tipo sillogistico, l'ignoranza di cui parla Aristotele negli *Analitici Secondi*, e l'essere vittima di false credenze e opinioni, l'ignoranza doppia di cui parlavano i neoplatonici. Senza escludere la tesi di una certa evoluzione del pensiero di Barlaam, appare evidente come questa enfasi sulla purificazione dall'ignoranza caratterizzi tutta l'opera del monaco calabrese, e si leghi, sin dagli scritti anti-latini, proprio alla riflessione di Barlaam sull'utilizzo del sillogismo in teologia. In questo senso, si potrebbe ragionevolmente sostenere che la posizione di Barlaam su questo punto, per cui in teologia sarebbero validi solo sillogismi dialettici che muovano da premesse tratte dalla sacra scrittura, ²¹ non risponde solo ad un'esigenza di tipo pragmatico, legata cioè all'esigenza di stabilire basi concrete per il buon esito della discussione con i delegati latini; al contrario, sembra essere sorretta proprio su questa identificazione tra errore nella formulazione di

19 Aristoteles, *Analytica Posteriora*. I,79b23-24. Si veda anche Aristoteles, *Sophistici Elenchi*. I,5,166b24; I,6,169a19. Questo passo è ripreso in BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) III,31-32. Tuttavia la fonte diretta di questo passo di Barlaam, dove si legge che il paralogismo deriva dall'ignoranza sul come produrre una confutazione, è MICHAEL PSELLUS, *Op. 14*, ed. J.M. DUFFY, *Michaelis Pselli philosophica minora*. Leipzig 1992, xxx,103.

20 JOANNES PHILOPONUS, In *Aristotelis analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES, *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii. Commentaria in Aristotelem Graeca*, 13.3. Berlin 1909, 150,20-151,7; 191,12-23. Ma si veda anche HERMIAS, In *Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR, *Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia*. Paris 1901, 26,10-12.

21 Si veda Barlaam Calabrus, *Tractatus B* (cf. n. 13) V,402,266-408,363.

un sillogismo e ignoranza platonica.²²

A conferma di questa conclusione vi è ancora una volta la stessa terminologia impiegata da Barlaam. Si pensi ancora allo scambio epistolare con Ignazio: qui Barlaam, come già accennato,²³ individua la causa dell'ignoranza nel legame con il corpo, e ricorda come «a causa di questa unione il divino che è in noi si riempie di stoltezza, ignoranza, di una miriade di false opinioni, di dimenticanza e errore» (ὕφ' ἧς ἐνώσεως ἀφροσύνης καὶ ἀγνοίας καὶ μυρίων δοξῶν ψευδῶν καὶ λήθης καὶ ἀπάτης ἀναμίπλῃται).²⁴ Come non pensare ancora ad un passo del commento procliano all'Alcibiade, in cui si legge che «la discesa dell'anima nel corpo ha allontanato l'anima stessa dall'ordine delle cause divine, dalle quali essa era stata resa ricolma di conoscenza, potenza e purezza, per unirsi invece alla natura generata e le realtà materiali, a causa delle quali essa si riempie di dimenticanza, errore e ignoranza» (ἢ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα κάθοδος ἀπέστησε μὲν αὐτὴν τῶν θείων αἰτίων, ἀφ' ὧν νοήσεως ἐπληροῦτο καὶ δυνάμεως καὶ καθαρότητος, συνῆψε δὲ τῇ γενεσιουργῶ φύσει καὶ τοῖς ἐνύλοις πράγμασιν, ἀφ' ὧν ἀναμίπλῃται λήθης καὶ πλάνης καὶ ἀγνοίας).²⁵

Ovviamente quando Barlaam parla di dimenticanza e ignoranza pensa alla dottrina neoplatonica delle ragioni innate consustanziate nell'anima umana che egli enuclea nell'ambito del suo scambio epistolare con Palamas, ossia di quel patrimonio conoscitivo che l'anima possiederebbe in se stessa, ma di cui avrebbe perso la consapevolezza a causa del proprio legame con il corpo.²⁶ Questo sembra costituire lo sfondo di un altro passo tratto dallo scambio epistolare con Gregorio Palamas, dove Barlaam torna sul tema, centrale all'interno della disputa tra i due contendenti, dell'illuminazione. Qui si parla esplicitamente di una luce che «vivifica, risveglia e risolve quella parte dell'anima tramite la quale si giudica il vero e il falso, l'apparenza e la realtà, purificandola da opinioni turpi e false, introdotte dall'inclinazione e il ritorno verso le realtà di ordine inferiore e dall'attrazione per le realtà esterne, accessibili tramite i sensi» (ζῶσιν δὲ καὶ διεγείρει καὶ ἀναχώννυσι τοῦτο αὐτῆς ᾧ ἀλήθεια καὶ ψεῦδος κρίνεται καὶ εἶδωλον καὶ ὄν, καθαῖρόν τε αὐτὸ τῶν διεφθαρμένων καὶ ψευδῶν κρίσεων

22 Sulla posizione di Barlaam sul sillogismo in teologia, si veda SINKEWICZ, *The Doctrine* (cf. n. 3) 188-196, 202-207; IERODIAKONOU, *The Anti-Logical* (cf. n. 18) 231-232; G. D'ONOFRIO, *The History of Theology: Middle Ages*, vol. II. Collegeville, MN, 2008, 493-498.

23 Cf. supra p. xxx.

24 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) IV, 372, 16-18.

25 PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem* (cf. n. 11) 224, 1-4. Ovviamente il termine πλάνης presente in Proclo è in tutto e per tutto assimilabile al termine ἀπάτης presente nel passo di Barlaam.

26 Su questo si veda SINKEWICZ, *The Solutions* (cf. n. 3) 166-184.

καὶ δοξῶν, ὡς ἐνεχάραξεν αὐτῶ ἢ πρὸς τὰ χεῖρω νεῦσις τε καὶ ἐπιστροφή καὶ ἢ πρὸς τὰ ἔξω διὰ τῶν αἰσθήσεων ὁμιλία).²⁷ Anche qui abbiamo ancora una volta un riferimento ad una dottrina tipicamente neoplatonica. Il termine διεγείρει usato da Barlaam per descrivere la funzione di risveglio della luce sulla parte intellettuale dell'anima, e che viene ripreso nello scambio epistolare di Barlaam con Ignazio, dove si legge che la sobrietà (νήψις) è accettabile solo qualora sia tale da «vivificare, risvegliare e risollevarlo il divino che è in noi» (ζωῶσαι δὲ καὶ διεγεῖραι καὶ ἀναχωννύναι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον),²⁸ occorre nel commento procliano al Parmenide, dove si legge che il metodo dialettico «è utile per risvegliare l'intelletto insito in loro (scil. dei giovani)» (χρήσιμος εἰς τὸ διεγεῖραι τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν).²⁹ Non nasconderemo inoltre che la forma simile ἀνεγεῖραι occorre frequentemente negli scritti procliani per designare l'avvio del processo di *anamnesis*, reminiscenza dei contenuti conoscitivi insiti nell'anima particolare, cui Barlaam aderisce allorché descrive in una lettera a Palamas il modo in cui si dimostrano le proprietà degli enti in astronomia.³⁰

Quanto all'enfasi posta da Barlaam sulla purificazione dalle false opinioni, si pensi ancora a quanto Proclo riferisce ancora nel commento all'*Alcibiade* in relazione al personaggio storico di Alcibiade, affetto da doppia ignoranza, e sul senso dell'attività confutatoria di Socrate, il quale avrebbe agito «da un lato, purificandolo dalle sensazioni, dall'immaginazione, dall'eccessivo gloriarsi delle cose esterne, dall'altro, riconvertendolo alla vita interiore e persuadendolo a badare ai movimenti che hanno luogo al suo interno, il loro proprio fine e il modo di portarli a perfezione» (καθαίρων μὲν αὐτὸν ἀπὸ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας καὶ τῆς περιττῆς ἐν τοῖς ἐκτὸς οἰήσεως, ἐπιστρέφων δὲ εἰς τὴν ἑνδον ζωὴν καὶ πειθὼν γνωρίσαι τὰς κινήσεις τὰς ἐν αὐτῶ καὶ ἐπισκέψασθαι τὸ τέλος

27 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) III, 342,528-533.

28 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) IV, 376,77-78. L'espressione τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον per designare l'intelletto o l'anima intellettuale rimanda ovviamente a ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*. 1248a27; *Ethica Nicomachea*. X,1077a15-16. Ma si tratta di un lemma che riscosse grande fortuna presso i neoplatonici. Si veda ad esempio IAMBlichus, *De mysteriis*, *É. des Places*, Jamblique. *Les mystères d'Égypte*. Paris 1966, 1,15,22. Non a caso l'espressione in questione potrebbe essere ricondotta a Plato, *Timaeus*. 90c-d.

29 PROCLUS, In *Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Paris 1864, 653,8

30 Cf. SINKIEWICZ, *The Solutions* (cf. n. 3) 178-182. Sull'occorrenza del termine ἀνεγεῖραι in Proclo, si veda ad esempio PROCLUS, *Theologia Platonica*, ed. H.D. Saffrey and L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, 5. Paris 1987, 88,3-5; In *Platonis Alcibiadem* (cf. n. 11) 247,7-9; In *Platonis Parmenidem* (cf. n. 29) 1081,4-5. Si tratta del celebre passo in cui Proclo ricorda che «occorre risvegliare l'uno in noi» (δέον ἀνεγεῖρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἓν).

αὐτῶν εἰς ὃ βλέπουσι καὶ τὸν τρόπον τῆς τελειώσεως αὐτῶν).³¹ O, ancora, si prenda questo passo sempre dallo stesso commento procliano: «occorre rifuggire dalle opinioni: infatti esse sono molteplici e imprecise, portano verso la realtà esterna, sono frammiste all'immaginazione e alla sensazione e giammai purificano dalla contraddizione» (φευκτέον ἀπὸ τῶν δοξῶν· ποικίλαι γὰρ αὗται καὶ ἄπειροι καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς φερόμεναι καὶ τῇ φαντασίᾳ καὶ τῇ αἰσθήσει συμμιγεῖς καὶ οὐδὲ αὗται καθαρεύουσι τῆς ἐναντιώσεως).³²

Da ciò appare chiaro quale sia il repertorio terminologico e dottrinale alla base delle indicazioni barlaamiane relative alla necessità di purificarsi dall'ignoranza e dalle false opinioni. In fondo era stato sempre Proclo a ricordare, proprio come fatto da Barlaam, come «la prima purificazione sia quella relativa a queste ingannevoli realtà corporee, a cui l'anima è in prima istanza vincolata, nella misura in cui essa è discesa nel mondo della generazione e in una natura mortale» (καὶ ἡ πρώτη τοίνυν κάθαρσις ἀπὸ τούτων γίνεται τῶν σωματικῶν εἰδώλων, πρὸς ἃ καὶ ἐνδεσμεῖται πρότως ἡ ψυχὴ κατιούσα εἰς τὴν γένεσιν καὶ τὴν θνητὴν φύσιν).³³ Né può sfuggire come il termine «purificazione» (κάθαρσις), che compare in Barlaam proprio in rapporto all'ignoranza e alle false opinioni sia, come già accennato, lo stesso termine impiegato da Proclo in un altro passo importante del commento all'Alcibiade, dove la purificazione dall'ignoranza viene legata esplicitamente ad un'attività di tipo elenchico e confutatorio, descritta nei termini di un sillogismo che prova il contrario della tesi erroneamente sostenuta: «in questo», spiega Proclo, «consiste la purificazione dalle false opinioni» (τοῦτο δὲ τῶν ψευδῶν ἐστὶ δοξασμάτων ἀποκάθαρσις).

2. Alcune osservazioni sul Περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης di Barlaam

Il tema della purificazione dall'ignoranza e dalle false opinioni, presente in maniera coerente e costante in tutta la produzione barlaamiana, si trova dunque ad essere fortemente influenzato da testi della tradizione neoplatonica. Questa conclusione non intende sminuire l'importanza che altre fonti, ad esempio quelle cristiane, ricoprono all'interno del pensiero di Barlaam. Ma sul tema specifico dell'ignoranza l'influenza dei neoplatonici, *in primis* Proclo, appare evidente, per quanto mediata dalla tradizione dei commentatori tardo-antichi di Aristotele, in cui l'ignoranza come errore nel formulare un sillogismo si trovava ad essere assimilata alla rielaborazione

31 Proclus, In Platonis Alcibiadem (cf. n. 11) 141,7-11.

32 Proclus, In Platonis Alcibiadem (cf. n. 11) 246,3-5.

33 Proclus, In Platonis Alcibiadem (cf. n. 11) 108,13-16.

del tema di ascendenza platonica della doppia ignoranza operata dagli esegeti neoplatonici dell'*Alcibiade*.

Gli stessi scritti anti-latini di Barlaam risentono di questa tematica. Basti pensare ad un passo del *Tractatus B* di Barlaam, dove il monaco calabrese opera un elenco di alcune tipologie di interlocutori. Vi sarebbero, suggerisce Barlaam, coloro i quali ritengono di possedere il vero intorno ad ogni argomento sulla sola base di quanto hanno appreso da giovani; ancor peggio, vi sono coloro i quali sono prevenuti in assoluto nei confronti di altri interlocutori.³⁴ A questi si contrapporrebbe un'altra tipologia di uomini, evidentemente considerata virtuosa: «per coloro che non si fermano alla conoscenza derivata dalla sensazione o per natura, a causa della quale subentra anche molta falsità, ma che per questo hanno cura di sé tramite i ragionamenti e l'apprendimento (ἀλλ' ἤδη καὶ διὰ λόγων καὶ μαθημάτων ἑαυτῶν ἐπιμελεῖσθαι), senza permettere al falso di entrare nell'anima, per questi è vergognoso, senz'altro vergognoso restare assolutamente fermi nelle opinioni di partenza, senza preoccuparsi in ogni modo di ragionare e di purificare la propria capacità di discernere le verità presenti nell'anima da ciò che è falso».³⁵

Anche qui si possono facilmente riconoscere i tratti principali del tema neoplatonico della purificazione dall'ignoranza visti fino a questo momento, come la suddivisione degli uomini in due classi: chi, da un lato, permane irrimediabilmente nell'ignoranza; chi, dall'altro, ricerca la conoscenza nella direzione di purificarsi dalle false opinioni. Si pensi poi al richiamo al tema, di cui abbiamo dato conto precedentemente, della conoscenza sensibile come fonte di errore. Infine, si noti l'occorrenza del sintagma ἑαυτῶν ἐπιμελεῖσθαι all'interno della descrizione di Barlaam della tipologia di uomini virtuosi, la cui importanza in età antica nella descrizione dell'attività filosofica è nota. È tutt'altro che casuale, per richiamare un esempio particolare di questa fortuna, che nel commento procliano all'*Alcibiade*, che come abbiamo dimostrato Barlaam conosceva bene, il fine (τέλος) del dialogo in questione venga individuato da Proclo proprio nella «cura del sé».³⁶

34 BARLAAM CALABRIUS, *Tractatus B* (cf. n. 13) II,2,263,16-264,20.

35 Ibid, 264,28-36: Οἷς δὲ δοκεῖ μὴ ἀγαπᾶν τῆ ἐξ αἰσθήσεως καὶ φύσει ὡς ἔτυχε ποριζομένη γνώσει, ἧ καὶ πλείστη ψευδῆς συνεισέρχεται, ἀλλ' ἤδη καὶ διὰ λόγων καὶ μαθημάτων ἑαυτῶν ἐπιμελεῖσθαι καὶ μηδὲν ἔαν ψεῦδος εἰς τὴν ψυχὴν εἰσιέναι—οἷους διαφερόντως ὑμᾶς ὄντας εὔροι τις ἄν—, αἰσχρὸν ἐστι δῆπου τούτοις, αἰσχρὸν ταῖς ἐξ ἀρχῆς δόξαις ἐγνωκότας ἀπλῶς ἐμμένειν, μὴ οὐ παντὶ τρόπῳ προθυμεῖσθαι ἑαυτοὺς ἀνασκοποῦντας τῷ λόγῳ καὶ ἀνακαθαίροντας διάκρισιν τῶν ἐν τῆ ψυχῇ ἀληθῶν τε καὶ μὴ τοιούτων ποιῆσα. La presenza di fonti neoplatoniche negli scritti anti-latini di Barlaam è stata segnalata anche da SINKEWICZ, *The Solutions* cit. (cf. n. 3) 176.

36 PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem* (cf. n. 11) 9,16-17.

Questa enfasi sulla purificazione dall'ignoranza si accompagna in Barlaam ad una discussione su quale sia la dimensione propria della perfezione umana. Lo conferma un frammento di un'opera perduta di Barlaam intitolato *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης*, di cui Palamas riporta alcuni passi.³⁷ Dal monaco athonita apprendiamo che quest'opera barlaamiana avrebbe avuto come *incipit* la formula «perfetto è quell'uomo che ha reso la propria anima simile a Dio per quanto possibile all'uomo» (τέλειος ἀνθρωπός ἐστιν ὁ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, καθόσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν, ὁμοίαν τῷ Θεῷ πεποιηκώς).³⁸ Questa affermazione trova effettivamente corrispondenza con quanto sostenuto da Barlaam in una delle due lettere a Ignazio segnalate in precedenza, dove citando il commento procliano all'*Alcibiade* il monaco calabrese aveva ribadito la necessità di purificarsi dall'ignoranza e dalle false opinioni, «le quali rappresentano un ostacolo per l'assimilazione a Dio. Infatti, di tutte le cose che sono in noi, solo questa consente di assimilarsi a Dio, ossia ciò da cui deriva sia saggezza che conoscenza». (ἐμποδῶν αὐτῇ γίνεται τῆς πρὸς θεὸν ἐξομοιώσεως· τῶν γὰρ ἐν ἡμῖν τοῦτο μόνον ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ πέφυκε, περὶ ὃ τὸ φρονεῖν τε καὶ εἰδέναι γίνεται).³⁹ Qui il rimando è ad una nota formula platonica,⁴⁰ la cui fortuna in ambito cristiano è testimoniata dallo stesso Palamas, il quale prima di riportare il *incipit* del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* segnala la presenza della medesima formula nello Ps.-Dionigi Areopagita.⁴¹ Non nasconderemo però che questa espressione occorre anche in testi cari a Barlaam, *in primis* nel già citato commento procliano all'*Alcibiade*,⁴² oppure, e qui la vicinanza con il passo iniziale del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* appare più evidente, in un passo del commento di Proclo al Parmenide, dove si legge che «ogni virtù e ogni perfezione è tale quando ci assimila secondo virtù al divino» (πᾶσα ἀρετὴ καὶ πᾶσα ἡ τελειότης ἢ κατ' ἀρετὴν ἐξομοιοῖ πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς).⁴³

Vi sono tuttavia altri elementi che possono contribuire a ricostruire la

37 Cf. supra p. xxx. n. xx.

38 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,39,21-22.

39 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) IV,372,19-21.

40 Cf. Plato, *Theaetetus*. 176b1-2; *Republica*. X,613b1.

41 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,39,10-16. Il riferimento è a Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica ierarchia*, ed. G. HEIL and A.M. RITTER, *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Patristische Texte und Studien*, 36. Berlin 1991, 68,17-19. Sulla fortuna patristica di questa formula platonica si veda H. MERKI, *Homoiōsis Theōi. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg 1953.

42 PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem* (cf. n. 11) 10,8.

43 PROCLUS, *In Platonis Parmenidem* (cf. n. 29) 810,28-29.

genesi della terminologia adottata da Barlaam. La prima fonte è ovviamente rappresentata dal X libro dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele, dove il Filosofo ricorda come la felicità consista nell'esercizio dell'attività conforme alla virtù della componente migliore dell'individuo umano, ossia la componente intellettuale, e conclude che «questa sarà la felicità perfetta per l'uomo» (ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου).⁴⁴ Ma è il commentatore bizantino Michele di Efeso (XI-XII sec.), autore tra gli altri di un commento ai libri V, IX e X dell'opera Aristotelica in questione, a legare esplicitamente la formulazione aristotelica del tema delle felicità al tema platonico della ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν. Prendendo spunto dai motivi platonici già presenti nel testo aristotelico, in particolare nell'asserto che l'intelletto costituirebbe un elemento divino nella natura umana,⁴⁵ Michele, che in generale non è affatto insensibile nei confronti delle fonti platoniche e neoplatoniche,⁴⁶ scrive che «infatti la felicità che appartiene all'uomo in maniera essenziale consiste nell'assimilazione a Dio» (ἡ γὰρ τῷ ὄντως ἀνθρώπῳ πρέπουσα εὐδαιμονία ἢ πρὸς θεόν ἐστὶν ὁμοίωσις).⁴⁷ Altrove, commentando l'indicazione aristotelica per cui la felicità deve consistere nell'attività più alta dell'anima umana, di cui si è fatto cenno in precedenza, il commentatore conclude che questa attività consiste «nell'unione con le realtà superiori e nell'assimilazione a Dio per quanto possibile, come dice Platone, all'uomo» (ἔνωσις πρὸς τὰ κρείττω καὶ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς φησὶν ὁ Πλάτων, ἀνθρώπῳ).⁴⁸

L'assenza del termine εὐδαιμονία nei passi del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* di Barlaam riportati da Gregorio Palamas non costituisce di per sé ostacolo all'accostamento con questi passi di Michele di Efeso. In primo luogo, poiché quest'opera di Barlaam non ci è giunta nella sua interezza, e dunque non è possibile operare congetture di sorta sul suo contenuto; in secondo luogo, in quanto in una lettera a Palamas questo termine compare in forma aggettivale in un contesto tutt'altro che dissimile rispetto a quello relativo alla natura della perfezione umana. Qui il monaco calabrese si preoccupa di ricordare che la natura di quella luce intellettuale oggetto di aspra polemica proprio con il Palamas «io la considero

44 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. X,8,1177b24-25.

45 Ibid., X,8,1177b25-34.

46 Su questo punto si veda C. LUNA, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*. Leiden-Boston-Köln 2001, 2-32; C. STEEL, *Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus*. *Bulletin de Philosophie médiévale* 44 (2002), 51-57, in part. 54-57.

47 MICHAEL EPHESIUS, In *Ethica Nicomachea x commentaria*, ed. G. HEYLBUT, *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 20. Berlin 1892, 591,22-23.

48 MICHAEL EPHESIUS, In *Ethica Nicomachea x commentaria* (cf. n. 47) 579,3-5.

autenticamente divina, per meglio dire: Dio, e considero l'anima che abbia ricevuto gli effetti di tale luce essenzialmente beata e felice» (αὐτὸ μὲν θεῖον τῷ ὄντι ἡγοῦμαι, μᾶλλον δὲ θεόν· τὴν δὲ τοιαύτην ὑπ' αὐτοῦ γενομένην ψυχὴν, μακαρίαν ὄντως καὶ εὐδαίμονα).⁴⁹ Non è un caso che questa luce intellettuale venga altrove descritta da Barlaam con il sintagma dal forte risvolto platonico τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον,⁵⁰ il quale rimanda tanto alla letteratura tardo-platonica, quanto proprio alla tradizione dell'*Ethica Nicomachea* e dei suoi commentatori.⁵¹ Inoltre, non nasconderemo come quel passo del περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης riportato da Palamas, ossia τέλειος ἄνθρωπός ἐστιν ὁ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, καθόσον ἀνθρώπῳ δυνατόν, ὁμοίαν τῷ Θεῷ πεποιηκώς, presenta una forte assonanza con un'altra opera di un commentatore tardo-antico, ossia i *Prolegomena Philosophiae* attribuiti a David (VI secolo), dove si legge: «che infatti il filosofo sia simile a Dio, questo è chiaro da ciò che segue: infatti, da ciò da cui è caratterizzato il divino, da questo stesso è caratterizzato anche il filosofo perfetto» (ὅτι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὁμοίος ἐστὶ τῷ θεῷ, δῆλον ἐντεῦθεν· οἷς γὰρ τὸ θεῖον χαρακτηρίζεται, τούτοις καὶ ὁ τέλειος φιλόσοφος χαρακτηρίζεται).⁵²

Tanto nella terminologia, quanto nel contenuto, queste prime citazioni dall'opuscolo perduto di Barlaam sulla perfezione umana sembrano in tutto e per tutto riconducibili alla tradizione filosofica antica e tardo-antica, una tradizione in cui la terminologia aristotelica del X libro dell'*Ethica Nicomachea* si trovava ad essere ricondotta ad un orizzonte prettamente platonico. Questa conclusione, che conferma quanto già detto in relazione alla trattazione barlaamiana del tema dell'ignoranza, non intende escludere che alcune argomentazioni originariamente presenti nel περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης avessero una matrice più propriamente cristiana, nel senso di derivate da fonti scritturali o patristiche. Su questo punto occorre però muoversi con cautela, in quanto pochissimo di questo opuscolo barlaamiano è riportato dal Palamas. Tuttavia, proprio a questo proposito occorre fare due considerazioni: 1) come vedremo in seguito, Barlaam sembra sostenere con forza la tesi dell'unicità della verità, tanto per i filosofi antichi, quanto per gli apostoli e i Padri della Chiesa. Dunque marcare a tutti i costi una distinzione in Barlaam tra fonti pagane e fonti cristiane significherebbe andare oltre le intenzioni dello stesso Barlaam; 2) il frammento più esteso del περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης riportato da

49 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) III,546-548.

50 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) IV,372,15.

51 Cf. supra xxx., n. xx. Si a veda a questo proposito anche MICHAEL EPHESIUS, In *Ethica Nicomachea* x commentaria (cf. n. 47) 579,29-34.

52 DAVID, *Prolegomena Philosophiae*, ed. A. BUSSE, *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2. Berlin 1904, 35,18-20.

Palamas non presenta motivi riconducibili filologicamente ad autori cristiani, bensì ancora una volta a fonti pagane.

Il passo in questione, di cui abbiamo anticipato i contenuti in precedenza,⁵³ è estremamente interessante e merita di essere riportato e analizzato integralmente:

Gregorius Palamas, Triades, II,1,37,8-25: Διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν φυλακῆς ἀγαπητὸν εἶ καὶ μόγις ἀπάθεια περιγένοιτο μόνῃ· οὐκ ἀρκεῖ δὲ μόνον τῶν παθῶν καθήρασθαι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν· ἢ γὰρ ἀπάθεια τὴν κατὰ διάθεσιν ἄγνοιαν οὐ θεραπεύει τῆς ψυχῆς· οὐκ ἂν οὖν ὄφελος αὕτη γένοιτο τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ τὰ νοητὰ κατιδεῖν, μενούσης ἐν αὐτῇ τῆς κατὰ διάθεσιν ἄγνοίας, ἢ μάλιστα πάντων σκότος ἐστὶ τῆς ψυχῆς· ὥστε τῶ φιλοσοφούντι ἐπιμελεῖσθαι διὰ βίου προσήκει, ὅπως καὶ τῶν παθῶν καὶ τῶν ψευδῶν δοξῶν τὴν ἑαυτοῦ καθαριεῖ ψυχὴν, καὶ τὴν ἄνωθεν μὲν ἀντίληψιν πρὸς ἀμφοτέρας τὰς καθάρσεις ἐπικαλούμενον, πράττοντι δὲ καὶ αὐτῶ ὅσα προὔργου πρὸς τὸ τέλος ὑπάρχει. Οὐκοῦν διὰ βίου μαθάνειν βουλήσεται καὶ ὁμιλεῖν πᾶσιν ὅσοι εἰδέναι τι ἐπαγγέλλονται. Οὐδὲν γὰρ αὐτῶ διοίσει τίς ὁ διδάσκων, ἂν μόνον πρὸς γνῶσιν αὐτῶ συμβάλληται· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς προσηκούσης ἀνθρώποις τελειότητος ἐπήβολος, ὃς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ' ἕνωσιν μόνιμον.

Stando a quanto riportato da Palamas, nel *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* Barlaam avrebbe sostenuto come il rispetto dei sacramenti e l'impassibilità sarebbero condizioni necessarie ma non sufficienti al raggiungimento della perfezione propria dell'individuo umano. La vera purificazione avrebbe luogo solo con la purificazione dall'ignoranza di cui abbiamo descritto in precedenza fonti e ascendenza filosofica.⁵⁴ Tra le altre cose Palamas aveva già sintetizzato questo passo a parole proprie, aggiungendo tra gli elementi che, secondo Barlaam, di per sé non garantirebbero la perfezione anche le Sacre Scritture.⁵⁵ A questo punto è chiaro che la discussione verte interamente sulla natura e dimensione della pratica o delle pratiche che caratterizzerebbero la vita monastica. L'inadeguatezza della sola impassibilità ritorna infatti anche in un altro opuscolo barlaamiano perduto, il *περὶ προσευχῆς*, dove Barlaam avrebbe giustificato questa sua convinzione a partire dal fatto che la facoltà dell'anima preposta ad essere affetta da passioni, in quanto tale, non potrebbe mai esserne per sua stessa natura del tutto priva, a meno che non subentri una totale «mortificazione» (*νέκρωσις*) della componente passibile

53 Cf. supra xxx.

54 Cf. supra xxx-xxx.

55 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,36,16-19. Quello del valore da attribuire alle Scritture rappresenta un tema molto sentito dai due contendenti. Su questo punto, si veda RIGO, *Monaci* (cf. n. 4) 68-74.

dell'anima stessa.⁵⁶

La terminologia qui sembrerebbe volutamente ambigua. Quello della νέκρωσις delle passioni è infatti un tema assai presente nella letteratura monastica,⁵⁷ ma allo stesso tempo rinvia ancora alla tradizione filosofica tardo-antica. Si pensi ancora ai *Prolegomena Philosophiae* di David, dove il fine prossimo della νέκρωσις τῶν παθῶν viene individuato nella definizione platonica di filosofia come μελέτη θανάτου,⁵⁸ mentre – in maniera tutt'altro che accidentale – il fine ultimo di tale mortificazione consisterebbe proprio nel permettere quell'assimilazione a Dio che Barlaam identifica come quel fine da raggiungere per mezzo della purificazione dall'ignoranza.⁵⁹

Tuttavia questa espressione, νέκρωσις τῶν παθῶν, occorre anche in almeno altri due passi delle *Triadi* in cui Palamas riporta una citazione da Barlaam, e in questo caso non vi è alcun dubbio sull'ascendenza puramente neoplatonica della posizione del monaco calabrese. Infatti, in aperta polemica rispetto alla pratica di preghiera esicasta, Barlaam avrebbe detto: «nel pregare, come potremo da un lato onorare la sensazione e l'immaginazione e, dall'altro, permettere alla componente passiva dell'anima di operare secondo una delle sue potenze? E in realtà neanche questo: infatti, più degli altri, i suoi atti le sue operazioni accecano e seppelliscono l'occhio divino» (αἴσθησιν μὲν καὶ φαντασίαν ἀτιμάσομεν προσευχόμενοι, τὸ δὲ παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἐνεργεῖν κατὰ τινὰ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων δεξώμεθα; Ἡ πολλῶ μᾶλλον οὐδὲ τοῦτο· αἱ γὰρ τούτου ἐνέργειαι μάλιστα πάντων ἐκτυφλοῦσι καὶ κατορύττουσι τὸ θεῖον ὄμμα).⁶⁰ Qui Barlaam sembra applicare alla discussione sulla natura della preghiera esicasta, troppo legata a pratiche corporali e sensibili, la critica a sensazione e immaginazione come basi per la vera conoscenza rinvenibile in uno degli autori più cari al monaco calabrese, ossia il neoplatonico Siriano.⁶¹ Nel suo commento alla *Metafisica* Siriano parla delle forme ricavate dalla sensazione come co-estese alla facoltà immaginativa, e per questo ancora in qualche

56 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,2,19,1-5. Questo assunto trova corrispondenza con quanto rinvenibile nell'epistolario di Barlaam. Si veda ad esempio Barlaam Calabrus, *Epistulae*, IV, 33-35.

57 Si veda ad esempio THEODORUS STUDITES, *Μεγάλη κατήχησις*, 116, A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Theodoros Studites, Μεγάλη κατήχησις*. St. Petersburg 1904, 863,17; Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, ed. H. DECLERCK, *Maximi confessoris quaestiones et dubia. Corpus Christianorum. Series Graeca*, 10. Turnhout 1982, xxx, 16-17. L'espressione occorre anche in autori vicini a Palamas, come in THEOLEPTUS PHILADELPHIENSIS, *Orationes Monasticae*, 4, ed. R.E. SINKIEWICZ, *Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses. Studies and Texts*, 111. Toronto 1992, xxx,94-95.

58 PLATO, *Phaedo*, 81a1-2.

59 DAVID, *Prolegomena Philosophiae* (cf. n. 52) 22,6-9.

60 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,2,23,2-6; III,3,15,3-6.

61 Cf. SINKIEWICZ, *The Solutions* (cf. n. 3) 178-182.

modo individuali e non universali. Il contesto è quello della trattazione dei numeri e delle figure geometriche; ciò non impedisce a Siriano di svolgere una considerazione più generale sul valore della conoscenza sensibile in rapporto alla conoscenza di natura concettuale, che sola può dirsi universale e che svolge «una funzione di stimolo nei confronti dell'occhio dell'anima, accecato e sepolto a causa delle sue molte occupazioni» (διεγερτική τοῦ τῆς ψυχῆς ὄμματος τυφλουμένου καὶ κατορυπτομένου διὰ τῶν πολλῶν ἐπιτηδευμάτων).⁶² Il legame tra i due passi appare innegabile.

Se, da un lato, questo passo di Siriano appare la fonte diretta a partire dalla quale Barlaam elabora la propria critica della preghiera esicasta, che secondo il monaco calabrese sarebbe evidentemente troppo legata a sensibilità e immaginazione,⁶³ dall'altro la terminologia usata da Barlaam trova ampia corrispondenza anche con altri testi della tradizione neoplatonica, per cui non deve destare sorpresa leggere in Proclo che «l'ignoranza è infatti la più grande afflizione per l'anima, in quanto essa seppellisce e acceca l'occhio dell'anima» (μεγίστη γὰρ νόσος ψυχῆς ἀμαθία, κατορύπτουσα καὶ ἀποτυφλοῦσα τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς).⁶⁴

Ancora dunque elementi che conducono alla tradizione del neoplatonismo pagano e che contribuiscono a rendere l'idea dello scarto sussistente tra la trattazione barlaamiana del tema dell'impassibilità e il modo in cui il referente polemico del monaco calabrese, Gregorio Palamas, affronta lo stesso problema. Questi rifiuta nettamente la definizione di impassibilità come νέκρωσις τῶν παθῶν a favore della tesi per cui l'impassibilità consisterebbe nel semplice passaggio della facoltà passiva dell'anima dalle cose peggiori a quelle migliori e nel controllo di tale facoltà da parte di quelle di ordine razionale.⁶⁵ Qui la questione si fa complessa e richiederebbe una trattazione più accurata in altra sede. Basterà ricordare come le due diverse posizioni, quella di Barlaam e quella di Palamas, siano

62 SYRIANUS, In Aristotelis metaphysica commentaria, ed. W. KROLL, Syriani in metaphysica commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1. Berlin 1902, 96,13-14. Si veda anche THEON, De utilitate mathematicae, ed. E. Hiller, Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Leipzig 1878, 3,10-14.

63 Sulla critica di Barlaam alla pratica di preghiera esicasta e le sue fonti, si veda RIGO, Monaci (cf. n. 4) 58-68, 75-84.

64 PROCLUS, In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. DIEHL, Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, 3. Leipzig 1906, 3,352,8-9; In primum Euclidis elementorum librum commentarii, ed. G. FRIEDLEIN, Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii. Leipzig 1873, 20,18-23; 28,4-6. Si veda anche SYNESIUS, Epistulae. 137, ed. R. HERCHER, Epistolographi Graeci. Paris 1873, xxx.45-48. L'immagine dell'occhio dell'anima come sepolto e offuscato può essere ricondotta a Plato, Respublica. VII,533c-d.

65 GREGORIUS PALAMAS, Pro hesychastis, II,2,19,5-16; III,3,15,8-15.

a tutti gli effetti riconducibili a fonti e tradizioni differenti. Nel rifiutare infatti la dimensione corporale della preghiera Barlaam sorvola sul carattere tradizionale di tutta una serie di pratiche incentrate sulla preghiera del cuore, rinvenibili per esempio in testi assai diffusi e noti ai contemporanei quali la *Scala Paradisi* del Climaco, al punto da far sorgere dubbi sull'effettiva conoscenza di questi testi da parte del monaco calabrese.⁶⁶ Resta che la semplice impassibilità, che Barlaam sembra evidentemente identificare con una pratica esicasta, non è ritenuta sufficiente dal monaco calabrese per il raggiungimento della perfezione. A questo punto, dopo aver chiarito preliminarmente alcuni termini della questione, possiamo analizzare il passo precedentemente citato del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης*:

1) Gregorius Palamas, *Pro hesychastis* II,1,37,8-12: Διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν φυλακῆς ἀγαπητὸν εἰ καὶ μόγις ἀπάθεια περιγένοιτο μόνη· οὐκ ἀρκεῖ δὲ μόνον τῶν παθῶν καθήρασθαι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν· ἡ γὰρ ἀπάθεια τὴν κατὰ διάθεσιν ἄγνοιαν οὐ θεραπεύει τῆς ψυχῆς· οὐκ ἂν οὖν ὄφελος αὕτη γένοιτο τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ τὰ νοητὰ κατιδεῖν, μενούσης ἐν αὐτῇ τῆς κατὰ διάθεσιν ἀγνοίας, ἢ μάλιστα πάντων σκότος ἐστὶ τῆς ψυχῆς.

Qui ritroviamo diversi elementi già visti in precedenza, quali quelli relativi al tema dell'ignoranza, per la cui purificazione il semplice rispetto dei sacramenti non risulterebbe sufficiente.⁶⁷ Più interessante è la definizione di ignoranza, per cui essa sarebbe «la più grande oscurità per l'anima» (μάλιστα πάντων σκότος ἐστὶ τῆς ψυχῆς).⁶⁸ L'espressione sembra alquanto ricorrente nella letteratura patristica; essa compare anche in Origene e, prima, in un passo di Filone in cui l'espressione in questione compare proprio nell'ambito della distinzione platonica tra ignoranza semplice e doppia di cui abbiamo parlato in precedenza.⁶⁹ Tuttavia, nel discutere ancora un passo del *περὶ προσευχῆς* di Barlaam, Palamas aveva

⁶⁶ Su questo punto si veda RIGO, *Monaci* (cf. n. 4) 65-66; Id, *Mistici Bizantini*. Torino 2008, lxxvi-lxxvii.

⁶⁷ Cf. supra xxx.

⁶⁸ Questa espressione ritorna in GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) I,1,5,17-18, in quella che appare a tutti gli effetti una ripresa polemica di un'affermazione di Barlaam. Lo stesso dicasi per *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,36,37.

⁶⁹ Si vedano PHILO, *De ebrietate*, ed. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. vol. 2. Berlin 1897, xxx,2-5; ORIGENES, *Selecta in Psalmos*. PG 12, 1197,24-25. In merito all'occorrenza di questa espressione nella letteratura cristiana, si vedano a titolo di esempio CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. M. HARL-H. - I. MARROU - C. MATRAY - C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue. Sources chrétiennes* 70. Paris 1960, 1,6,294,xxx,3-5; NEMESIUS, *De natura hominis*, ed. M. MORANI, *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig 1987,123,26-27; MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. LAGA-C. STEEL, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, vol. 1. *Corpus Christianorum. Series Graeca*, 7. Turnhout 1980, 64,594-595.

riportato verosimilmente uno stralcio di quest'opera all'interno di una domanda volutamente polemica e retorica: «come è possibile che tutte le operazioni comuni di anima e corpo riempiano l'anima di oscurità?» (πῶς οὖν αἱ κοιναὶ ἐνεργεῖαι ψυχῆς καὶ σώματος ἅπασαι σκότους ἐμπιπλῶσι καὶ ἐκτυφλοῦσι τὴν ψυχὴν).⁷⁰ Il riferimento qui è ancora alla critica barlaamiana del carattere corporale di certe pratiche esicaste. La terminologia corrisponde a quanto già visto in precedenza: la forma ἐκτυφλοῦσι, ad esempio, era comparsa nell'altro passo del *περὶ προσευχῆς* prima citato in rapporto agli effetti delle operazioni della componente passiva dell'anima sull'occhio divino, della cui ascendenza platonica si è dato ampiamente conto.⁷¹ Ma è il termine ἐμπιπλῶσι a richiedere una nota esplicativa aggiuntiva, nella misura in cui l'occorrenza di questo termine dimostra la complessità dei livelli linguistici presenti nelle opere barlaamiane. Questa forma è in tutto e per tutto analoga alla forma ἀναπίμπλαται che Barlaam aveva derivato dal commento procliano all'*Alcibiade* e che aveva utilizzato nella lettera ad Ignazio per descrivere gli effetti del legame dell'anima con il corpo e il conseguente riempirsi dell'anima con ignoranza e false credenze.⁷² Non a caso altrove Palamas riporta questo stesso passo del *περὶ προσευχῆς* sostituendo la forma ἐμπιπλῶσι con ἀναπίμπλησι.⁷³ Questo termine occorre però anche in un autore spirituale che rappresenta una delle fonti su cui Barlaam fonda la propria critica alle pratiche di preghiera esicasta, al punto da spingere Palamas a difendere questa fonte dai presunti errori interpretativi del monaco calabrese.⁷⁴ Infatti nel *Logos* di Niceforo l'Esicasta si legge che «l'intelletto, allorquando sia unito all'anima, è ricolmo di una gioia e di un piacere ineffabile» (ὁ νοῦς, ἐπὶ ἀνὰ μετὰ τῆς ψυχῆς ἐνωθῆ, ἄρρητον ἡδονὴν καὶ εὐφροσύνην ἐμπίπλαται).⁷⁵ Pur non volendo semplificare una questione estremamente complessa tanto sul piano linguistico, quanto su quello contenutistico, sembrerebbe che la medesima terminologia presente nel *Logos* di Niceforo venga riproposta da Barlaam sulla base di fonti neoplatoniche per sostenere l'esatto contrario di quanto si trovava nel *Logos*: quelle pratiche di preghiera, lungi dal riempire l'anima di gioia, la riempirebbero di ignoranza e false credenze.

70 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,2,20,34-36.

71 Cf. supra xxx.

72 Cf. supra xxx.

73 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,2,12,2-5: τοῦτο προσηλοῖ τὴν ψυχὴν τῷ σώματι καὶ σκότους αὐτὴν ἀναπίμπλησι, τὸ ἀγαπᾶν τὰς ἐνεργείας ὅσαι κοιναὶ εἰσι τοῦ παθητικοῦ αὐτῆς καὶ τοῦ σώματος.

74 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,2,25 (*in toto*). Sull'importanza degli scritti di Niceforo come fonte per Barlaam si veda ancora Rigo, *Monaci* (cf. n. 4) 50-53.

75 *Φιλοκαλία* t. 4, 27, rr. 20-21.

Sicuramente neoplatonica è ancora la matrice dell'espressione πρὸς τὸ τὰ νοητὰ κατιδεῖν, che occorre nel passo che stiamo analizzando nell'ambito della critica di Barlaam all'impassibilità di cui parlavano gli esicasti; essa, infatti, non sarebbe di alcuna utilità per l'anima «al fine di contemplare gli intellegibili».⁷⁶

2) Gregorius Palamas, Pro hesychastis II,1,37,15-20: ὥστε τῷ φιλοσοφοῦντι ἐπιμελεῖσθαι διὰ βίου προσήκει, ὅπως καὶ τῶν παθῶν καὶ τῶν ψευδῶν δοξῶν τὴν ἑαυτοῦ καθαριεῖ ψυχὴν, καὶ τὴν ἄνωθεν μὲν ἀντίληψιν πρὸς ἀμφοτέρας τὰς καθάρσεις ἐπικαλούμενον, πράττοντι δὲ καὶ αὐτῷ ὅσα προὔργου πρὸς τὸ τέλος ὑπάρχει. Anche qui ritornano alcuni temi già visti in precedenza, come quell'espressione ἐπιμελεῖσθαι διὰ βίου che, come si è ricordato in precedenza, rimanda alla dimensione del filosofare in età classica.⁷⁷ Lo stesso dicasi del riferimento alla necessità di purificarsi dalle passioni e dalle false opinioni.⁷⁸

3) Gregorius Palamas, Pro hesychastis II,1,37,20-25: οὐκοῦν διὰ βίου μανθάνειν βουλήσεται καὶ ὁμιλεῖν πᾶσιν ὅσοι εἰδέναί τι ἐπαγγέλλονται. Οὐδὲν γὰρ αὐτῷ διοίσει τίς ὁ διδάσκων, ἂν μόνον πρὸς γνῶσιν αὐτῷ συμβάλληται· οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ τῆς προσηκούσης ἀνθρώποις τελειότητος ἐπήβολος, ὃς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ' ἕνωσιν μόνιμον. Questo passo sviluppa la forma ἐπιμελεῖσθαι διὰ βίου di cui si è appena parlato e che Barlaam identifica come la vera missione del filosofo. Qui ci si trova di fronte all'esposizione di un vero e proprio programma di vita filosofica sul modello socratico, di cui Barlaam aveva fatto menzione in una delle lettere a Ignazio.⁷⁹ In quella lettera Barlaam aveva riproposto sostanzialmente il testo platonico dell'*Apologia* relativo alla ricerca messa in atto da Socrate, il quale, consapevole della propria ignoranza, ricerca la verità sul responso della Pizia interrogando chiunque avesse la fama di sapiente. Anche qui la terminologia lascia pochi dubbi sulla validità di questa conclusione. L'intera proposizione οὐκοῦν διὰ βίου μανθάνειν βουλήσεται καὶ ὁμιλεῖν πᾶσιν ὅσοι εἰδέναί τι ἐπαγγέλλονται con cui si apre questo passo del περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης riportato da Palamas, assieme alla variante πᾶσι σπεύδειν ὁμιλεῖν ὅσοι εἰδέναί τι ἐπαγγέλλονται καὶ πρὸς γνῶσιν συμβάλλοντα riportata altrove dallo stesso Palamas,⁸⁰ ricalca il passo dell'*Apologia* in cui

76 Si veda ad esempio HERMIAS, In Platonis Phaedrum scholia, ed. P. COUVREUR, Hermias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia. Paris 1901, 294,17.

77 Cf. supra xxx. L'espressione in questione occorre esplicitamente in PLATO, Crito. 45d8. Sull'espressione διὰ βίου si veda Fyrigos (cf. n. 2) 130, n. 90.

78 Cf. supra xxx.

79 Cf. supra xxx.

80 GREGORIUS PALAMAS, Pro hesychastis (cf. n. 15) II,1,40,4-5.

Socrate dice: «pertanto divenne necessario recarsi, al fine di comprendere il senso dell'oracolo, presso tutti coloro che sapevano qualcosa» (ἰτέον οὖν, σκοποῦντι τὸν χρησμὸν τί λέγει, ἐπὶ ἅπαντας τοὺς τι δοκοῦντας εἰδέναι)⁸¹. Inoltre, questo passo qui riportato da Palamas in forma di citazione letterale si trova ugualmente riportato sempre dal Palamas in forma di parafrasi. Infatti, rivolgendosi direttamente a Barlaam, Palamas scrive che nessuno «ti ascolterebbe quando affermi e sostieni che l'uomo diviene perfetto, filosofo e puro quando sa ogni cosa, da cui deduci la necessità di cercare di apprendere, se uno promette di sapere qualcosa» (ὑπέσχεν ἄν σοι πειθήγιον οὗς λέγοντι καὶ κατασκευάζοντι ὅτι τέλειος ἄνθρωπος καὶ φιλόσοφος καὶ κεκαθαρμένος ἐστὶν ὁ πάντα εἰδώς, ἴν' ἐντεῦθεν συναγάγῃς τὸ δεῖν ζητεῖν μανθάνειν, εἴ τις ἐπαγγέλλεται τι εἰδέναι).⁸² In questo caso, oltre al già citato passo dell'*Apologia*, si potrebbe accostare questa formulazione ancora ai *Prolegomena Philosophiae* di David, dove si legge che nell'ordine della conoscenza il filosofo è tale: «in quanto come il divino conosce ogni cosa, così anche il filosofo perfetto promette di sapere ogni cosa» (ὅτι ὡσπερ τὸ θεῖον πάντα γινώσκει, οὕτω καὶ ὁ τέλειος φιλόσοφος ἐπαγγέλλεται πάντα γινώσκειν).⁸³

4) Gregorius Palamas, Pro hesychastis II,1,37,23-25: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς προσηκούσης ἀνθρώποις τελειότητος ἐπήβολος, ὃς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ' ἕνωσιν μόνιμον. Qui ritroviamo riassunta la concezione barlaamiana della natura e dimensione della perfezione umana con un'aggiunta finale dalla forte ascendenza neoplatonica. Stando a questo passo acquisirebbe la perfezione propria della natura umana «colui il quale abbia adattato il proprio intelletto alla verità che pervade ogni cosa in una stabile unione» (ὃς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ' ἕνωσιν μόνιμον).⁸⁴ Qui ci troviamo di fronte ad una formulazione risultante dall'unione di due sintagmi procliani. L'espressione ἐνήρμοσε νοῦν, che rinvia appunto all'idea dell'armonizzazione o adeguazione dell'intelletto alla verità, è ricavata da un passo del commento di Proclo al *Timeo*, dove si legge che: «quest'uomo (*scil.* Timeo), essendo a conoscenza di queste cose, attraverso la preghiera ha adattato il proprio intelletto a quello degli dei, ... mentre tramite esortazione ha risvegliato la componente dianoetica delle anime» (ταῦτ' οὖν καὶ ὁ ἀνήρ οὗτος ἐγνωκὸς διὰ μὲν τῶν εὐχῶν τὸν ἑαυτοῦ νοῦν ἐνήρμοσε τῷ

81 PLATO, *Apologia Socratis*. 21e-22a.

82 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,20,27-31.

83 DAVID, *Prolegomena Philosophiae* (cf. n. 52) 17,14-16. Lo stesso passo si trova riportato in Michael Psellus, *Op.* 49 (cf. n. 19) xxx, 200-202.

84 Questo passo ritorna anche il GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,3,3,23-25.

νῶ τῶν θεῶν, ... διὰ δὲ τῶν παρακλήσεων τὸ διανοητικὸν ἀνήγειρε τῶν ψυχῶν).⁸⁵ Si noterà in questo passo procliano la presenza di un riferimento alla preghiera, cosa che è proprio uno degli temi di accentuata contrapposizione tra Barlaam e Palamas; sembrerebbe quasi che nel selezionare il materiale da citare, in questo caso un testo procliano, Barlaam presti anche attenzione al contesto di provenienza dei vari passi citati.

Anche l'espressione καθ' ἑνωσιν μόνιμον, che costituisce il secondo spezzone dell'espressione di cui ci stiamo occupando, occorre con buona frequenza negli scritti procliani, in particolare nella *Theologia Platonica*, per designare forme di stabili unioni come quella propria della Triade che permette la conversione degli intelleggibili al principio primo e «riavvolge la moltitudine intelleggibile che appare in essa in una stabile unione con il tutto» (τὸ πλῆθος τὸ νοητὸν, ἐκφανέν ἐν αὐτῇ, συνελιπτούσης εἰς τὴν μόνιμον τῶν ὅλων ἑνωσιν).⁸⁶

La presenza di queste fonti anche nelle opere perdute di Barlaam, a conferma delle conclusioni già raggiunte più di trenta anni fa da Sinkewicz,⁸⁷ dimostra ancora una volta la predilezione del monaco calabrese per gli autori del tardo platonismo. Ci troviamo di fronte all'enucleazione di un vero e proprio programma di vita filosofica, modellato sull'ideale socratico reinterpretato in chiave neoplatonica, un programma di cui vi è traccia esplicita anche nelle opere di Barlaam a noi giunte, se è vero che in una delle lettere indirizzate a Dishypatos, il monaco calabrese scrive: «io stesso ricerco la verità, e quando vedo che qualcuno è caduto in un errore tale da arrecare danno alla sua anima mi affretto a liberarlo dall'errore e a guidarlo verso il vero. Della perfezione propria dei filosofi, la prima attività è il principio, la seconda il risultato finale» (ζητητικὸς τέ εἰμι αὐτὸς τ' ἀληθοῦς κἄν τινα αἰσθῶμαι ἠπατημένον, ὅσα γε λωβᾶται ψυχὴν, τῆς τε ἀπάτης τοῦτον ἀπαλλάξαι καὶ ἐπὶ τ' ἀληθὲς ὁδηγήσαι προθύμως ἔχω. τούτων γὰρ τῆς προσηκούσης τοῖς φιλοσοφοῦσι τελειότητος τὸ μὲν ἐστὶ ἀρχή, τὸ δὲ ἀποτελεσμα).⁸⁸ Ci troviamo di fronte ad un passo del tutto simile a quelli del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* riportati dal Palamas, caratterizzato ancora una volta dalla centralità del modello antico di filosofia come purificazione dall'ignoranza e ricerca della verità.⁸⁹ Infatti il termine

85 PROCLUS, In Platonis Timaeum commentaria (cf. n. 64) 1,223,19-23. Si noterà qui l'occorrere della forma ἀνήγειρε, analoga al tema διεγείρ- presente in Barlaam secondo la medesima accezione che il termine in questione ha in Proclo. Cf. supra xxx.

86 PROCLUS, *Theologia Platonica* (cf. n. 30) 3,51,4-5. Si veda anche *Ibid.*, 3,57,11-12.

87 Cf. supra xxx, n.

88 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) VI, 390,15-20.

89 Per la definizione classica della filosofia come ricerca della verità, si veda CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I,20,97,1, ed L. FRÜCHTEL-O. STÄHLIN-U. TREU, *Clemens Alexandrinus*, vols. 2, 3rd edn. *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52(15), 17. Berlin

ζήτησις, in cui si rispecchia la forma ζητητικός usato da Barlaam, è proprio il termine che compare nell'*Apologia* per descrivere la ricerca da parte di Socrate della verità sul responso della Pizia.⁹⁰ Non nasconderemo inoltre che l'espressione λωβᾶται ψυχὴν, impiegata da Barlaam per descrivere i danni o il nocumento che deriverebbe all'anima dall'essere caduta in errore, occorre in maniera pressoché identica ancora in Proclo.⁹¹

Abbiamo visto quanto sia importante quel passo dell'*Apologia* per Barlaam. La filosofia ha come fine prossimo quello di purificare l'ignoranza e come fine ultimo quello di guidare alla verità. Su quest'ultimo punto, ossia la natura della verità, i frammenti delle opere perdute del monaco calabrese riportate da Palamas presentano elementi utili a comprendere quale sia la posizione di Barlaam su di una questione che era stata oggetto di via polemica nell'ambito del carteggio tra lo stesso Barlaam e Palamas.

3. Apostoli e filosofi: Barlaam Calabro e l'unità del vero

Nel corso della I lettera a Palamas, Barlaam aveva citato il caso degli «antichi» a sostegno della propria tesi dell'indimostrabilità apodittica delle realtà divine, le quali sarebbero accessibili, sempre secondo gli antichi, tramite una forma illuminazione che abiliterebbe l'individuo ad una conoscenza superiore all'ambito della dimostrazione sillogistica, tale da permettere una congiunzione con le realtà divine.⁹² Sappiamo che nell'enucleare questo principio Barlaam riproponeva alcune espressioni rinvenibili del commento alla *Metaphysica* del neoplatonico Siriano.⁹³

Non è il caso di ricostruire nel dettaglio la disputa tra i due contendenti su questo punto. Basterà qui ricordare che: 1) ancora nelle successive lettere a Palamas il monaco Calabrese sarà costretto a chiarire il senso della sua affermazione elaborando una distinzione tra teologo «per scienza» (κατ' ἐπιστήμην) o «secondo patimento» (κατὰ πάθος) e teologo «secondo opinione» (κατὰ δόξαν) o «secondo fede» (κατὰ πίστιν) ricavata a nostro parere da un passo della *Theologia Platonica* procliana, dove nell'enumerare i diversi modi del discorso teologico secondo Platone leggiamo che vi sono «coloro che parlano delle cose divine in maniera allusiva» (οἱ μὲν γὰρ δι'

1960, xxx,4-5.

90 PLATO, *Apologia Socratis*. 21b8. Si veda BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) V, 378,4-5.

91 PROCLUS, *De decem dubitationibus circa providentiam*, ed. H. Boese, *Procli Diadochotria opuscula*. Berlin 1960, 52,2-3; 53,14-15.

92 BARLAAM CALABRIUS, *Epistulae* (cf. n. 2) I,261,811-263,829.

93 Cf. SINKIEWICZ, *The Doctrine* (cf. 3) 178-181.

ἐνδείξεως περὶ τῶν θείων λέγοντες) e «coloro i quali, nell'annunciare le proprie concezioni apertamente, formulano i loro discorsi o secondo scienza o secondo ispirazione derivata dagli dei» (οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους);⁹⁴ 2) Stando a quanto riportato da Palamas, Barlaam avrebbe sostenuto in un suo opuscolo di lodare la sapienza in sé (αὐτοσοφία), la quale sarebbe unica per tutti, indipendentemente delle diverse forme in cui essa si manifesterebbe nei diversi soggetti.⁹⁵ Palamas non esita a vedere nella nozione di αὐτοσοφία una forma di idea platonica, un'ipostasi autosussistente che fonderebbe le diverse forme di sapere, quello filosofico e quello datiagli operatori divini, tanto che non a caso Palamas non esita a bollare le opinioni di Barlaam come **τερητισμάτα**, «chiacchiere», con lo stesso termine usato da Aristotele negli Analitici Secondi per definire le idee platoniche.⁹⁶

Quest'ultimo punto, quello relativo alla αὐτοσοφία, ci interessa qui direttamente. In questo caso Palamas un passo di un'altra opera perduta di Barlaam, probabilmente il *περὶ λόγων*. Da quest'opera Palamas cita un altro stralcio assai rilevante, che sembra andare nella stessa direzione dell'unicità della sapienza insita nel termine αὐτοσοφία: «Μα», avrebbe scritto Barlaam, «i detti degli operatori divini e la sapienza che risiede in essi mirano al medesimo scopo della filosofia delle discipline profane e raggiungono il medesimo scopo: la ricerca della verità. Una è infatti la verità che attraversa tutti, data in principio agli apostoli in maniera immediata, e scoperta da noi tramite cura» (Ἄλλὰ τὰ τῶν θεουργῶν, φησι, λόγια καὶ ἡ ἐν τούτοις σοφία τῆ παρὰ τῶν ἔξω μαθημάτων φιλοσοφία πρὸς ἓνα σκοπὸν ὁρᾷ καὶ τὸ αὐτὸ κέκτηται τέλος, τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν. Μία γὰρ ἡ διὰ πάντων ἀλήθεια, τοῖς μὲν ἀποστόλοις ἀμέσως ἐκ Θεοῦ δοθεῖσα τὴν ἀρχὴν, παρ' ἡμῶν δὲ δι' ἐπιμελείας εὕρισκομένη).⁹⁷

94 Proclus, *Theologia Platonica* (cf. n. 30) 1,20,1-5. Si veda anche Proclus, *In Platonis Alcibiadem* (cf. n. 11) 121,5-7. L'espressione *κατὰ πάθος θεολόγος* sembra rimandare ad un passo dello Pseudo Dionigi Areopagita in cui essa viene assimilata al termine *ἐπίπνοια* impiegato da Proclo per esprimere l'idea di conoscenza teologica per ispirazione. Il passo è Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, II,10, ed. B.R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum i: Pseudo-Dionysius Areopagita: De divinis nominibus. Patristische Texte und Studien* 33. Berlin 1990, 133,15-134,4.

95 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,21,10-14.

96 *Ibid.*, II,1,22,20-23. Cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora*. I,22,83a33.

97 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,5,1-6. Si veda anche *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,4,1-9: Ὡσπερ ἐπὶ τῆς υἰείας, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας· αὐτόθεν μὲν γὰρ δίδεται παρὰ Θεοῦ καὶ δι' ἐπιμελείας εὕρισκεται. Καὶ ὡσπερ οὐκ ἄλλο μὲν εἶδος υἰείας δίδεται παρὰ τοῦ Θεοῦ, ἄλλο δὲ διὰ τῆς ἱατρικῆς παραγίνεται, ἀλλὰ τὸ αὐτό, οὕτω κάπὶ τῆς σοφίας· δίδωσι μὲν γὰρ ταύτην προφήταις καὶ ἀποστόλοις Θεός, δέδωκε δὲ ἡμῖν τὰ τε διὰ τῶν θεουργῶν λόγια καὶ τὰ κατὰ φιλοσοφίαν μαθήματα, δι'

Stando a questo passo ci troveremmo di fronte ad una decisa e inequivocabile affermazione dell'unicità della verità, la quale si differenzierebbe solo in base alla diversità dei soggetti che ne partecipano e al diverso modo in cui essa viene raggiunta; per illuminazione diretta dagli apostoli; tramite cura o zelo, ossia quella *ἐπιμέλεια* che abbiamo visto essere uno dei termini centrali che definivano l'ideale filosofico antico di ricerca della verità, a tutti gli altri. Il sintagma centrale è rappresentato da *μία γὰρ ἢ διὰ πάντων ἀλήθεια*, che avevamo già incontrato in precedenza, in forma leggermente diversa, in quel passo del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* in cui Barlaam avrebbe sostenuto che l'uomo perfetto sarebbe «colui il quale abbia adattato il proprio intelletto alla verità che pervade ogni cosa in una stabile unione» (*ὅς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ' ἕνωσιν μόνιμον*).⁹⁸ Ancora più importante è la fonte di questo sintagma, ossia ancora il commento alla *Metafisica* del neoplatonico Siriano. Qui, rispondendo alla critica aristotelica della posizione dei teologi sulla natura del principio primo, Siriano scrive che «per questo né i migliori filosofi dissentono dai teologi, né i teologi affermano che ciò che è secondario è più potente e superiore rispetto a ciò che gode maggiormente dello statuto di principio» (*οὐτ' οὖν οἱ ἄριστοι τῶν φιλοσόφων ἀφίστανται τῶν θεολόγων οὐθ' οἱ θεολόγοι τὰ δεύτερα δυνατότερα καὶ ἀμείνω τῶν ἀρχηγικωτέρων φασὶν εἶναι, ἀλλὰ μία ἢ παρὰ πᾶσιν αὐτοῖς ἀλήθεια*).⁹⁹

Per Siriano, come ovviamente anche per lo stesso Aristotele, il termine 'teologo' si riferisce essenzialmente ai poeti.¹⁰⁰ Ma si può ragionevolmente immaginare l'effetto che questo passo, in cui terminologicamente veniva sostenuta la concordia tra due tipologie di sapienti identificate con i filosofi, da un lato, e i teologi, dall'altro, doveva aver avuto su Barlaam, visto che l'intento del monaco calabrese sembra allo stesso modo quello di stabilire la concordia tra la verità data direttamente da Dio agli apostoli e gli altri, cui sarebbe concesso di giungere per via filosofica a questa stessa verità. In fondo era questo il senso della distinzione operata da Barlaam nelle lettere a Palamas tra le due tipologie di teologo viste in precedenza, l'una per patimento, l'altra per scienza.¹⁰¹ Non solo: alla luce di questo frammento

ὄν πάλιν τὴν σοφίαν ζητοῦντες εὐρίσκομεν. Si noti come nella parte finale di questo passo occorra la forma *ζητοῦντες* invece di *δι' ἐπιμελείας*. Tuttavia, anche la forma *ζητοῦντες*, proprio come l'espressione *δι' ἐπιμελείας*, rimanda alla ripresa operata da Barlaam dell'ideale Socratico di conoscenza. cf. supra xxx.

98 Cf. supra xxx.

99 Syrianus, In Aristotelis metaphysica commentaria (cf. n. 62) 181,26-28.

100 Su questo si veda L. ZIEHEN, *Θεολόγος*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopaedie*, 5a2 (1934), coll. 2031-2034; R. LAMBERTON, *Homer the Theologian. Neoplatonist Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley, L.A., 1986, 22-30.

101 Cf. supra xxx.

riportato da Palamas si potrebbe ipotizzare, pur con le dovute cautele, una sorta di radicalizzazione della posizione di Barlaam. Se, come si è già avuto modo di vedere, nelle lettere a Palamas il monaco calabrese aveva giustificato il riferimento agli antichi limitatamente all'affermazione della trascendenza del Primo Principio, all'indimostrabilità delle proprietà divine e dell'appena menzionata distinzione tra i due tipi di teologo, adesso sembra che Barlaam sostenga apertamente che le discipline filosofiche sono un mezzo dato da Dio agli individui umani per raggiungere, attraverso un'altra via, la verità dispensata da Dio stesso agli apostoli.¹⁰²

Conclusioni

Come si è avuto modo di vedere il tema della purificazione dell'ignoranza, presente ovunque negli scritti anti-latini, nell'epistolario e nelle opere perdute di Barlaam presenta in maniera coerente ed omogenea tratti riconducibili a quelle stesse fonti tardo-platoniche che sono in generale alla base dell'epistemologia del monaco calabrese. Alla luce di questo dato si può a buon diritto sostenere che finanche la posizione di Barlaam in merito all'impiego del sillogismo in teologia, lungi dal configurarsi come questione di mera metodologia, affondi le proprie radici nella funzione catartica riservata al filosofare dalle fonti impiegate dal monaco calabrese. Questo perché, come abbiamo dimostrato, i riferimenti agli esegeti tardo-antichi dell'*Alcibiade* e all'idea che l'anima vada purificata dalle false opinioni e credenze che l'affliggono a causa del legame con il corpo sembrano veicolati dall'identificazione, condotta dai commentatori tardo-antichi di Aristotele, tra l'ignoranza per disposizione propria degli errori nella formulazione dei sillogismi e la doppia ignoranza di cui parlava Proclo lettore, appunto, dell'*Alcibiade*.

Eppure, nonostante questa sensibilità per questo tema pervada per le opere di Barlaam, un'analisi dei frammenti delle opere perdute sembra testimoniare di una certa radicalizzazione della posizione del monaco calabrese. La cautela mostrata da Barlaam nelle lettere nei confronti dell'utilità e valore dell'insegnamenti degli «antichi», come li definisce Barlaam, lascia il posto alla decisa affermazione dell'unità o unicità dle vero, che si differenzerebbe solo per la modalità attraverso il quale esso si manifesterebbe: per ispirazione diretta, per gli apostoli; tramite la filosofia, per tutti gli altri.

Si potrebbe discutere a lungo su quanto Palamas abbia compreso la

¹⁰² Si veda quanto riportato da Palamas in Gregorius Palamas, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,6,24-26.

posizione di Barlaam, tra fraintendimenti voluti e non.¹⁰³ Tuttavia, a tratti si ha l'impressione che Palamas abbia compreso quale fosse la reale posta in gioco della posizione del monaco calabrese. Infatti, nel riportare il passo del *περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης* analizzato in precedenza,¹⁰⁴ di fronte all'enfasi posta da Barlaam su di purificazione dall'ignoranza per la quale il rispetto dei comandamenti e l'impassibilità non risulterebbero sufficienti, Palamas si chiede: «sulla base di questi argomenti, non saranno ricolmi di oscurità e imperfetti anche quasi tutti i santi?» (πῶς δὲ καὶ τῶν ἁγίων οὐκ ἔσκοτισμένοι καὶ ἀτελεῖς οἱ πλεῖστοι, κατὰ τούτους τοὺς λόγους).¹⁰⁵ Che Palamas fosse consapevole o meno con preciso rigore filologico delle fonti che animavano le posizioni di Barlaam, ci sembra chiaro che il monaco athonita abbia compreso come la ripresa operata da Barlaam dell'ideale di vita filosofica in voga nella tarda Accademia, di cui proprio il dialogo *Alcibiade* rappresentava il momento purificatorio, riproponesse in pieno XIV secolo bizantino in termini assai espliciti il problema della valenza salvifica del filosofare e della stessa della pratica di vita monastica. Su questo Palamas sembra avere le idee molto chiare, tanto che dopo aver riportato alcune citazioni da autori spirituali, conclude che «essi sanno che non già la conoscenza, bensì la pratica è ciò che salva» (τὴν πράξιν δὲ εἰδότες, ἀλλ' οὐ τὴν γνῶσιν, σώζουσιν).¹⁰⁶

Si apre in questo modo la possibilità di leggere la vicenda che vide Barlaam e Palamas contrapposti l'uno all'altro non già come uno scontro tra diverse metodologie teologiche o solo nei termini di una divergenza tra i diversi modi di concepire lo statuto delle energie provvidenziali, bensì come il riaffacciarsi della pretesa della filosofia di farsi garante della salvezza, rimodellando in questo modo l'ideale di santità cristiana. In fondo non è un caso che, alcuni anni dopo, Nicola Cabasila (†post 1397) scriverà in una lettera indirizzata a Sinadenos, ὁστιάριος di S. Sofia a Tessalonica,¹⁰⁷ che: «coloro i quali non accetteranno in questo modo la sapienza saranno santi, nella misura in cui hanno imposto una disciplina alla componente passibile dell'anima, ma saranno a tal punto imperfetti, da cercare di imparare quanto necessario dai santi che hanno coltivato la sapienza» (οἱ δὲ μὴ οὕτω δεξάμενοι τὴν σοφίαν, ἅγιοι μὲν εἰσὶ, τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς παιδεύσαντες, σοφοὶ δὲ οὐκέτι, καὶ οὕτως εἰσὶν ἀτελεῖς, ὥστε καὶ ζητοῦσι παρὰ τῶν σοφῶν ἁγίων μαθάνειν ἃ δεῖ).¹⁰⁸ Si noti, tra le altre cose, come

103 Cf. SINKIEWICZ, *The Doctrine* (cf. n. 3) 240

104 Cf. supra xxx.

105 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,36,38-40.

106 GREGORIUS PALAMAS, *Pro hesychastis* (cf. n. 15) II,1,11,20-21.

107 Cf. PLP 27108.

108 Nicolaus cabasilas, *Epistulae*, 8, ed. P. Enepekides, *Der Briefwechsel des Mystikers*

quel riferimento operato da Cabasila παθητικὸν τῆς ψυχῆς e l'ultima linea del passo in questione (ζητοῦσι παρὰ τῶν σοφῶν ἀγίων μανθάνειν ἃ δεῖ) presentino assonanze con simili formulazioni barlaamiane analizzate nel presente articolo che difficilmente possono essere considerate casuali.

Infine, alcune brevi osservazioni ancora sulle fonti di Barlaam. Il monaco calabrese appare a tutti gli effetti un lettore attento e appassionato dei libri dei neoplatonici. L'opera di Barlaam, tanto quella a noi giunta, quanto quella persa e tradita in forma frammentaria nelle *Triadi* di Palamas, mostra la predominanza di questo materiale su altre fonti. I neoplatonici rappresentano il fuoco prospettico con cui Barlaam affronta temi quali la liceità dell'impiego di sillogismi in teologia, la natura e funzione della preghiera, dell'impassibilità e delle altre pratiche monastiche, la dimensione della perfezione propria dell'individuo umano e la teoria dell'intelletto e dell'intellezione. In questo senso è curioso notare come il (neo-) platonismo di Barlaam rappresenti il dato che per primo forse è andato perduto nella considerazione delle successive generazioni di intellettuali bizantini, se si pensa che in pieno umanesimo il Filelfo lettore della *Comparatio* di Giorgio di Trebisonda non troverà di meglio che accusare Barlaam di essere l'autore e il responsabile delle accuse a Platone che Giorgio avrebbe «ridotto in fiamme».¹⁰⁹ Si tratta di un giudizio, quello del Filelfo, che contribuisce a rendere l'idea della *damnatio memoriae* cui Barlaam, su diversi fronti, è stato a lungo condannato, finanche per quel che concerne l'individuazione su basi filologiche delle fonti del suo pensiero. Per questo, confidiamo con questo nostro articolo di aver dato un'idea dell'utilità di uno studio filologico completo sulle opere barlaamiane, che possa determinare in maniera soddisfacente natura e consistenza della biblioteca filosofica (e non solo) del monaco calabrese.

Appendice: sulle fonti bizantine di Barlaam

Alcuni anni fa S.J. Kourousis suggerì un legame diretto tra alcuni dialoghi ascrivibili al medico e filosofo Giovanni Zacharia Aktuarios (XIII-XIV) e Barlaam Calabro.¹¹⁰ L'attribuzione di questi testi ad Aktuarios è stata fatta

Nikolaos Kabasilas. *BZ* 46 (1953), 29-45, xxx,8-10.

109 FRANCISCUS PHILELPHUS, *Epistulae*. 1502, f.217v. Su questo si veda J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*. New York 1990, 171.

110 Cf. S.I. KOUROUSIS, Ὁ Ἀκτῦάριος Ἰωάννης ὁ Ζαχαρίας (1275ca.-1330ca.) πρόδρομος κατοδοξίων Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ (1290ca.-1348). *Αθηνᾶ* 60 (1990), 385-406. Su Aktuarios si veda PLP 6489.

oggetto di discussione,¹¹¹ mentre il legame tra Aktuarios e Barlaam, più che una dipendenza diretta del secondo dal primo, appare giustificabile sulla base del comune uso di fonti neoplatoniche, in particolare Proclo. Tuttavia quella di cercare fonti del pensiero di Barlaam altre da quelle già individuate, quali i neoplatonici Siriano e Proclo, è impresa senz'altro utile al fine di determinare la consistenza della biblioteca filosofica e teologica del monaco calabrese. In questo senso presentiamo qui brevemente alcuni passi tratti dall'epistolario di Barlaam in cui emerge in maniera abbastanza definita la presenza di un importante commentatore bizantino di Aristotele: Eustrazio di Nicea (ca. 1050-ca 1120).¹¹²

Il parallelo tra Eustrazio e Barlaam che ci apprestiamo a presentare afferisce ancora una volta alla questione delle fonti neoplatoniche. In una lettera a Palamas il monaco calabrese espone una teoria della conoscenza di matrice neoplatonica, caratterizzata dall'esplicita menzione di ragioni innate nell'anima sussistenti a titolo di «eco» (*ἀπηχήματα*) delle forme sussistenti in maniera unitaria nell'intelletto demiurgico.¹¹³ Infatti, mentre l'anima dell'individuo umano possiederebbe queste forme solo a «titolo di contenuti conoscitivi» (*γνωστικῶς*), esse sussisterebbero invece nell'intelletto demiurgico tanto «a titolo di contenuto conoscitivo, quanto a titolo di causa produttrice» (*γνωστικῶν ἅμα καὶ δημιουργικῶν*). Si tratta per l'appunto di un assioma riconducibile al tardo-platonismo, a cui però Barlaam sembra accedere attraverso un altro canale rispetto a quello rappresentato da Siriano e Proclo.¹¹⁴ In effetti Barlaam sembra riformulare liberamente un passo del commento al VI libro dell'*Ethica Nicomachea* di Eustrazio, come sembrerebbe suggerire un confronto diretto tra i due passi:

111 Cf. A. HOHLWEG, Drei anonyme Texte suchen einen Autor. *Byzantinikà* 15 (1995), 13-45. Viene qui sostenuta l'attribuzione di questi testi a Niceforo Gregora riprendendo le tesi di F. JÜRSS, Studien zum spätbyzantinischen Dialog Hermippus de Astrologia. Berlin 1964.

112 Su Eustrazio si veda M. CACOUROS, 'Eustrate de Nicée', in R. GOULET (ed.), Dictionnaire des Philosophes Antiques, III, Paris 2000, 378-388.

113 BARLAAM CALABRIUS, Epistulae (cf. n. 2) I,242,588-592. Si veda anche quanto riportato in GREGORIUS PALAMAS, Pro hesychastis (cf. n. 15) I,1,pr., 22-26.

114 Per un'analisi di questo passo si veda Sinkewicz, The Solutions cit., 174-175. Qui l'autore rimanda a Proclus, Elementatio Theologica, E.R. Dodds, *Proclus. The elements of theology*, 2nd edn. Oxford 1963, prop. 194 e 195. Ma si veda anche Syrianus, In Aristotelis metaphysica commentaria, 82,30-33; 88,21-26; Asclepius, In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria, ed. M. Hayduck, *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria* [Commentaria in Aristotelem Graeca 6.2] Berlin 1888, 81,2-4.

Barlaam Calabrius, Epistulae I, 242, 588-592.	Eustratius, In VI EN 317, 21-23 ¹¹⁵
τῶ δὲ τοῦς ἐν ἡμῖν οὐσιώδεις τῶν ὄντων λόγους οὓς εἰ καὶ ἀπλῶς, ἀλλὰ μεριστῶς καὶ διεξοδικῶς τυγγάνομεν ἔχοντες, καὶ γνωστικῶς μόνον, εἰκόνας εἶναι καὶ ἀπηχήματά τινα τῶν ἀμερῶς καὶ ἐνιαίως ὑπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ συνειλημμένων λόγων.	ὁ δὲ ἐν ἡμῖν νοῦς καθ' ἑξῆς ἔχων τὸ εἶναι, μόνος ἔχει ἐξ ἀρχῆς τὰς κοινὰς ἐννοίας οἰκειὰ ἐνεργήματα καὶ νοήματα <u>ἀπηχήματά τινα</u> ἐν ἑαυτῷ τοῦ ἀπλῶς ὑπάρχοντος <u>νοῦ</u> .

Eustrazio propone il medesimo principio enucleato da Barlaam relativamente al diverso modo di essere che caratterizza le forme rispettivamente nell'anima dell'individuo umano e nell'intelletto demiurgico.¹¹⁶ La forma *ἀπηχήματά τινα* presente in entrambi i passi sembra confermare la tesi di una dipendenza di Barlaam da Eustrazio.

Subito dopo aver citato Eustrazio, Barlaam torna a riproporre estratti dal commento di Siriano alla *Metafisica*.¹¹⁷ Questo dimostra che nell'assemblare una serie di passi dei neoplatonici pagani, quali appunto Siriano e Proclo, Barlaam non ha esitato ad introdurre un autore bizantino, Eustrazio, proprio in virtù dell'accentuata matrice neoplatonica di questo autore. Di fatti non si tratta dell'unico passo dell'epistolario barlaamiano in cui la presenza del commentatore appare evidente.

In generale, contro la tesi di una dipendenza da Eustrazio del passo di Barlaam prima citato, si potrebbe obiettare che Eustrazio parla di «nozioni comuni», mentre Barlaam di «ragioni sostanziali». In realtà la sostanza non cambia, in quanto nel passo di Eustrazio le «nozioni comuni» sono a tutti gli effetti assimilabili a forme presenti nell'anima derivate da un'Intelligenza separata. Tra le altre cose, e qui veniamo al secondo parallelismo tra Barlaam e Eustrazio, altrove il monaco calabrese riproduce l'argomento prima citato sostituendo il termine “nozioni comuni” al

115 Eustratius, In Aristotelis ethica Nicomachea vi commentaria (cf. n. 47) 256-406.

116 Su questo passo di Eustrazio e le sue fonti neoplatoniche, si veda M. TRIZIO, Neoplatonic Source-Material in Eustratius of Nicaea's Commentary on Book VI of the Nicomachean Ethics, in C. BARBER-D. JENKINS, Medieval Greek Commentary on the Nicomachean Ethics. Leiden-Boston 2009, 71-109, in part. 90-99.

117 Su questo si veda M. TRIZIO, Le Epistole greche di Barlaam Calabro. Recensione di: A. FYRIGOS, Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam), Roma 2005 («Medioevo», 11). *Quaestio* 5 (2005), 619-630, in part. 625-627.

termine “ragioni sostanziali”, a dimostrazione che in questo contesto le due espressioni sono assimilabili:

Barlaam calabrius, Epistulae I, 246,633-637.	Eustratius, In VI EN 379,27-30.
ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν φυσικῶν, ὅταν τι δεικνύωμεν αὐτοῖς ὑπάρχον, διὰ τῶν ἡμῖν ὑπαρχουσῶν κοινῶν ἐννοιῶν, ἐξ αἰτίων οἰόμεθα τὰς ἀποδείξεις πεποικέναι, τῷ τὰς τοιαύτας ἡμῶν κοινὰς ἐννοίας εἰκόνας εἶναι, ὡς εἴρηται, τῶν δημιουργικῶν λόγων τοῦ τῶν ὅλων δημιουργοῦ.	ἄλλως τε αἱ μὲν περὶ τῶν καθόλου ἀποδείξεις ἐξ ἀρχῶν ὠρμηνται τῷ θεωρητικῷ νῶ γινωσκομένων, αἱ, ὡς καὶ πρότερον εἴρηται, ἀπηχήματά εἰσι τοῦ κυρίως καὶ καθ’ ὑπαρξιν νοῦ.

Qui Barlaam sembra rielaborare in maniera personale questo passo di Eustrazio, ma rivela la propria fonte, oltre che sulla base dell'affinità contenutistica sussistente tra i due passi, allorché riporta la chiosa ὡς εἴρηται presente in maniera quasi identica in Eustrazio, cosa che, pur giustificabile alla luce del fatto che effettivamente entrambi questi autori avevano trattato quel medesimo argomento in precedenza, non può affatto risultare casuale. Entrambi questi esempi, infatti, vertono sul problema della natura delle premesse delle dimostrazioni scientifiche. Tanto Eustrazio, quanto Barlaam, ammettono che le tali premesse poggiano su contenuti innati sussistenti a titolo di immagini, riflessi o eco di forme unitariamente pre-compresse in un Intelligenza demiurgica separata. A legare questi due autori è in particolare proprio l'impiego dell'espressione “nozioni comuni”. Che tale espressione rimandasse sin dall'antichità agli assiomi da cui muovono le dimostrazioni scientifiche, questo è noto.¹¹⁸ Ma l'assimilazione di questa espressione con i contenuti innati dell'anima dell'individuo umano, o con le loro proiezioni nella ragione discorsiva,¹¹⁹ sembra qualcosa che terminologicamente può essere fatto risalire proprio allo stesso Eustrazio. È a questo commentatore, e non già a Siriano e Proclo – due tra le fonti preferite da Barlaam -, che si deve, forse sulla base di alcune indicazioni rinvenibili nel commento di Filopono al *De anima*,¹²⁰

118 Cf. SAFFREY-WESTERINK (cf. n. 30) 159, n.4; SINKEWICZ, *The Doctrine* (cf. n. 3) 190; TRIZIO, *Le Epistole* (cf. n. 110) 627-628.

119 Su questo particolare aspetto dell'epistemologia neoplatonica si veda C. STEEL, *Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul*, in J.J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven 1997, 293-309.

120 Si veda ad esempio JOHANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Ioannis Philoponi in *Aristotelis de anima libros commentaria*.

l'identificazione tra nozioni comuni e proiezioni delle ragioni innate nella facoltà discorsiva. Infatti, nel commento di Eustrazio al II libro degli *Analtici Secondi* leggiamo che «le nozioni comuni sussistono a titolo di eco dell'Intelligenza ... di modo che risvegliano e riaccendono il fuoco della nostra capacità conoscitiva ora ricoperto e sepolto da cenere» (αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἔννοιαὶ νοῦ ὑπάρχουσαι ἀπηχήματα ... ὥστε ἀνεγείραι τε καὶ ἀνάψαι τὸ ἐγκεκαλυμμένον καὶ βεβυσμένον ἐν ἡμῖν τῆς νοεράς δυνάμεως ἐμπύρευμα).¹²¹

Questo passo, dall'innegabile retroterra platonico, contiene una metafora per quella teoria epistemologica fondata sul recupero dei contenuti e delle ragioni innate che Barlaam, come abbiamo avuto ampiamente modo di vedere, adotta pienamente, come testimoniato dal frequente utilizzo da parte del monaco calabrese delle forme derivate da διεγείρ-, simile alla forma ἀνεγείρ- presente nel passo di Eustrazio appena riportato e di cui abbiamo mostrato l'ascendenza procliana. Questo sembra dimostrare ancora una volta l'attenzione e la sensibilità di Barlaam nei confronti del materiale letterario riconducibile al neoplatonismo, non solo per quel che concerne i libri di Siriano e Proclo, ma anche in relazione a quelle fonti bizantine che potevano risultare utili al monaco calabrese a titolo di repertorio linguistico e terminologico.

Commentaria in Aristotelem Graeca, 15. Berlin 1897, 3,16-30; 5,16-17; 19,1-2.

121 EUSRATIUS, In Aristotelis analyticorum posteriorum librum secundum commentarium, ed. M. HAYDUCK, Eustratii in analyticorum posteriorum librum secundum commentarium. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 21.1. Berlin 1907, 22,24-28.