

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE



CORSO DI DOTTORATO IN
RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO
SALERNO
CICLO XXX

TESI DI DOTTORATO

*Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio
Palamas*

Il Tutor:
Ch.mo Prof. Michele Abbate

Il Candidato:
Raffaele Guerra

Il Coordinatore:
Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

ANNO ACCADEMICO 2018-2019

(...) 'l divino seme non cade in ischiatta, cioè
in istirpe, ma cade nelle singolari persone; e
(...) la stirpe non fa le singolari persone nobili,
ma le singolari persone fanno nobile la stirpe.

DANTE ALIGHIERI, *Convivio* IV, 5

INTRODUZIONE

Questa ricerca nasce dall'intenzione di offrire un contributo all'approfondimento di alcuni aspetti del pensiero di una figura di primo piano nella storia del pensiero bizantino, cioè Gregorio Palamas (1296 ca. – 1359).

Il lavoro prende le mosse dall'intenzione di verificare il ruolo che il concetto di ipostasi assume all'interno dell'ontologia elaborata da Gregorio Palamas, accertato, da un lato, che la letteratura critica sul teologo esicasta vi ha accennato in più casi, e dall'altro che gli studi patrologici hanno evidenziato il ruolo centrale del concetto di ipostasi nel pensiero di quei Padri greci che possono essere riconosciuti come le fonti principali del pensiero palamita.

Si prenderanno in considerazione non solo i rapporti tra la riflessione palamita e la tradizione filosofica antica e tardo-antica, ma anche e soprattutto la ripresa della filosofia patristica da parte del teologo esicasta, al fine di delineare un profilo del suo pensiero che ne metta in luce il carattere filosofico, ovvero l'originalità speculativa soprattutto per quanto concerne la produzione di concetti e il suo peculiare sistema di pensiero. In questo modo, la tesi conta di poter fornire un contributo alla ricerca, tutt'ora in corso¹, sulla definizione della filosofia bizantina e sul destino non solo della tradizione filosofica classica e tardo-antica a Bisanzio, ma della stessa riflessione filosofica *tout court*. Cosa si intende dunque per filosofia bizantina? In via preliminare, si può dire che essa consiste nelle tendenze filosofiche che si svilupparono all'interno del dibattito culturale di Bisanzio, aderendo i pensatori per la maggior parte a un orizzonte di pensiero cristiano. Fu dunque inevitabile che tali tendenze filosofiche si sviluppessero all'interno del pensiero teologico. A ragione dunque Katerina Ierodiakonou fissa l'inizio della filosofia bizantina al IV secolo, con la fondazione di Costantinopoli e la nascita della civiltà romana d'oriente, nonché il fiorire della patristica greca quale inizio della speculazione bizantina e radice sempre viva per la maggior parte dei suoi sviluppi sino alla fine dell'impero e oltre.

¹ Cf. B. BYDÉN – K. IERODIAKONOU (cur.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Athina (The Norwegian Institute at Athens) 2012 ; A. RIGO (cur.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout (Brepols) 2012; M. TRIZIO, *Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Object*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale* 7.1 (2007) pp. 247-294 ; K. IERODIAKONOU (cur.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford (Oxford University Press) 2002.

Il concetto di ipostasi costituisca una delle peculiarità del panorama filosofico bizantino, a partire dalla fondamentale riflessione dei Padri cappadoci all'indomani del primo concilio ecumenico di Nicea del 325. I concetti di ipostasi e persona hanno infatti costituito la chiave di volta della rivoluzione ontologica innescata da Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo nel IV secolo e si sono imposti come la caratteristica eminente della speculazione cristiana ellonofona, nonché come il centro anche della riflessione che è avvenuta successivamente a Bisanzio. Abbiamo dunque adottato la questione dell'ipostasi come punto di vista da cui interrogare il pensiero di Gregorio Palamas, al fine di delinearne il profilo speculativo e allo stesso tempo mostrare la sua profonda appartenenza alla tradizione di pensiero bizantina.

L'indagine sull'ipostasiologia di Gregorio Palamas vuole dunque approfondire un tema più volte accennato dalla letteratura critica e poco approfondito, dal momento che essa si è soffermata quasi esclusivamente sul tema della distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια, tralasciando altri aspetti del pensiero del teologo esicasta e fornendo una lettura parziale nella misura in cui si è dato l'impressione che Palamas abbia collocato l'ἐνέργεια divina in primo piano da ogni punto di vista. È proprio al tentativo di uscire da questa prospettiva che è risultata prevalente nelle letture di Palamas e ha contribuito a formare un'immagine di massima del pensiero del teologo esicasta che la tesi vuole offrire un contributo nell'evidenziare altre tematiche dell'opera palamita, non meno importanti della distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια.

La principale fonte biografica su Gregorio Palamas è costituita dall'*Encomium*² redatto dal patriarca di Costantinopoli Filoteo I Kokkinos (1300 ca. – 1379) nel 1376 (otto anni dopo la canonizzazione di Palamas come santo della Chiesa), che, per quanto scritto a scopi confessionali e in accordo con i canoni dell'agiografia bizantina, costituisce una preziosa fonte, ricca di particolari, anche per ricostruire la genesi dell'opera del teologo esicasta.

² FILOTEO KOKKINOS, *Λόγος εγκωμιαστικός εἰς τόν ἁγίον πατέρα ημῶν Γρηγόριον Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τόν Παλαμάν*, in: IDEM, *Βίος Γρηγορίου Παλαμά*, Athina (Paterikes Ekdoseis) 2009.

L'opera di Palamas è legata soprattutto a polemiche e controversie interne al dibattito filosofico, teologico e politico bizantino del XIV secolo. In particolare, egli redasse quasi tutti i suoi scritti nell'ambito della controversia sull'esicasmò che lo vide impegnato in un lungo dibattito, durato circa un trentennio, con tre interlocutori polemicamente principali: i monaci Barlaam Calabro (1290 – 1350) e Gregorio Acindino (1300 ca. – 1348 ca.) e il filosofo Niceforo Gregora (1295 ca. – 1360 ca.). Alla controversia esicasta è dedicato in prevalenza il vasto epistolario di Palamas che ci è pervenuto, comprendente sia lettere indirizzate ai due avversari, Barlaam e Gregorio Acindino, sia a esponenti della gerarchia ecclesiastica o a figure ricoprenti un ruolo politico nell'Impero, al fine di illustrare loro le motivazioni della sua difesa dell'esicasmò.

I primi scritti teologici di Gregorio Palamas sono le due *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti*, se si esclude i primi testi, I primissimi scritti di Gregorio Palamas sono una vita di Pietro l'Athonita e un breve scritto in tre capitoli *De oratione et puritate cordis*, composti durante il periodo trascorso sul Monte Athos tra la skiti di san Sabba e il monastero di Esfigmenou, cioè tra il 1331 e il 1334 circa. A questi seguirono, a distanza di due anni, le due *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti*, che si inseriscono nella rinascita del dibattito sul *Filioque* a Bisanzio sulla via dei tentativi di unione con la Chiesa latina.

È bene configurare, seppur brevemente, queste due opere palamite nel panorama politico e culturale dell'epoca. Nel 1332 l'imperatore Andronico III Paleologo (1297 – 1341), a seguito delle continue scorribande dei pirati turchi e della soppressione della marina militare da parte del nonno, aveva concluso un'alleanza con Venezia e i Cavalieri di Rodi, alla quale si unirono successivamente il re di Francia, il Papa e il re di Cipro. Questa alleanza poteva offrire un grande aiuto all'Impero minacciato, ma poteva anche rivelarsi pericolosa; per questa ragione l'unico modo sicuro per trarne vantaggio era di giungere all'unione con la Chiesa di Roma, fortemente voluta dall'imperatrice Anna di Savoia (ca. 1306 – ca. 1365)³, proveniente dalla Chiesa latina.

Nel 1334 giunsero a Costantinopoli due legati pontifici provenienti dall'ordine domenicano e consacrati vescovi da papa Giovanni XXII in vista della missione

³ Cf. S. ORIGONE, *Giovanna di Savoia alias Anna Paleologina Latina a Bisanzio (c. 1306-c. 1365)*, Milano (Jaca Book) 1999.

costantinopolitana⁴: Francesco da Camerino come vescovo di Cherson e l'inglese Riccardo come arcivescovo del Bosforo⁵. L'arrivo dei due legati pontifici a Costantinopoli provocò un certo nervosismo negli ambienti politici ed ecclesiastici della capitale, secondo la testimonianza della *Byzantina Historia* di Niceforo Gregora⁶. L'imperatore Andronico III e il potente Gran Domestico Giovanni Cantacuzeno (1292 – 1383) incaricarono quindi il monaco Barlaam (originario di Seminara in Calabria e giunto a Costantinopoli da Tessalonica intorno al 1330) di redigere una difesa delle posizioni bizantine, al fine di intavolare una discussione con i delegati latini, i quali avevano recato con loro un documento che esponeva la dottrina ufficiale della Chiesa di Roma sul *Filioque*. La scelta dell'imperatore si collocava in uno scenario geopolitico in cui l'avanzata dei turchi minacciava i territori bizantini, e la questione dell'unione con Roma si poneva inoltre in continuità con l'unione di Lione del 1274, voluta da Michele VIII Paleologo per difendere l'impero sia dai turchi sia dalle politiche espansionistiche di Carlo d'Angiò, e lasciata cadere dalla Chiesa bizantina. A seguito dell'incarico ricevuto, Barlaam Calabro scrisse circa trenta opuscoli anti-latini in forma di brevi trattati, più altri in forma di dialogo, in cui sostenne la posizione principale secondo cui l'uso dei sillogismi apodittici nel discorso teologico non permette di conoscere alcunché intorno a Dio, il quale eccede la significazione logico-discorsiva. Per questa ragione, secondo quanto sosteneva Barlaam, l'uso dei sillogismi apodittici non permette di asserire la giustezza della posizione bizantina o di quella latina in merito al *Filioque*⁷. Gregorio Palamas si

⁴ Cf. J. N. CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 voll., Leuven (Peeters) 2006, vol. II p. 24.

⁵ Cf. J. RICHARD, *La papauté et les mission d'Orient au Moyen Age (XIIIe – Xve siècle)*, Roma (École Française de Rome) 1977, pp. 230-232.

⁶ NICEFORO GREGORA, *Byzantina Historia* 10, 8, in: L. SCHOPEN – I. BEKKER (cur.), *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, 3 voll., Bonn (Weber) 1829, vol. I p. 501, righe: 12-24.

⁷ Cf. A. FYRIGOS, *Considerazioni sulle Opere contro i latini di Barlaam Calabro*, in: IDEM (cur.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero*, Roma (Gangemi) 2001, pp. 119-126; A. FYRIGOS, *Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel Τόμος Ἀγάπης di Dositeo, patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo antilatino di Barlaam Calabro)*, in: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 20-21 (1983-1984), pp. 171-190, il testo greco dell'opuscolo è alle pagine 183-190. Una traduzione italiana dell'opuscolo è presente in: A. FYRIGOS (cur.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero*, Roma (Gangemi) 2001, pp. 127-133. Per l'edizione degli

trovava all'epoca al Monte Athos e lì lo raggiunse la richiesta di alcuni esponenti anti-latini della Chiesa (tra i quali lo stesso Gregorio Acindino, il quale diventerà in seguito suo avversario nella controversia esicasta⁸) di intervenire nel dibattito. Con le sue *Orationes apodicticae* Gregorio Palamas volle non solo ribadire la posizione bizantina tradizionale, ma anche farlo secondo un preciso metodo argomentativo, basato sui sillogismi apodittici e sulla ripresa delle fonti patristiche, che costituiva esso stesso una confutazione epistemologica *in actu* della posizione barlaamiana⁹. In questa fase della sua produzione teologica Gregorio Palamas non aveva ancora elaborato la distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια, che verrà introdotta nelle *Orationes apodicticae* solo nella seconda redazione un ventennio più tardi, in vista della pubblicazione dei due scritti nel 1355. Questo particolare ci è confermato dalla traduzione in paleoslavo delle due *Orationes*, realizzata in Serbia alcuni anni dopo la loro prima redazione e presente nel manoscritto *Dečani 88* della Biblioteca Nazionale di Belgrado¹⁰. Questo manoscritto non presenta infatti i passi in riferimento alla distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια, verosimilmente aggiunti in seconda redazione, come ha sostenuto Ioannis Kakridis¹¹. L'*Encomium* di Filoteo Kokkinos ci informa inoltre solo della

opuscoli antilatini di Barlaam Calabro si veda: A. FYRIGOS (cur.), *Barlaam Calabro. Opere contro i latini*, 2 voll., Città del Vaticano (Studi e Testi) 1998. Per quanto riguarda le edizioni di altre opere di Barlaam si vedano: P. CARELOS (cur.), *Barlaam von Seminara. Logistiké*, Paris (Vrin) 1996; T. M. KOLBABA, *Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy*, in: *Revue des Études Byzantines* 53 (1995), pp. 41-115; F. MOSINO, *Le orazioni avignonesi di Barlaam Calabro nel Registro 134 dell'Archivio Segreto Vaticano*, in: *Divptuca* 4 (1986), pp. 149-162; F. MOSINO (cur.), *Barlaam Calabro. Per l'unione delle Chiese*, Chiaravalle C.le (Frama Sud) 1983; J. MOGENET – A. TTHON – D. DONNET (cur.), *Barlaam de Seminara. Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337*, Louvain (Peeters) 1977.

⁸ Cf. R. SINCKEWICZ, *A New Interpretation for the First Episode in the Controversy Between Barlaam the Calabria and Gregory Palamas*, in: *The Journal of Theological Studies* 31 (1980), p. 495.

⁹ Cf. V. PSEFTONGÀS, *Divergenze gnoseologiche e metodologiche nell'gnoseologia teologica di Gregorio Palamas e di Barlaam Calabro*, in: A. FYRIGOS (cur.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero*, cit., pp. 25-40.

¹⁰ Cf. M. SCARPA, *Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*, (Biblion) 2012, p. 57; I. KAKRIDIS, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen: ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*, München (Sagner) 1988.

¹¹ Cf. I. KAKRIDIS, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen*, cit., p. 82.

seconda data di pubblicazione delle *Orationes apodicticae*, il 1355, e non parla della prima redazione nel 1334. La seconda redazione e la pubblicazione di cui ci informa Filoteo Kokkinos avvennero infatti a seguito dell'arrivo a Costantinopoli di un altro delegato del papa, il vescovo Paolo di Smirne, per una nuova discussione concernente il *Filioque*¹².

Per ritornare agli anni Trenta del XIV secolo, a questo periodo di ripresa del dibattito sul *Filioque* appartengono probabilmente anche le *Antiepigrafi* di Gregorio Palamas contro le posizioni del patriarca Giovanni Bekkos, voluto nel 1275 da Michele VIII come responsabile del nuovo corso della Chiesa bizantina dopo l'unione di Lione del 1274, al posto del patriarca antilatino Giuseppe I.

Nella seconda metà degli anni Trenta del XIV secolo la polemica fra Gregorio Palamas e Barlaam Calabro si spostò dal *Filioque* alla tradizione esicasta del monachesimo athonita, abbandonando in questo modo lo spazio del dialogo interconfessionale con la Chiesa latina ed entrando in un terreno decisamente interno alla cultura religiosa di Bisanzio. La divisione fra i due schieramenti dei latinofroni (come erano chiamati i sostenitori dell'unione con Roma) e di quanti erano contrari all'unione con i latini si mantenne però anche durante la controversia esicasta, nonostante non fosse più in gioco una questione che riguardasse in maniera diretta il dialogo interconfessionale. La difesa del monachesimo esicasta da parte di Gregorio Palamas e dei suoi sostenitori si configurò infatti come una difesa tradizionalista quanto originale della cultura teologica e religiosa bizantina a fronte di un partito latinofrono che abbracciava, in parte, le nuove istanze filosofiche dell'Umanesimo e del futuro Rinascimento e si dedicava alla traduzione e alla diffusione di opere della teologia occidentale a Bisanzio¹³.

¹² Cf. NICEFORO GREGORA, *Byzantina Historia* 30, in: L. SCHOPEN – I. BEKKER (cur.), *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, cit., vol. III pp. 266-348; J. MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, in : *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), pp. 147-177.

¹³ Per citare solo un esempio, ricordiamo il caso di Procoro Cidone (1335 – 1371), anch'egli monaco athonita della Grande Lavra, traduttore in greco di opere di Agostino, Boezio e soprattutto della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Cf. D. M. SEARBY, *Cydones, Prochorus*, in: M. SGARBI (cur.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Chambésy (Springer) 2015, pp. 1-3. Si veda anche: G. PODSKALSKY, *Il significato di Barlaam per l'Ortodossia Bizantino-Slava (da un*

In questa temperie culturale, Barlaam Calabro, forte dell'appoggio del patriarca di Costantinopoli Giovanni XIV Kalekas, produsse fra il 1337 e il 1338 i suoi primi scritti anti-esicasti, in un contesto di diffusione della preghiera esicasta anche in ambito cittadino, soprattutto a Tessalonica, per opera del monaco athonita Ignazio l'Esicasta. Proprio da Ignazio e presso il suo circolo esicasta tessalonicense, di cui facevano parte monaci provenienti dalle famiglie più illustri¹⁴, Barlaam aveva probabilmente studiato la pratica della preghiera esicasta restandone interdetto¹⁵. Per rispondere agli scritti barlaamiani, i sostenitori dell'esicismo a Tessalonica decisero di richiamare in città Gregorio Palamas, il quale alloggiò presso la casa di Isidoro Buceiras¹⁶, animatore dell'esicismo tessalonicense nonché monaco athonita e futuro patriarca di Costantinopoli a partire dal 1347, dopo la vittoria di Giovanni Cantacuzeno nella guerra civile. Secondo quanto narra Filoteo Kokkinos nell'*Encomium*¹⁷, fu proprio Isidoro Buceiras a procurarsi alcuni estratti del testo anti-esicasta di Barlaam Calabro e a passarli agli esicasti di Tessalonica. Agli scritti barlaamiani Gregorio Palamas rispose con i primi tre discorsi *De hesychastis* che costituirono la prima *Triade*, in cui non fece mai il nome del suo avversario.

La seconda *Triade* fu invece redatta nel periodo dal 1339 al 1340, durante l'assenza di Barlaam Calabro da Costantinopoli per un'ambasciata imperiale alla corte papale avignonese. L'imperatore Andronico III aveva infatti affidato una missione diplomatica segreta al monaco calabrese e al veneziano Stefano Dandolo, al fine di visitare Roberto d'Angiò a Napoli e Filippo IV a Parigi e negoziare l'unione con il papa Benedetto XII a seguito di un concilio ecumenico. In cambio, i sovrani cattolici avrebbero intrapreso una crociata contro i turchi. La missione però fallì e Barlaam ritornò a Costantinopoli nell'autunno nel 1339

punto di vista cattolico), in: A. FYRIGOS (cur.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero*, cit., pp. 13-24.

¹⁴ Antonio Rigo cita i Kalothetoi e i Dishypatoi, cf. A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di Messalianismo e Bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra Esicismo e Bogomilismo*, Firenze (Leo Olschki) 1989, p. 49.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 222-248.

¹⁷ Cf. FILOTEO KOKKINOS, *Λόγος εγκωμιαστικός εἰς τόν ἅγιον πατέρα ημῶν Γρηγόριον Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τόν Παλαμάν*, in: IDEM, *Βίος Γρηγορίου Παλαμά* 43, cit., p. 475.

grazie all'aiuto finanziario del papa¹⁸. Fu in questo stesso periodo che Gregorio Palamas scrisse anche il cosiddetto *Tomos* aghioritico, vale a dire un documento riassuntivo sulle posizioni in difesa dell'esicasmo che venne approvato dall'assemblea amministrativa del monte Athos.

La terza *Triade* risale invece al 1341, anno in cui un primo sinodo straordinario sotto l'imperatore Andronico III (10 giugno 1341) e un secondo voluto dal Gran Domestico Giovanni Cantacuzeno dopo la morte dell'imperatore, approvarono le posizioni di Gregorio Palamas. L'intento principale di questi ultimi tre discorsi in difesa dell'esicasmo era quello di rispondere all'accusa di messalianismo che Barlaam Calabro aveva mosso contro gli esicasti.

La terza *Triade* fu seguita, nella genesi dell'opera di Gregorio Palamas, da due scritti di autodifesa, uno, intitolato *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν*, voleva rispondere alle accuse mosse dai suoi avversari e ribadire le sue posizioni; mentre l'altro, dedicato ai concetti di unità e distinzione in Dio (*Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις*), si concentrava sull'interpretazione da dare ad alcuni passi del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita nel tentativo di pronunciarsi, più in generale, sulla ricezione di alcune problematiche filosofiche e teologiche tipiche del neoplatonismo all'interno di un orizzonte di pensiero, come quello di parte dell'aristocrazia e della gerarchia ecclesiastica bizantine influenzate dalla logica aristotelica.

I sette discorsi antirretici contro Gregorio Acindino sono invece più tardi e risalgono al periodo della seconda guerra civile paleologa, durata dal 1341 al 1347. Il conflitto armato ebbe origine nel 1341 a seguito della morte dell'imperatore Andronico III Paleologo e della conseguente appropriazione dello scettro imperiale da parte della vedova Anna Paleologina, insieme al patriarca Giovanni XIV Kalekas e al megaduca Alessio Apocauco. Essi ordirono infatti un colpo di Stato contro il Gran Domestico Giovanni Cantacuzeno, reggente al posto del giovane erede Giovanni V Paleologo. L'aristocrazia, gran parte del monachesimo bizantino e l'ala conservatrice della gerarchia ecclesiastica si

¹⁸ Cf. A. FYRIGOS, *Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)?*, in: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 17-19 (1980-1982), pp. 247-265; C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese*, in: *IDEM, Scripta minora di Ciro Giannelli* Roma (Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici dell'Università di Roma) 1963, pp. 47-89.

schierarono con il Cantacuzeno, e altrettanto fece Gregorio Palamas. Da un punto di vista geopolitico, il partito del Cantacuzeno mirava, più che all'occidente latino, a un'alleanza con la Serbia di Stefano Dušan (1308 – 1355) e con i principati ottomani, soprattutto con il bey Umur (+ 1348), nemico della Repubblica di Venezia nonché dei Cavalieri di Rodi e del papa Clemente VI, e, in un secondo momento, con il bey Orhan I. Al contrario, il partito latinofrono e anti-esicasta appoggiò la reggenza di Anna Paleologina, insieme ai ceti medio-bassi. Negli anni della guerra civile anche la vita di Gregorio Palamas fu piuttosto turbolenta, essendosi schierato in maniera netta a favore di Giovanni Cantacuzeno. Egli si ritirò in un monastero non ben identificato nei pressi di Costantinopoli¹⁹, rimanendovi all'incirca dalla fine dell'ottobre 1341 al 24 marzo 1342. Fu durante questo primo momento della guerra civile che Gregorio Palamas cominciò la stesura degli antirretici contro Acindino, il quale, nel frattempo, solidale con il patriarca Giovanni XIV, era diventato suo avversario nella controversia esicasta almeno a partire dall'introduzione nel dibattito della distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια. A questo periodo di grande lavoro di scrittura, oltre al primo antirretico contro Acindino, risalgono molto probabilmente anche altre opere di Gregorio Palamas: *Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου*, il trattato *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ'αὐτὰς μεθέξεως*, quello *Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως* e il trattato che inizia con le parole: «Οὐ δίκαιον αὖ εἶη». È possibile che alcune di queste opere, insieme ai successivi antirretici contro Acindino e al dialogo *Θεοφάνης ἢ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ'αὐτὴν ἀμέθεκτοῦ τε καὶ μεθεκτοῦ*, siano però state scritte a Eraclea di Tracia, dove Palamas si rifugiò nei quattro mesi successivi alla sua partenza dal monastero nei pressi della capitale²⁰. Nei mesi trascorsi a Eraclea Gregorio Palamas rifiutò un invito del patriarca a recarsi a Costantinopoli e, secondo alcune testimonianze, scampò alla collera di Giovanni XIV solo grazie all'intervento dello stesso megaduca Alessio Apocauco, membro della reggenza, che più volte intervenne però in suo favore²¹. Si può

¹⁹ Cf. J. N. CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, cit., vol. II pp. 232-235.

²⁰ Cf. J. N. CAÑELLAS, *Gregorius Acindynus. Refutationes duo operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Baarlamitam*, Turnhout (Brepols) 1995, pp. XXXIII-XXXV.

²¹ Cf. J. N. CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, cit., vol. II pp. 245.

ipotizzare, con Cañellas²², che la scelta di rifugiarsi a Eraclea di Tracia fosse strategica, dal momento che la città si trovava a metà strada fra Costantinopoli e Didymodeicon, dove Giovanni Cantacuzeno aveva il suo quartier generale. Fu a Eraclea che Gregorio Palamas subì una perquisizione ordinata dal patriarca alla ricerca di eventuali lettere indirizzategli dal Cantacuzeno e fu quindi tradotto a Costantinopoli e recluso nel monastero del Cristo Incomprensibile, per poi essere trasferito nelle carceri pubbliche del palazzo delle Blacherne dopo una fuga nella cattedrale di Santa Sofia.

Gli anni a partire dall'autunno 1342 circa furono trascorsi da Gregorio Palamas in reclusione nelle carceri imperiali, dopo la scomunica voluta dal patriarca Giovanni XIV. La carcerazione del teologo esicasta durò fino al 1347, anno in cui Giovanni Cantacuzeno, incoronato simbolicamente imperatore l'anno precedente, fece ingresso a Costantinopoli promuovendo un giro di vite nell'amministrazione dello Stato quanto all'interno della gerarchia ecclesiastica. Durante la detenzione, Gregorio Palamas continuò la stesura degli antirretici contro Acindino e di altre opere. Al periodo della detenzione nelle carceri del palazzo imperiale risalgono infatti i tre scritti di Gregorio Palamas contro il patriarca Giovanni XIV Kalekas, il quale aveva sostenuto il teologo esicasta nei sinodi del 1341, per poi cambiare posizione. Gregorio Palamas scrisse in questi stessi anni anche altri due brevi testi: un discorso chiarificativo sull'autodifesa scritta da Gregorio Acindino e un breve testo di studio su alcune affermazioni di Cirillo di Alessandria, intitolato *Εἰς τὴν ῥήσιν ἐκ τῶν Θεσαυρόν τοῦ Κύριλλου*.

I *Capita CL physica, theologica, moralia et practica* risalgono invece al periodo compreso fra il 1347 e il 1350, quando Gregorio Palamas si ritirò in attesa di prendere possesso della cattedra arcivescovile di Tessalonica. La città era infatti ancora nel periodo del regime anti-aristocratico dei cosiddetti zeloti, ostili a Giovanni VI Cantacuzeno²³, e doveva ospitare anche antipalamiti ostili all'ingresso del nuovo arcivescovo in città²⁴. Gregorio Palamas si recò dapprima

²² *Ibidem*, p. 259.

²³ M.-H. CONGOUDEAU (cur.), *Les zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14^e siècle*, Paris (Beauchesne) 2013.

²⁴ Cf. A. RIGO, *Gregorio Palamas metropolita di Tessalonica (1347) tra gli zeloti, Gregorio Acindino e Stefano Dušan*, in: M.-H. CONGOUDEAU (cur.), *Théssalonique au temps des zelote (1342-1350). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès international des*

al monte Athos ed è probabile che si installò al monastero della Grande Lavra, insieme ad altri tessalonicesi legati a Giovanni Cantacuzeno come Giorgio Isaris e Nicola Cabasilas²⁵. Fu poco dopo il suo arrivo al monte Athos che Palamas incontrò l'imperatore serbo Stefano Dušan, in visita con la moglie e il figlio, il quale gli affidò nel dicembre 1347 una missione diplomatica presso Giovanni VI Cantacuzeno a Didymoteichon²⁶. Palamas rimase lì anche dopo la partenza dell'imperatore, presso Matteo Cantacuzeno, per poi raggiungere la corte a Costantinopoli quindi spostarsi a Lemnos, prima di subire il rapimento da parte dei turchi che, come testimoniano i suoi stessi scritti, fu un momento di approfondimento e conoscenza dell'islam.

I quattro discorsi antirretici contro Niceforo Gregora appartengono invece al periodo in cui Gregorio Palamas occupava la cattedra arcivescovile di Tessalonica. Essi testimoniano di quanto il dibattito teologico e filosofico non si fosse esaurito con la fine della seconda guerra civile paleologa. A seguito della morte di Gregorio Acindino (probabilmente a causa della peste del 1348), le sue stesse argomentazioni furono infatti riprese da Niceforo Gregora, docente di filosofia presso il monastero costantinopolitano di San Salvatore in Chora, con il correttivo secondo cui sarebbe creata solo l'operazione di Dio non legata alle sue proprietà naturali (fu l'espedito a cui ricorse Gregora per non incorrere nella stessa condanna che aveva colpito Acindino nei sinodi costantinopolitani del 1341). Un sinodo del 1351 confermò ancora l'ortodossia delle posizioni di Gregorio Palamas, contro Niceforo Gregora, e tale posizione fu riconfermata dall'imperatore dopo il dibattito pubblico che Gregorio Palamas e Niceforo Gregora sostennero nel palazzo imperiale delle Blacherne nel 1352.

La tesi è divisa in quattro parti. La prima è dedicata all'analisi della letteratura critica e della storiografia riguardante il pensiero di Gregorio Palamas; la seconda si concentra sull'analisi della concezione ontologica del teologo esicasta, mediante una ricostruzione del rapporto con le fonti nonché un'analisi dei concetti

études byzantines, à Sofia, le 25 août 2011, Paris (Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance) 2014, pp. 135-148, in particolare: pp. 136-139.

²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 145-146.

²⁶ *Ibidem*.

e del paradigma di pensiero da questi elaborato; la terza è dedicata al ruolo del concetto di ipostasi nell'antropologia e nella psicologia; mentre la quarta si concentra sulla questione dell'ipostasi nella sofologia di Gregorio Palamas, vale a dire nella sua riflessione sul tema della sapienza increata e creata, nonché sul tema della conoscenza.

Nello specifico, la prima sezione si concentra sulla letteratura critica dalla riscoperta del teologo esicasta nella prima metà del XX secolo fino agli ultimi scritti dedicati al pensiero di Gregorio Palamas e alla stessa storiografia novecentesca. Lo studio dello sviluppo degli studi palamiti è condotto in maniera sintetica, ma allo stesso tempo circostanziata in relazione alle tematiche concernenti la tesi. L'attenzione è infatti volta al concetto di ipostasi nel pensiero del teologo esicasta così come tale questione è stata messa a fuoco dalla letteratura critica. L'analisi è a sua volta divisa in quattro parti: la prima esamina la letteratura di provenienza orientale, la seconda quella di provenienza occidentale, la terza descrive le nuove tendenze di ricerca sul pensiero di Gregorio Palamas, mentre un quarto e conclusivo paragrafo situa la tesi nel contesto critico descritto.

La seconda sezione di questa ricerca ricostruisce la concezione ontologica che è possibile rinvenire nel pensiero del teologo esicasta, descrivendone le principali tematiche. In questo lavoro di ricognizione della dottrina ontologica di Gregorio Palamas, la tesi cerca di indagare il posto e il ruolo del concetto di ipostasi. Questa seconda sezione è divisa in quattro capitoli: il primo è dedicato ai concetti di οὐσία (essenza) e φύσις (natura); il secondo al concetto di κτίσις (creazione) e alla dottrina della causalità; il terzo ai concetti di δύναμις (potenza) ed ἐνέργεια (attività, operazione); il quarto, invece, al concetto di ὑπόστασις in maniera diretta, nell'intenzione di delinearne il profilo in relazione agli altri concetti ontologici descritti. Una parte cospicua di questa sezione è dedicata allo studio delle fonti. Vengono in primo luogo presi in considerazione gli autori della patristica greca ai quali Gregorio Palamas rimanda nei suoi scritti, con particolare riferimento ai tre Cappadoci (Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo), allo Pseudo-Dionigi Areopagita, a Massimo il Confessore e a Giovanni Damasceno. In secondo luogo, la tesi indaga l'influenza esercitata sul pensiero di Gregorio Palamas da parte di Aristotele e dell'aristotelismo tardo-antico, con particolare riferimento all'*Isagoge* di Porfirio. L'esigenza di un confronto con lo Stagirita e la tradizione aristotelica è sorta in seguito

all'osservazione di problematiche ed espressioni degli scritti palamiti che rimandano ad Aristotele, nonché dalla testimonianza di diverse fonti biografiche coeve che parlano di uno studio del pensiero aristotelico da parte di Gregorio Palamas sotto la guida del Gran Logoteta Teodoro Metochite.

La terza sezione della tesi è dedicata al ruolo dell'ipostasi come concetto dell'antropologia e della psicologia di Gregorio Palamas e nel contesto più ampio dell'ontologia del vivente. Anche in questo caso viene studiato il rapporto con le fonti patristiche e filosofiche, con particolare riferimento ai Padri greci e al *De Anima* aristotelico, che sembra fornire a Gregorio Palamas la maggior parte dei concetti e delle problematiche sulle quali si fonda la sua riflessione.

La quarta sezione, dedicata al rapporto fra i concetti di ὑπόστασις e σοφία, prende in esame la dottrina sofiologica di Gregorio Palamas e la prospettiva ipostatizzante che essa delinea nella misura in cui la sapienza divina è identificata con la persona del Figlio, seconda ipostasi trinitaria, e tale ipostasi divina è considerata essere il principio (ἀρχή) di ogni ipostasi creata, in cui si raccoglie nella creazione la sapienza divina increata. Anche in questo caso una parte della trattazione è dedicata alle fonti patristiche, con particolare riferimento allo Pseudo-Dionigi Areopagita e alla dottrina dei λόγοι della creazione di Massimo il Confessore. Il rapporto con la tradizione filosofica è analizzato dal punto di vista della posizione polemica di Gregorio Palamas nei confronti del paradigma sofiologico di impronta platonica che egli individua in alcune posizioni di Barlaam il Calabro. In questo modo, la trattazione si concentra sul modo in cui Gregorio Palamas affronta e concilia all'interno del suo sistema di pensiero questioni filosofiche che all'esemplarismo platonico, tenuto conto che egli aderisce a un paradigma di realismo ontologico dell'immanenza per quanto riguarda la problematica degli universali.

Per quanto concerne l'uso dei testi originali, mi sono servito dell'edizione italiana dell'opera di Gregorio Palamas a cura di Ettore Perrella solo per quanto riguarda il testo greco. La ragione di questa scelta risiede nel fatto che il Perrella ha ripreso nella sua edizione il testo dei volumi dell'*opera omnia* di Gregorio Palamas curati da Panagiotis Christou. Allo stesso tempo, le traduzioni proposte dall'edizione italiana mi sono sembrate presentare innumerevoli punti di criticità e questo mi ha spinto a scegliere di realizzare delle traduzioni *ad hoc* per le citazioni in lingua

italiana. In alcuni casi ho tenuto conto delle versioni proposte dal Perrella, per quanto abbia scelto di emendarle in maniera considerevole.

Ho invece preferito servirmi direttamente dell'edizione greca per quanto concerne il testo delle *Triadi*, l'opera più importante della produzione palamita.

Per quanto concerne i *Capita CL* il lavoro si è servito dell'edizione curata da Robert Sinckewicz nel 1988 per il Pontificio Istituto di Studi Medievali di Toronto. In questo caso abbiamo preferito il testo greco proposto dal Sinckewicz perché è in un'edizione critica completa, al contrario delle edizioni greche dell'opera palamita, che non sono basate su collazioni parziali dei manoscritti.

I

**LA RICEZIONE CRITICA DI
GREGORIO PALAMAS**

STATUS QUAESTIONIS

1.1 La figura di Gregorio Palamas nella storiografia orientale

L'interesse per un vero e proprio studio dell'opera di Gregorio Palamas si è affermato a partire dalla prima metà del XX secolo. La mole di scritti sui testi del teologo esicasta è andata via via crescendo nel secolo scorso, sebbene la critica del Novecento sia rimasta spesso prigioniera di una sorta di cattività ideologica e confessionale, sia da parte orientale che occidentale. Nel Novecento le grandi narrazioni improntate a principi di ideologie confessionali hanno spesso impedito uno studio critico scevro da pregiudizi, interpretando piuttosto l'opera palamita secondo grandi paradigmi ermeneutici, a meno di poche eccezioni. La storiografia e la critica del secolo scorso hanno tuttavia avuto un ruolo decisivo nella riscoperta e nell'edizione dei testi di Gregorio Palamas, così come dell'avvio di un dibattito sul portato filosofico e teologico della sua opera. Oggi si pone dunque il bisogno di una riconsiderazione storica di cosa abbiano significato nella storia del pensiero filosofico e teologico Gregorio Palamas e il palamismo bizantino, come già Antonio Rigo¹ ha evidenziato. Si pone inoltre il bisogno di una ricognizione generale sugli studi palamiti del XX secolo e sul loro apporto alla comprensione del teologo esicasta². Questa non è certo la sede per compiere un tale lavoro di revisione storiografica, che esula dagli obiettivi della ricerca; né si affronterà qui uno studio particolareggiato dei singoli aspetti della critica palamita del secolo scorso, né tantomeno si dequalificheranno in blocco le opere di teologi e studiosi che hanno dedicato la loro riflessione a Gregorio Palamas. Più che una disamina approfondita della letteratura critica, il compito di queste pagine è di fornire uno sguardo generale sugli studi palamiti, individuarne alcune criticità che oggi si tende a voler superare, e delineare così l'attuale *status quaestionis* degli studi su Gregorio Palamas per indicare il posto del presente lavoro all'interno di questa compagine³.

¹ A. RIGO, *Premessa*, in: A. RIGO (cur.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze (Leo Olschki) 2004, p. VII.

² Una critica del neo-palamismo novecentesco è stata approntata in: T. A. PINO, *Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St. Gregory Palamas*, in: *Analogia: The Pemptousia Journal of Theological Studies* 3.1 (2017), pp. 293-309.

³ Per un'analisi completa degli studi palamiti nel secolo scorso si veda: T. A. PINO, *Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St. Gregory Palamas*, cit; S. MODEL, *L'archevêque Basile*

Prima di affrontare gli studi palamiti del XX secolo, è bene dire che una fondamentale riscoperta delle opere di Gregorio Palamas in epoca moderna, con una parziale edizione non critica del testo delle sue opere, è avvenuta nell'ambito del movimento athonita dei *Kollyvades* nella seconda metà del XVIII secolo. Interpretato da Kallistos Ware⁴ come una reazione alla diffusione della cultura illuministica nella Grecia dell'epoca, il movimento propugnò un ritorno alle fonti patristiche, giungendo nel 1782 alla pubblicazione, da parte del monaco athonita Nikodimos Kallivroutsis e dell'arcivescovo di Corinto Makarios Notaras, della *Philokalia*⁵, un florilegio di testi dei Padri greci e dei teologi bizantini in cinque volumi, comprendente anche parte delle opere dello stesso Gregorio Palamas. Da un punto di vista storico, la pubblicazione della *Philokalia* al volgere del secolo XVIII ha costituito un vero e proprio snodo decisivo per la teologia ortodossa in età moderna e contemporanea. Essa si configura come il precedente moderno del *ressourcement* patristico che la teologia ortodossa ha vissuto in epoca contemporanea, avendo posto le basi ideologiche del ritorno ai Padri da parte dei teologi della Chiesa d'oriente. Dopo le pubblicazioni in lingua greca fra il XVIII e il XIX secolo, la *Philokalia* si diffuse nel mondo bizantino slavo con l'edizione in slavone realizzata da Paisije Veličkovkij nel 1793, quella in russo di Ignatije Briančaninov del 1857 e una nuova e integrale versione russa realizzata venti anni più tardi dal vescovo Theofan (Zatvornik) il Recluso⁶. La rinascita di interesse per

Krivochéine et la redécouverte de Grégoire Palamas, in: *Irénikon* 2 (2017), pp. 163-193; S. YIAGAZOGLU, *Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς και ἡ νεότερη δυτική θεολογία*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 23-53; N. RUSSELL, *The Reception of Palamas in the West Today*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp.7-21; I. NOBLE, *The Reception of Palamas in the West Today: A Response to Norman Russell*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 55-62; S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στο έργο του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Athina (Domos) 2001, p. 20 ss. Per uno studio sulla critica palamita russa, si veda: D. I. MAKAROV, *Οчеркы россійскоѣ усморгозрафгы паламузма (1898-199833)*, in: *Antičnaja drevnost' i srednie veka*, Ekaterinburg (Uralskij Gosudarstvennyj Universitet) 1999, vol. 30, pp. 338-353.

⁴ TIMOTHY (KALLISTOS) WARE, *The Orthodox Church*, New York (Penguin Books) 1993, pp. 99-100.

⁵ NIKODIMOS KALLIVROUTSIS – MAKARIOS NOTARAS (cur.), *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, συναρτισθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν*, Venezia (Antonio de' Bortoli) 1782, 5 voll.

⁶ Per un'edizione russa della *Philokalia* in cui si rende conto delle precedenti edizioni in slavone e russo, si veda: AA.VV., *Dobrotjubie*, Mosca (Svjato-Troicka-Sergieva Lavra) 1992, 5 voll.

la teologia dei Padri greci e dei bizantini da parte dei teologi ortodossi del Novecento potette compiersi proprio grazie alla precedente diffusione della *Philokalia*, che comportò un'iniziale e progressiva riappropriazione delle fonti patristiche e bizantine. Al di fuori della pubblicazione del florilegio e del rinnovamento culturale che provocò nel monachesimo orientale⁷, la riscoperta delle fonti si intrecciò talvolta con intenzioni politiche in funzione nazionalistica, man mano che, a partire dalla guerra d'indipendenza greca (1821-1832), l'Impero ottomano andava disgregandosi lasciando spazio nei Balcani all'affermazione degli Stati nazionali⁸ e alla riscoperta delle proprie identità religiose da parte dei popoli di confessione ortodossa.

Per quanto riguarda il XX secolo, penso sia bene precisare cosa si intenda con il concetto di neo-palamismo, che si trova spesso nei tentativi odierni di fare un bilancio sugli studi palamiti del secolo scorso⁹. Si tratta di una categoria storiografica che viene riferita *ex post* a un insieme eterogeneo di teologi ortodossi e storici della teologia e del cristianesimo bizantini la cui attività è consistita in uno studio sistematico dell'opera di Gregorio Palamas e anche in un'opera di edizione, in lingua originale come in varie lingue moderne, di parte delle sue opere. La nascita di questo movimento informale, eppure dialogante al suo interno, è stata finalizzata soprattutto alla riappropriazione del teologo esicasta all'interno dell'identità confessionale della Chiesa d'oriente, nell'ambito di una tendenza più vasta di ritorno dei teologi ortodossi alle fonti patristiche e

⁷ Cf. M. BIELAWSKI, *La luce divina nel cuore. Introduzione alla Filocalia*, Villa Verucchio (Pazzini) 2007; R. ČEMUS, *La Filocalia e lo starčestvo: il rinnovamento del monachesimo russo attraverso la paternità spirituale*, in: CENTRO STUDI AVELLANITI (cur.), *Monachesimo e vita religiosa. Rinnovamento e storia tra i secoli XIX e XX. Atti del Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 26-28 agosto 1999*, San Pietro in Cariano (Il Segno dei Gabrielli Editori) 2002, pp. 101-117; A. RIGO (cur.), *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, Bose (Qiqajon) 2001; P. DESSEILLE, *La spiritualità ortodossa e la Filocalia*, Roma (Borla) 2000.

⁸ Cf. GIORGIO FEDALTO, *Cristiani entro e oltre gli imperi. Saggi su terre e chiese d'Oriente*, Verona (Mazziana) 2014; GIORGIO DEL ZANNA, *La fine dell'impero ottomano*, Bologna (Il Mulino) 2013; E. HÖSCH, *Storia dei balcani*, Bologna (Il Mulino) 2006; E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia disciplina culto*, Bologna (ESD) 1996.

⁹ Cf. T. A. PINO, *Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St. Gregory Palamas*, cit.; M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford (Oxford University Press) 2012, p. 29 ss.; S. YAGAZOGLU, *Koinonía theóssews*, cit., p. 161.

medievali¹⁰. Penso che questo tipo di interesse confessionale per Gregorio Palamas e per i Padri greci da parte dei teologi ortodossi del Novecento debba essere compreso all'interno del contesto storico generale in cui si è presentato. Dopo lo sfaldamento dell'impero ottomano e l'affermazione di Stati nazionali di confessione ortodossa, il movimento neo-palamita ha rappresentato nei Balcani la *pars religionis* del più vasto impegno degli intellettuali ortodossi di costruire una propria identità, diversa e spesso contrapposta a quella occidentale, dopo secoli di dominio ottomano¹¹ e dopo una fase iniziale, dalla seconda metà del XIX secolo fino ai primi decenni del XX, di emulazione degli schemi del pensiero e della cultura dell'Europa occidentale.

Per riassumere alcuni dei luoghi comuni storiografici che, in parte, continuano a pesare sulla figura di Gregorio Palamas, si può cominciare con il dire che il teologo esicasta è stato ampiamente considerato dalla teologia ortodossa del XX secolo come l'apice della tradizione patristica e bizantina e, allo stesso tempo, come la fonte principale per la rinascita teologica. Lo *status confessionalis* di Gregorio Palamas nell'oriente ortodosso può infatti essere considerato pari a

¹⁰ A. LOUTH, *The Patristic Revival and its Protagonists*, in: M. B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge (Cambridge University Press) 2008, pp. 188-202.

¹¹ Ad una tale prospettiva ermeneutica potrebbe fare eccezione il caso della Russia, che, non facendo parte dell'impero ottomano, non dovette affrontare una costruzione della propria identità nazionale *ex novo*. Dobbiamo però ricordare che la Russia del XIX secolo vide un ampio sviluppo dell'eurasiatismo e del panslavismo, due ideologie che puntavano a delineare un'identità russa ortodossa centrifuga rispetto all'Europa occidentale e al cristianesimo latino, nonché parzialmente in contrasto con le riforme di impronta occidentalizzante della dinastia Romanov. Non è un caso, probabilmente, che un celebre patrologo come Georgij Florovskij, fautore del ritorno della Chiesa ortodossa alle fonti patristiche nella prima metà del XX secolo, provenisse dal movimento eurasiatista, da cui aveva poi preso le distanze. Cf. P. L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford (Oxford University Press) 2014; M. LARUELLE, *Russian Eurasianism. An Ideology of Empire*, Baltimora (Johns Hopkins University Press) 2008; M. PLEKON, *The Russian Religious Revival and its Theological Legacy*, in: M. B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge (Cambridge University Press) 2008, pp. 203-217; D. STEILA, *La filosofia russa tra patria e diaspora*, in: P. ROSSI – C. A. VIANO, *Storia della filosofia*, Bari (Laterza) 1999, vol. VI, t. I, pp. 172-195; D. STEILA, *Tra Oriente e Occidente: la filosofia russa*, in: P. ROSSI – C. A. VIANO, *Storia della filosofia*, Bari (Laterza) 1997, vol. V, pp. 236-259.

quello di Tommaso d'Aquino nell'occidente latino, e i due personaggi sono stati usati come esempi di approcci diversi e inconciliabili al cristianesimo. Gregorio Palamas è stato infatti spesso presentato come un esempio perfetto della tendenza mistica, dominante in oriente, mentre l'Aquinate è stato rappresentato dalla storiografia ortodossa come l'esempio paradigmatico di una teologia razionalistica tipica dell'occidente. La comprensione mistificata delle fonti, dovuta sia al cattivo studio di esse, sia alla mancanza di edizioni nel XX secolo, hanno fatto in modo che si arrivasse a descrivere, in maniera del tutto falsata, la controversia esicasta come una sorta di conflitto tra il mistico Gregorio Palamas e Barlaam Calabro, interpretato come un tomista o uno scolastico senza alcuna evidenza nelle fonti, ma solo basandosi su una sorta di pregiudizio anti-occidentale¹². La controversia esicasta è stata recepita in alcuni casi della storiografia ortodossa come una sorta di archetipo del confronto tra oriente e occidente, mentre in realtà essa non fu nient'altro che una diatriba interna alla cultura religiosa bizantina del XIV secolo e, su questo piano e solo in maniera secondaria, ha riguardato anche l'atteggiamento politico e confessionale dei bizantini nei confronti dell'occidente latino. Il dibattito fra Gregorio Palamas e Barlaam Calabro è stato variamente interpretato come lo scontro fra la teologia tomistica occidentale e la teologia di ispirazione patristica dell'oriente¹³, fra l'occidente catafatico e l'oriente apofatico¹⁴, o ancora fra l'occidente razionale e l'oriente mistico e sperimentale¹⁵.

Il primo a porre Gregorio Palamas all'attenzione dei teologi ortodossi nel Novecento è stato il teologo e arcivescovo russo Vasilij Krivošein, che nel 1936 ha pubblicato uno scritto sul teologo esicasta intitolato: *La dottrina ascetica e*

¹² Per citare un esempio di questo approccio che ci sembra in contrasto con l'evidenza storica nelle fonti, si veda: I. ROMANIDIS, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-1961), pp. 186-205 e 9 (1963-1964), pp. 225-270.

¹³ Cf. V. LOSSKIJ, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris (Cerf) 1944, pp. 76-77, 220.

¹⁴ Cf. V. KRIVOŠEIN, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, in: *The Eastern Churches Quarterly* 3 (1938), pp. 26-33, 71-84, 138-156, 193-214.

¹⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrine Themes*, New York (Fordham University Press) 1983, pp. 13, 139.

*teologica di San Gregorio Palamas*¹⁶, con la doppia intenzione di riproporre il pensiero di Gregorio Palamas a una Chiesa ortodossa che lo aveva in parte dimenticato, nonché di rispondere all'anti-palamismo coevo di parte latina¹⁷.

Krivošein fu seguito dal teologo e sacerdote romeno Dumitru Stăniloae, che nel 1938 pubblicò una monografia intitolata: *La vita e l'insegnamento di san Gregorio Palamas. Con quattro trattati tradotti*¹⁸. Quello di Stăniloae fu un contributo che, insieme a una traduzione parziale delle *Orationes pro hesychastis* in lingua romena, offrì una delle prime ricostruzioni generali della biografia di Gregorio Palamas, nonché una presentazione sommaria del suo pensiero.

L'attenzione di Krivošein e Stăniloae era focalizzata in maniera esclusiva sulle principali questioni concernenti la controversia esicasta, come la luce teofanica. Si può notare che già a partire da questi saggi pionieristici gli studi palamiti nel Novecento iniziarono nel segno della contrapposizione con l'occidente latino mediante delle polarizzazioni piuttosto schematiche: Gregorio Palamas era descritto come il grande esponente dell'oriente mistico e così contrapposto all'occidente razionalistico, qualificato in maniera generica e non meglio specificata come "scolastico". Come si è già detto, proprio sulla base di questa

¹⁶ V. KRIVOŠEIN, *Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы*, in: *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936), pp. 99-154. Una traduzione francese del saggio è presente in: ARCHÊVEQUE BASILE KRIVOCHÉINE, *Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères*, Paris (Cerf) 2010, pp. 15-77. In realtà, il dibattito teologico aveva già conosciuto alcune opere di presentazione manualistica della figura di Gregorio Palamas tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, come: G. PAPAMICHAIL, *Ο ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, San Pietroburgo – Alessandria 1911. Per quanto concerne la letteratura palamita russa antecedente a Vasilij Krivošein, si veda: D. I. MAKAROV, *Очерку россуѣскоу усморуозрафуу паламузма*, cit.

¹⁷ Prima ancora della pubblicazione della monografia di Vasilij Krivošein, pensiamo sia bene ricordare l'apparizione del saggio sul tema della deificazione presso i Padri greci di Myrrha Lot-Borodine, che, per quanto non riguardi gli studi palamiti in senso stretto, ha avuto una notevole influenza anche sullo studio di Gregorio Palamas, oltre che sul *ressourcement* patristico della prima metà del XX secolo. Cf. M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la "déification" dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, Paris (Cerf) 1970 (il testo costituisce una raccolta di articoli apparsi fra il 1932 e il 1933 sulla *Revue de l'Histoire des Religions*); H. E. ZORGDRAGER, *A Practice of Love. Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) and the Modern Revival of the Doctrine of Deification*, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 64.3-4 (2012), pp. 287-307.

¹⁸ D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama (cu patru tratate traduse)*, Sibiu (Scripta) 1938.

costruzione ideologica, e senza l'apporto di alcuna fonte, Barlaam Calabro era considerato un pensatore di formazione "scolastica" e razionalista¹⁹.

Questo vero e proprio "specchio deformante" storiografico che è stata la tesi della contrapposizione fra l'oriente mistico e l'occidente razionalistico a partire dalla figura di Gregorio Palamas non è limitato a questi due primi studi, ma, soprattutto a partire dalla monografia di Dumitru Stăniloae, è rimasto come un *topos* all'interno degli studi palamiti ortodossi per tutto il Novecento, arrivando a influenzare finanche la critica di provenienza latina, già storicamente mal disposta nei confronti del teologo esicasta. Ritroviamo infatti questa lettura antilatina di Palamas nelle opere di Vladimir Losskij²⁰, Jean Meyendorff²¹, Pavel Evdokimov²², Georgios Mantzaridis²³ e Ioannis Romanidis²⁴, per citare solo alcuni fra i nomi più noti.

Il testo di Vladimir Losskij *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*²⁵ fu probabilmente il primo testo a porre al centro dell'attenzione la riflessione sui concetti di ipostasi e persona in relazione al pensiero di Gregorio Palamas, nonostante la trattazione riguardasse solo l'ambito della teologia trinitaria. Il saggio di Losskij aderì però all'interpretazione anti-latina dell'esicasmismo palamita, argomentando a favore di un "personalismo" mistico della teologia orientale contrapposto a un presunto "essenzialismo" razionalistico della teologia occidentale. L'attenzione di Vladimir Losskij fu inoltre particolarmente concentrata sul tema delle ἐνέργειαι divine, come concetto cardine della sua ricostruzione della teologia orientale. In questo modo, il teologo russo pose in secondo piano il tema dell'ipostasi e della persona, a favore di quello della natura

¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

²⁰ Cf. V. LOSSKIJ, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, cit.

²¹ Cf. J. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes : Introduction, texte critique, traduction, et notes*, Louvain (Spicilegium sacrum lovaniense) 1959 ; IDEM, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (Seuil) 1959 ; IDEM, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris (Seuil) 1959.

²² Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Delachaux & Niestlé) 1959.

²³ Cf. G. MANTZARIDIS, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Thessaloniki (Ανάλεκτα Βλατάδων) 1963.

²⁴ I. ROMANIDIS, *Τὸ προτοπατορικὸν ἀμάρτημα*, Athina (Domos) 1957, 1989; IDEM, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, cit.

divina inattingibile, di cui le ἐνέργειαι sono una diretta attuazione esperibile dalle creature. Ioannis Zizioulas ha portato su questo punto una critica alla ricostruzione offerta da Vladimir Losskij per quanto concerne le ricadute soteriologiche di una tale ricostruzione; così scrive Zizioulas:

La soteriologia è così costruita quasi esclusivamente sulla base dell'idea delle energie divine, e l'accento cade su ciò che Dio ci offre per partecipazione a quanto è *comune* alle tre persone, cioè le loro qualità "naturali", tramite le energie divine [...]. Ciò si considera fondato sulla teologia di Gregorio Palamas, che tuttavia intende sempre le energie divine come date a noi in una forma ipostatica, personale.²⁶

A Jean Meyendorff spetta il merito di aver individuato in maniera più circostanziata la prospettiva ipostatica e personalista nel pensiero di Gregorio Palamas, soprattutto in relazione all'esegesi di Es 3: 14, di cui il teologo esicasta si è occupato soprattutto nella seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, riprendendo l'*Oratio* 45 di Gregorio di Nazianzo²⁷. Meyendorff ha indicato la prospettiva ipostatica seguita da Gregorio Palamas almeno in due delle sue opere²⁸, sostenendo per l'appunto un'interpretazione personalista dell'esegesi palamita in riferimento al seguente passo del teologo esicasta²⁹:

²⁵ V. LOSSKIJ, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, cit.

²⁶ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Roma (Lipa) 2016, p. 160.

²⁷ Un'interpretazione del passo palamita in direzione di quella indicata da Meyendorff si trova anche in opere successive di altri interpreti di Gregorio Palamas. Ci limitiamo a indicarne solo alcune: P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris (Cerf) 1969, p. 61; C. YANNARAS, *Τὸ ὀντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου*, Athina (Typo-Proodos) 1970, pp. 79-80; IDEM, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, Athina (Ekdoseis Papazisis) 1987, pp. 329-330; IDEM, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Athina (Athina) 1979, p. 26; G. MANTZARIDIS, *Παλαμικά*, Thessaloniki (Pournaras) 1973, p. 44; P. K. CHRISTOU, *Γρηγορίου Παλαμᾶ συγγράματα, τόμος Α'. Λόγοι ἀποδικτικοί, Ἀντεπιγραφαί, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων*, Thessaloniki (Grigorios o Palamas – Paterikes Ekdoseis) 1988, p. 353; M. BEGZOS, *Ἐλευθερία ἢ θρησκεία: Οἱ ἀπαρχὲς τῆς ἐκκοσμίκευσης στὴ φιλοσοφία τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα*, Athina (Grigoris) 1991, p. 202; I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 227.

²⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, cit., pp. 279-310; 327; IDEM, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood (St. Vladimir's Seminary Press) 1982, p. 192

²⁹ Ioannis Demetracopoulos propone un'interpretazione diversa dell'esegesi palamita di Es 3: 14: cf. I. DEMETRACOPOULOS, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True*

[...] rispondendo a Mosè, Dio non disse: “io sono l’essenza”, ma “io sono colui che è”; colui che è non proviene dall’essenza, ma l’essenza proviene da colui che è: infatti lo stesso che è abbraccia in sé l’intero essere.³⁰

Meyendorff ha indicato la centralità della prospettiva ipostatica e il carattere cristologico del pensiero di Gregorio Palamas anche a partire dall’influenza

Meaning of his Comment on Exodus 3,14: “Εγώ ειμι ὁ ὢν”, Athina (Parousia) 1996. Demetracopoulos sostiene che nel passo delle *Triadi* in cui è presente in funzione anti-barlaamita l’esegesi di Es 3:14 l’uso dei concetti di οὐσία e ὁ ὢν dipende dall’iperusiologia pseudo-dionisiana che si delinea nel trattato *Sui nomi divini* 5: 4, e sostiene questa tesi a partire dal fatto che nel fatto in questione lo pseudo-Dionigi impiega espressioni come: «Ὁ ὢν [...] ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς», e nello stesso capitolo del trattato *De divinis nominibus* ricorrono espressioni che alludono al fatto che l’essere procede da Dio per creazione. Secondo Demetracopoulos nel testo di Gregorio Palamas ὁ ὢν è dunque da considerare come appellativo iperusiologico riferito a Dio, mentre οὐσία viene a significare l’essere in quanto dimensione propria del creato. In questo modo l’affermazione di Gregorio Palamas: «[...] colui che è (ὁ ὢν) non proviene dall’essenza (οὐσία), ma l’essenza proviene da colui che è [...]» verrebbe a costituire niente di più che una semplice ripresa dell’iperusiologia pseudo-dionisiana, la quale, a sua volta, non è che il “truismo” cristiano per cui la creazione deriva da Dio. Demetracopoulos ne conclude che Gregorio Palamas non fa nient’altro che ripetere quanto lo pseudo-Dionigi aveva già sostenuto, e che a sua volta era già stato sostenuto dai neoplatonici, si tratterebbe, in ultima analisi, di nient’altro che dell’ennesimo prestito dei bizantini dalla filosofia greca, vale a dire di una prova della sterilità filosofica di Bisanzio. Pur tralasciando la singolare semplificazione per cui il pensiero bizantino non sarebbe che un riverbero del neo-platonismo, si può rilevare che l’interpretazione di Demetracopoulos presenta diversi punti problematici; primo fra tutti, non si riscontra nel testo di Gregorio Palamas alcun riferimento al *De divinis nominibus* 5:4, né ci sono elementi sufficienti che possano sostenere l’affermazione di Demetracopoulos secondo cui lo pseudo-Dionigi è la vera fonte del passo e non l’*Oratio* 45 di Gregorio di Nazianzo, che viene citata *apertis verbis* da Gregorio Palamas. Il *corpus dionysiacum* è indubbiamente una delle fonti primarie della dottrina palamita, e l’iperusiologia pseudo-dionisiana è una pietra angolare del pensiero di Palamas, ma nel testo in causa sembra ingiustificato sostenere un’interpretazione basata sull’iperusiologia pseudo-dionisiana. Demetracopoulos sostiene dunque il carattere non personalista della dottrina di Gregorio Palamas e lo fa in polemica con quanto affermato da Meyendorff, la cui posizione, è ripresa anche da Athanasije Yevtić: cf. A. YEVTIĆ, *The One Who Is: The Living God and True God of St. Gregory Palamas*, in: A. YEVTIĆ, *Emmanuel. The Only Begotten and Firstborn among Many Brethren*, Alhambra CA (Sebastian Press) 2008, pp. 187-221.

fondamentale della teologia patristica coeva e successiva al concilio di Calcedonia del 451, nonché in riferimento alla ripresa di Massimo il Confessore da parte di Gregorio Palamas. Il teologo franco-russo ha infatti sottolineato l'importanza decisiva che assume l'incarnazione del Verbo nel pensiero del teologo esicasta, quindi la centralità della prospettiva ipostatica in merito al superamento dello iato ontologico fra creato e increato mediante l'unione ipostatica delle due nature nella persona del Cristo³¹.

All'opera di Jean Meyendorff dobbiamo inoltre riconoscere anche il merito di non aver sopravvalutato il ruolo del concetto di ἐνέργεια nel pensiero di Gregorio Palamas, ma di aver sempre riconosciuto la sua dimensione all'interno di un sistema di pensiero ricco e complesso. Nella sua opera intitolata *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* leggiamo infatti:

The distinction in God between “essence” and “energy” – that focal point of Palamite theology – is nothing but a way of saying that the transcendent God remains transcendent even as He also communicates Himself to humanity. [...] The only concern of Palamas was to affirm simultaneously the transcendence of God and His immanence in the free gift of communion in the body of Christ.³²

L'importanza di Jean Meyendorff nella storiografia palamita riguarda a nostro avviso anche il rapporto fra il teologo esicasta e la filosofia aristotelica, che egli ha messo in luce soprattutto nell'opera intitolata: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*³³. Meyendorff ha infatti messo in luce soprattutto il dato biografico degli studi aristotelici che Gregorio Palamas condusse presso il

³⁰ «Καί τῷ Μωϋσῆ δέ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν «ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία», ἀλλ' «ἐγώ εἰμι ὁ ὢν»· οὐ γάρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτός γάρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 12; in: Perr. I, p. 870.

³¹ Cf. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, cit., p. 193: «Man, being “in God” or rather “in Christ”, preserves his full humanity, his freedom (he is required to “keep the commandments”); and he participates in a process which knows no end, because God, in His transcendent essence, is always “above” any given experience of Him. But man’s communion is not with “created grace” only, but with God Himself. This is the meaning of the doctrine of the “uncreated energies” which, as we have seen earlier, is rooted in the Christological doctrine of “hypostatic union” as it was formulated in the East after Chalcedon, particularly by St. Maximus the Confessor».

³² J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, cit., pp. 191 e 193.

Logoteta Teodoro Metochite prima di intraprendere la vita monastica, e contestualizza questo *cursus studiorum* nel dibattito culturale nella Bisanzio dell'epoca, in cui l'aristotelismo godeva del favore dell'aristocrazia così come della gerarchia ecclesiastica. Allo stesso tempo, Meyendorff ha giustamente messo in luce come le tendenze aristotelizzanti della cultura teologica bizantina si scontrassero, nella controversia esicasta, con l'approccio platonizzante di Barlaam Calabro, in riferimento soprattutto alla riluttanza del monaco calabrese di accettare la possibilità di una partecipazione del corpo alla preghiera³⁴.

Oltre Jean Meyendorff, la prospettiva personalista e ipostatizzante in Gregorio Palamas è stata indicata anche da Georgij Florovskij³⁵, sebbene in un'ottica di contrapposizione a un presunto essenzialismo occidentale. Florovskij non delinea una contrapposizione teologica fra oriente e occidente cristiani in maniera così netta e poco sfumata come sembra fare Vladimir Losskij, però descrive il teologo esicasta come una sorta di campione del personalismo della teologia orientale, soprattutto in opposizione ad Agostino (nonostante Florovskij, al contrario di altri patrologi orientali, abbia avuto una posizione del tutto conciliante nei confronti dell'Ipponate³⁶).

Uno dei pochi studi sui concetti di ipostasi e persona nel pensiero di Gregorio Palamas è costituito dall'articolo di Edmund Hussey, *The Person-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*³⁷ del 1974. Il merito di questo saggio risiede nel fatto di aver approntato un primo studio focalizzato sui concetti di ipostasi e persona in Gregorio Palamas, rappresentando quasi un *unicum* nel contesto della sua epoca. Lo studio di Hussey non ha preso in considerazione il

³³ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, cit., p. 45 ss.

³⁴ Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova (Marietti 1820) 2016, p. 94.

³⁵ G. FLOROVSKIJ, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, in: IDEM, *Collected Works I. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont (Nordland Publishing Company) 1972, pp. 105-120.

³⁶ Cf. G. FLOROVSKIJ, *Saint Augustine and the Catholic Authority*, in: IDEM, *Collected Works I. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, cit., pp. 91-92.

³⁷ M. E. HUSSEY, *The Person-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18.1 (1974), pp. 22-43.

problema delle fonti, e dunque manca di analizzare il rapporto fondamentale di Gregorio Palamas con i Padri greci e con tutta l'elaborazione teologica che accompagna la definizione del dogma cristologico calcedonese; l'unico accenno alle fonti è costituito dall'elaborazione del concetto di ἐνυπόστατος da parte di Leonzio di Bisanzio, nonostante si tratti di una fonte indiretta nella misura in cui Gregorio Palamas non vi fa mai riferimento nelle sue opere. Hussey non ha mancato però di mettere in rilievo il carattere enipostatico dell'ἐνέργεια in Gregorio Palamas, aspetto che spesso è mancato nella critica neopalamita, e ha infatti sottolineato come l'ἐνέργεια, in quanto attuazione di una potenza propria della natura divina, viene agita dall'ipostasi divina ed esperita da un'ipostasi creata che fruisce la rivelazione teofanica. Nel saggio di Hussey leggiamo:

Gregory's concept stresses the personal character of the divine activity which springs from the divine nature. For the energy cannot be known either in itself or through the divine essence, but only through its personal use. Provided we add the Palamite emphasis on Trinitarian personalism to the etymological notes of "real" and "stable", we might well translate enhypostasized as "personalized". We must also keep in mind that the energy is transmissible from one person to another, so that we do not lose sight of Gregory's double focus of the energy as somehow an *enhypostaton* of our persons as well as a natural *enhypostaton* of the three divine persons. In summary, then, the concept of enhypostasized, or personalized, energy enabled Gregory to affirm that the uncreated and eternal activity which flows from the divine essence is possessed, used and manifested by the divine persons and can be communicated to our persons so that we have a personal communion with God without a mixture of divine and human natures.³⁸

Sebbene Edmund Hussey non abbia analizzato il concetto di ipostasi nel contesto dell'ontologia di Gregorio Palamas come è nelle intenzioni del presente lavoro ha comunque posto la questione dell'ipostasi e della persona come esigenza teorica di primo piano nel pensiero del teologo esicasta.

Un'interpretazione ontologica dei Padri greci e, in merito a pochi riferimenti, anche di Gregorio Palamas, è stata prodotta da Ioannis Zizioulas. Nel suo testo intitolato *Comunione e alterità* egli ha riassunto alcune delle principali tematiche del pensiero palamita in termini ontologici, a partire da una delle questioni fondamentali della controversia esicasta, vale a dire il modo in cui Dio si

³⁸ *Ibidem*, p. 27.

relaziona al creato. Zizioulas ha riflettuto soprattutto in relazione ai concetti ontologici di comunione e alterità; leggiamo infatti:

[...] in che senso Dio rimane ontologicamente altro rispetto alla creazione, se dimora con tutto il suo essere nell'essere completo dei santi? Non c'è modo di rispondere a tale questione in maniera soddisfacente secondo Palamas, se non, da una parte, distinguendo tra essenza ed energia e, allo stesso tempo, applicando la nozione di essere non solo all'essenza, ma anche all'energia: anche l'energia è una nozione *ontologica*.³⁹

Ioannis Zizioulas, che ha dedicato la maggior parte della sua opera allo studio dei concetti di ipostasi e persona nel pensiero dei Padri greci e soprattutto dei Padri cappadoci, ha inoltre indicato alcuni riferimenti per quanto riguarda l'uso di questi due concetti da parte di Gregorio Palamas. In *Comunione e alterità* Zizioulas ha però sostenuto di non ravvisare nel teologo esicasta una «soluzione personalista al problema della comunione e dell'alterità», come invece accade nei Padri greci, ad esempio in Massimo il Confessore. Secondo la ricostruzione di Zizioulas, l'ontologia di Massimo il Confessore si fonda sulla distinzione tra ragione naturale (λόγος φύσεως) e modo di esistenza (τρόπος ύπάρξεως), e il teologo greco afferma che nell'incarnazione del Verbo la natura ipostatica di Dio permette al divino stesso di relazionarsi all'alterità ontologica della creazione proprio in virtù del modo di esistenza personale di Dio. In altri termini, il modo di esistenza personale della seconda ipostasi trinitaria permette di superare l'abisso fra creato e increato mediante l'incarnazione del Verbo, che assume la natura creata senza perdere la sua natura divina. Secondo Zizioulas questa esigenza “personalista” sarebbe invece meno cogente nel pensiero di Gregorio Palamas:

Una tale soluzione personalista al problema della comunione e dell'alterità non sembra emergere *direttamente* dalla teologia di Palamas. Colmare lo spazio tra l'essere creato e quello increato tramite le energie di Dio non richiede necessariamente e immediatamente l'incarnazione, poiché le energie di Dio operano comunque come legami tra Dio e la creazione fin dall'inizio della creazione stessa, e sono comuni a tutte e tre le persone, essendo manifestazioni della *natura* divina (il *che cosa*, non il *come* di Dio).⁴⁰

³⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁰ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 32.

È nostra impressione che se l'esigenza personalista non sembra essere così forte nel pensiero di Gregorio Palamas, come ha sostenuto Zizioulas, ciò dipende in realtà più dalla percezione storiografica del teologo esicasta da parte della storiografia ortodossa che dalla sua opera. La critica orientale ha infatti sempre messo in primo piano la distinzione fra ἐνέργεια e οὐσία come la questione caratterizzante del pensiero di Gregorio Palamas, tralasciando però di notare che se essa occupa una parte considerevole dell'opera palamita dal punto di vista quantitativo è solo a causa delle esigenze della controversia con Barlaam Calabro, Gregorio Acindino e Niceforo Gregora. La distinzione ontologica fra ἐνέργεια e οὐσία è infatti stata utilizzata dalla storiografia ortodossa e dal neo-palamismo come l'elemento caratteristico del cristianesimo di tradizione bizantina, nell'intenzione di differenziare quest'ultimo dall'occidente latino e di conferirgli una coscienza ideologica della sua identità. Questa operazione non ha però una relazione diretta con i testi di Gregorio Palamas: nel pensiero del teologo esicasta sono presenti molte altre questioni, di non minore importanza nell'economia della sua riflessione, che purtroppo rischiano di passare in ombra a causa di una lettura che considera preminente la distinzione fra ἐνέργεια e οὐσία. In realtà, l'esigenza "personalista" e ipostatizzante non è meno presente in Gregorio Palamas che nei Padri greci; questo è testimoniato da un brano dell'omelia XVI, a cui fa riferimento lo stesso Ioannis Zizioulas. Nel passo si legge:

Cos'altro dire? Se non si fosse incarnato il Verbo di Dio, il Padre non sarebbe stato mostrato veramente Padre, il Figlio veramente Figlio, e nemmeno lo Spirito santo, che procede anch'esso dal Padre; né Dio in essenza e ipostasi, ma solo come attività contemplata nelle creature, come dissero gli antichi sapienti folleggianti, e ora quanti pensano secondo Barlaam e Acindino.⁴¹

Come si può vedere, Gregorio Palamas, non meno di Massimo il Confessore, è deciso ad affermare non solo la centralità dell'incarnazione del Verbo, ma anche la centralità della prospettiva ipostatica nella misura in cui l'incarnazione permette

⁴¹ «Καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν, εἰ μὴ ἐσαρκώθη ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἂν ἐδείκνυτο Πατήρ ἀληθῶς ὁ Πατήρ· οὐκ ἂν ἀληθῶς Υἱὸς ὁ Υἱός· οὐκ ἂν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, προϊὼν καὶ αὐτὸ ἐκ τοῦ Πατρός· οὐκ ἂν ὁ θεὸς ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσεσιν, ἀλλ'ἐνέργειά τις μόνον ἐνθεωρουμένη τοῖς κτίσμασι, καθάπερ οἱ τε μωρανθέντες ἔφησαν πάλαι σοφοὶ, καὶ οἱ νῦν κατὰ τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον φρονοῦντες»: GREGORIO PALAMAS, *Homilia XVI*: 19, PG 151, 204 B; in: *Ap. 10*, pp. 522-602.

a una persona divina, quella del Figlio, di superare l'abisso ontologico che separa l'increato dal creato⁴². Questo passo di Gregorio Palamas è inoltre decisivo per mostrare come l'interpretazione adottata da Vladimir Losskij, che pone l'ἐνέργεια in primo piano nell'economia di salvezza, è estranea al teologo esicasta: senza l'incarnazione del Verbo, sostiene infatti Palamas, si avrebbe solo l'ἐνέργεια divina come rivelazione *in actu* nella creazione. Lo stesso Zizioulas ritiene la sopravvalutazione dell'ἐνέργεια nella dottrina di Gregorio Palamas una caratteristica dei suoi interpreti moderni, per le ragioni storiche e culturali che sono state indicate, ma che non appartiene al pensiero del teologo esicasta⁴³.

La possibilità di una lettura filosofica e ontologica di Gregorio Palamas, come quella che Zizioulas presenta a proposito dei Padri greci, non è scontata nell'ottica del neo-palamismo ortodosso. Letture confessionali esclusiviste hanno infatti negato la possibilità stessa di un'interrogazione filosofica dell'opera del teologo esicasta.

È il caso del lavoro di Amphilochije Radović sulla teologia trinitaria di Gregorio Palamas⁴⁴. Per quanto questo lavoro abbia visto la pubblicazione in tempi piuttosto recenti, si tratta di un'opera che ha avuto la sua prima formulazione nel pieno della temperie del neo-palamismo del XX secolo, costituendo la dissertazione dottorale dell'autore presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene nel 1973. Si può dire che l'opera di Radović presenta un limite: quello per cui nega il rapporto fra Gregorio Palamas e la tradizione filosofica, nonché la possibilità di una lettura ontologica della sua opera. Radović ha negato infatti che nella riflessione di Gregorio Palamas sia presente alcuna istanza logica, ontologica e filosofica in genere, sostenendo che l'unico interesse del teologo esicasta fosse una difesa apologetica dell'esperienza monastica athonita⁴⁵. Il riduzionismo confessionale che caratterizza una tale interpretazione di Gregorio Palamas

⁴² Ioannis Zizioulas è comunque cosciente della presenza di questa prospettiva nel pensiero di Gregorio Palamas, proprio in riferimento al passo citato dell'Omelia XVI; cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 32.

⁴³ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 35, 160.

⁴⁴ A. RADOVIĆ, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*, Paris (Cerf) 2012 (prima edizione: IDEM, *The Mystery of the Holy Trinity according to Saint Gregory Palamas*, Thessaloniki [Patriarchal Institute for Patristic Studies] 1991).

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 152, 244, 290 ss.

sembra quasi animato da un timore atavico che il confronto con la tradizione filosofica possa minare l'ortodossia della dottrina teologica, così ci si accontenta di chiuderla nell'*hortus conclusus* costituito dai riferimenti scritturistici e patristici, come se la tradizione patristica greca fosse scevra da influenze e istanze filosofiche. Radović si è soffermato brevemente anche sul passo esegetico di Es 3: 14 contenuto nella seconda *Oratio pro hesychastis*, criticando l'interpretazione personalista di Jean Meyendorff sulla base di Ioannis Romanidis⁴⁶ e Vasilij Krivošein⁴⁷. Nella sua critica, Radović ha rimproverato a Meyendorff di aver applicato a Gregorio Palamas categorie della filosofia esistenzialista contemporanea. Si tratta, del resto, di critiche mosse, negli stessi termini, a Zizioulas, il quale in più sedi ha difeso la propria scelta epistemologica⁴⁸.

1.2 La ricezione da parte della storiografia occidentale

Nel trentennio che va dal 1920 al 1950 un gruppo di studiosi appartenenti alla Chiesa latina, guidati da Martin Jugie⁴⁹, e comprendente altri nomi come quello di Sebastien Guichardan⁵⁰, Irénée Hausher⁵¹, Manuel Candal⁵², intraprese uno studio

⁴⁶ I. ROMANIDIS, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, cit., pp. 269-270.

⁴⁷ V. KRIVOSEIN, *Svatij Grigorij Palama*, in: *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale* 33-32 (1960), pp. 101-114.

⁴⁸ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 196-203; IDEM, *The Being of God and the Being of Man. An Essay in Theological Dialogue*, in: IDEM, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra (Sebastian Press) 2010, pp. 17-45.

⁴⁹ M. JUGIE, *Palamas, Grégoire e Palamite, controversie*, in: A. VACANT – E. MANGENOT – E. AMMAN (cur.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris (Letouzey et Ané) 1932, t. XI.2, pp. 1735 e 1818.

⁵⁰ S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios*, Lyon (pubblicata in proprio) 1933.

⁵¹ I. HAUSER, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927 ; IDEM, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), pp. 328-360 ; IDEM, *À propos de la spiritualité hésychaste : controverses sans contradicteur*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), pp. 260-272 ; IDEM, *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), pp. 424-428 ; IDEM, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), pp. 247-285.

⁵² M. CANDAL, *El Theofanes de Gregorio Palamas*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946), pp. 238-261; IDEM, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, in : *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1946, t. 3, pp. 65-103; IDEM, *Origen*

critico dell'opera di Gregorio Palamas e della tradizione esicasta in generale, producendo anche edizioni di diverse opere bizantine antipalamite del XIV secolo. Questi studiosi realizzarono infatti opere critiche ed edizioni di scritti di Barlaam Calabro, Gregorio Acindino, Niceforo Gregora, Procoro e Demetrio Cidone, Giovanni Ciparissiota, Manuele e Giovanni Caleca, Isacco Argiro e altri intellettuali bizantini antiesicasti.

Come ha notato Norman Russell⁵³, la ricezione di Gregorio Palamas da parte della critica latina all'inizio del XX secolo mostra quanto il teologo esicasta sia stato capace di generare *odium theologicum* a secoli di distanza dalla controversia barlaamita.

Nell'interpretazione che si afferma infatti in questo *milieu* che potremmo definire neo-scolastico della storiografia palamita⁵⁴ Gregorio Palamas è sospettato di stravolgere e abusare del dogma dell'assoluta semplicità divina mediante antropomorfismi attribuiti a Dio⁵⁵, e la stessa differenza tra οὐσία ed ἐνέργεια è percepita come un'innovazione che produce una “*théologie nouvelle*” estranea ai Padri della Chiesa, una sorta di pseudo-misticismo la cui causa Jugie attribuì alla rottura degli ultimi legami dell'oriente bizantino con la Chiesa di Roma⁵⁶. La differenza introdotta in Dio da Gregorio Palamas risultò inaccettabile e finanche eretica⁵⁷ agli occhi di Jugie, almeno quanto la stessa dottrina ed esperienza esicasta della visione della luce increata. Anche nel caso di questa scuola della critica palamita, si può vedere come lo studio del teologo esicasta sia stato subordinato a esigenze ideologiche che, nel caso specifico, appartengono alla teologia neoscolastica dell'epoca. Tutte le tesi di Gregorio Palamas furono infatti

ideologico del palamismo en un document de David Disipato, in: *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949), pp. 85-125; IDEM, *Fuentes Palamíticas, Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Niceforo Gregoras*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), pp. 303-357; IDEM, *La Confesion de fe antipalamitica de Gregorio Acindeno*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), pp. 212-264; IDEM, *La Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamitico*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), pp. 127-164; IDEM, *Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamitico*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962), pp. 127-164.

⁵³ N. RUSSELL, *The Reception of Palamas in the West Today*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 7-21.

⁵⁴ Cf. S. YIAGAZOGLU, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμῆς καὶ ἡ νεώτερη δυτικὴ θεολογία*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 25-53, in particolare: pp. 28ss.

⁵⁵ M. JUGIE, *Palamas, Grégoire*, cit., pp. 1763, 1796.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 1777, 1817.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1764.

analizzate attraverso la lente di questa prospettiva ermeneutica⁵⁸. L'impiego ideologico e apologetico del teologo esicasta si spinse in Jugie sino a fare di Gregorio Palamas un sostenitore del dogma dell'Immacolata Concezione⁵⁹. Nello studio *Le schisme byzantin*, Martin Jugie confermò le tesi già sostenute in precedenza su Gregorio Palamas e, portando gli esempi dei teologi russi Makarij Bulgakov e Sil'vestr Malevanskij, sostenne la fine del palamismo nella Chiesa ortodossa, scrivendo: «Le palamisme comme dogme de l'Église gréco-russe est donc bien mort»⁶⁰. Si potrebbe concludere che mai necrologio fu più prematuro: dopo le prime opere su Gregorio Palamas in russo e in romeno alla fine degli anni Trenta del Novecento, la pubblicazione dell'opera di Vladimir Losskij *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, tre anni dopo il saggio di Jugie, inaugurò infatti la diffusione a livello internazionale degli studi palamiti e la riappropriazione confessionale di Gregorio Palamas da parte della Chiesa ortodossa. Si può pensare che fra le intenzioni dell'opera di Losskij vi fosse indubbiamente la volontà di rispondere a Jugie e ai neoscolastici e non è un caso che, nel capitolo dedicato a Gregorio Palamas, Losskij facesse riferimento in modo molto critico all'opera di Guichardan⁶¹ e inserisse un rimando alla voce del *Dictionnaire de Théologie Catholique* dedicata a Gregorio Palamas da Martin Jugie⁶². Losskij mise inoltre in evidenza le fonti patristiche della teologia del teologo esicasta, contrariamente all'opinione di Jugie secondo cui quella palamita sarebbe una “*théologie nouvelle*” senza rapporti con la patristica greca. Dopo Losskij, anche Meyendorff dedicò alcune pagine di risposta a Martin Jugie nell'opera *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, difendendo l'autenticità del *Tomos* del 1341, contro l'affermazione di Jugie secondo cui la versione giunta fino a noi non sarebbe fedele ai dibattiti dell'epoca⁶³, e produsse una confutazione della tesi di Jugie secondo cui il patriarca Filoteo Kokkinos promosse un “palamismo mitigato”⁶⁴.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 1764ss.

⁵⁹ M. JUGIE, *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, in : *Révue Augustinienne* XVII (1910), pp. 145-161.

⁶⁰ M. JUGIE, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris (Lethielleux) 1941, p. 382.

⁶¹ *Ibidem*, p. 76.

⁶² *Ibidem*, p. 77.

⁶³ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, cit., pp. 81-82.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 310.

L'apprezzamento delle correzioni di Jean Meyendorff e una dura critica all'opera di Martin Jugie e dei neoscolastici fu avanzata da parte di un teologo latino agli inizi degli anni Sessanta del Novecento: Louis Bouyer. Il suo parere su Gregorio Palamas fu agli antipodi di quello di Jugie, scrisse infatti a proposito dell'opera di Meyendorff: «Fr. John Meyendorff's work at last enables us to see the true origins of the Palamite controversy, and to appreciate objectively the merits of this man who was the last great spiritual writer of Medieval Athos, and certainly its most powerful theologian»⁶⁵. La critica di Bouyer notò che Jugie contribuiva ad alimentare il falso mito di una contrapposizione fra un certo misticismo in odore di eresia in oriente e il tomismo occidentale, nonché la falsa interpretazione dell'opera di Barlaam Calabro come quella di un difensore della teologia tomista. Si legge infatti:

The first modern scholar in the West who applied himself to the study of these disputes, Fr. Martin Jugie, A.A., contributed not a little to obscure their exact import by supposing that Barlaam was in fact an intrepid defender, in the East, of Aristotelian and Thomistic thought. The most obvious result of the simplification was not only to make Gregory Palamas appear, quite gratuitously, a heretic in the eyes of modern Catholics, but also to give the Eastern Christians the most fantastic misconceptions of what authentic Thomism is.⁶⁶

Queste righe di Bouyer risultano importanti nella storiografia palamita nella misura in cui contribuiscono a far cadere le false mitologie⁶⁷.

⁶⁵ L. BOUYER, *Byzantine Spirituality*, in: J. LECLERCQ – F. VANDENBROUCHE – L. BOUYER (cur.), *A History of Christian Spirituality*, London (Seabury) 1968 (prima edizione: Paris 1961), vol. II, pp. 545-590, in particolare: p. 585.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 585.

⁶⁷ Pensiamo sia il caso di ricordare un dato storico utile per una migliore comprensione del passo che abbiamo riportato. Louis Boyer apparteneva alla cosiddetta “nouvelle théologie”, una scuola di pensiero nata in Francia negli anni Trenta del Novecento in polemica con il neo-tomismo, in qualche modo imposto da Roma come dottrina di riferimento già dalla fine del XIX secolo. Cf. H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Theology*, Oxford (O.U.P.) 2009, p. 8.

Le parole di Bouyer non bastarono però a placare l'*odium theologicum* di una parte degli studiosi di provenienza latina nei confronti di Gregorio Palamas. Un ulteriore contributo da parte latina si ebbe nel 1974 con la pubblicazione di un numero speciale della rivista parigina dei domenicani di Saint-Jacques *Istina*, interamente dedicato al teologo esicasta⁶⁸. L'editoriale⁶⁹ entrava in polemica con l'interpretazione di Gregorio Palamas di Jean Meyendorff, ritornando alle posizioni di Martin Jugie sull'estraneità della teologia di Gregorio Palamas ai Padri greci e negando ogni possibilità di una reale distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια in Dio. Nell'editoriale della rivista fu inoltre ribadita l'alterità inconciliabile fra palamismo e tomismo, costruendo una linea interpretativa sostenuta da quattro saggi rispettivamente di Jean-Philippe Houdret⁷⁰, Jean-Miguel Garrigues⁷¹, Juan Nadal⁷² e Marie-Joseph Le Guillou⁷³. Il numero di *Istina* suscitò all'epoca la reazione di diversi studiosi del pensiero palamita, condizionando il dibattito negli anni a seguire⁷⁴.

Le letture di Martin Jugie e di Jean Meyendorff sono diventate dunque nel corso del XX secolo i due principali modelli interpretativi antinomici per approcciare il pensiero di Gregorio Palamas. Per citare ancora alcuni esempi, nel 1977 Gerhard Podskalsky nel suo saggio *Theologie und Philosophie in Byzanz*⁷⁵ rilanciò le tesi

⁶⁸ *Istina* 19 (1974).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁷⁰ J.-P. HOUDRET, *Palamas et les Cappadociens*, in : *Ibidem*, pp. 260-271.

⁷¹ J.-M. GARRIGUES, *L'énergie divine et la grace chez Maxime le Confesseur*, in : *Ibidem*, pp. 272-296

⁷² J. NADAL, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, in : *Ibidem*, pp. 297-328.

⁷³ M.-J. LE GUILLOU, *Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation*, in : *Ibidem*, pp. 329-338.

⁷⁴ Ricordiamo a questo proposito due articoli, rispettivamente di Georges Barrois e Christos Yannaras, apparsi l'anno seguente sulla rivista *St. Vladimir's Theological Quarterly*: cf. G. BARROIS, *Palamism Revisited*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), pp. 211-231; C. YANNARAS, *The Distinction between Essence and Energies and its importance for Theology*, in: *Ibidem*, pp. 232-245.

⁷⁵ G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die Theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte, seine systematischen Grundlagen und seine Historische Entwicklung*, Munich (Bech) 1977.

di Jugie, in polemica con quelle di Meyendorff, e nel 1980 Dorothea Wendebourg, nel suo lavoro *Geist oder Energie*⁷⁶, si è inserì nella stessa linea interpretativa, sottolineando maggiormente l'estraneità del pensiero di Gregorio Palamas alla teologia dei Padri della Chiesa.

Un interessante quanto suggestivo tentativo di intessere un dialogo tra il pensiero di Gregorio Palamas e quello di Tommaso d'Aquino fu proposto da Bruce Marshall in un articolo del 1995 intitolato: *Action and Person: Do Palamas and Aquinas Agree about the Spirit?*⁷⁷ Marshall sostenne che il teologo esicasta e l'Aquinate hanno posizioni tali non solo da rendere compatibili le loro rispettive speculazioni, ma anche da rendere possibile la dimostrazione di un'equivalenza del loro pensiero in ambito pneumatologico. Marshall tentò inoltre la via di un accordo fra Gregorio Palamas e Tommaso d'Aquino dal punto di vista della distinzione οὐσία/ἐνέργεια, nonostante ravvide nei due pensatori una differenza per quanto concerne il concetto di partecipazione.

Sulla stessa linea del saggio di Bruce Marshall si è posto il lavoro di Anna Williams, *The Ground of Union*⁷⁸, in cui l'argomentazione già avanzata da Marshall è stata applicata al tema specifico delle deificazione nella teologia dell'occidente latino e in quella dell'oriente bizantino.

La linea interpretativa di Jugie è in parte viva nella letteratura scientifica ancora oggi, come ha dimostrato nel 2006 il caso del capitolo di Dirk Krausmüller dedicato all'esicismo in un'opera autorevole come la *Cambridge History of*

Nello stesso anno, un numero speciale della rivista *Eastern Church Review* ha pubblicato tre articoli sulla teologia di Gregorio Palamas scritti rispettivamente da studiosi di provenienza ortodossa, anglicana e romano-cattolica: Kallistos Ware, Rowan Williams e Iltyd Trethowan. Cf. *Eastern Church Review* 9 (1977).

⁷⁶ D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Munich (Kaiser Verlag) 1980.

⁷⁷ B. MARSHALL, *Action and Person: Do Palamas and Aquinas Agree about the Spirit?*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39 (1995), pp. 379-408.

⁷⁸ A. N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford (Oxford University Press) 1999.

*Eastern Christianity*⁷⁹. Il breve saggio ha sostenuto infatti un giudizio ostile a Gregorio Palamas almeno quanto quello dei neotomisti del secolo scorso. In accordo con la critica che nel Novecento ha considerato il pensiero palamita come alieno dalla patristica, Krausmüller ha argomentato sull'estraneità del pensiero di Gregorio Palamas a Massimo il Confessore. Egli ha inoltre sostenuto l'indifferenza del teologo esicasta ai pericoli che possono presentarsi nell'esperienza mistica, la presunta eliminazione da parte di Gregorio Palamas della discrezione ai vari livelli della vita spirituale, la sua estraneità al pensiero analitico in favore di un vago misticismo nonché la sua incoerenza filosofica accompagnata da un senso di spietatezza.

1.3 Nuove prospettive storiografiche

La novità che si può riscontrare negli studi palamiti, a partire dal volgere del secolo scorso, è l'apertura di spazi di ricerca, localizzabili soprattutto nelle istituzioni universitarie, scevre dai condizionamenti ideologici e confessionali che, nel bene e nel male, hanno influenzato lo studio del pensiero di Gregorio Palamas nel corso del XX secolo. L'apertura di questi spazi di ricerca sull'opera del teologo esicasta arriva con circa mezzo secolo di ritardo rispetto al resto degli studi sulla teologia cristiana ellenofona, a partire dalla rinascita degli studi patristici fino all'interesse per uno studio scientifico del pensiero di altri personaggi della filosofia e della teologia bizantine. Questo non significa che si sia esaurito del tutto il condizionamento esercitato da alcune interpretazioni ideologiche del secolo scorso, ma che sono piuttosto incominciati per la prima volta studi liberi da tali condizionamenti, così come vi sono stati tentativi di bilancio e di presa di distanza da alcune prospettive storiografiche del passato. Ad ogni modo, si noti che ad oggi manca ancora lo strumento-base per lo studio scientifico del pensiero di Gregorio Palamas: un'edizione critica del *corpus* delle sue opere. I volumi realizzati da Panagiotis Christou hanno avuto il grande merito di offrire il testo originale delle opere di Gregorio Palamas, ad un livello di analisi comparata delle fonti manoscritte, ma restano tuttavia limitati dal fatto di non

⁷⁹ D. KRAUSMÜLLER, *The Rise of Hesychasm*, in: M. ANGOLD (cur.), *The Cambridge History of Eastern Christianity*, Cambridge (Cambridge University Press) 2006, pp. 121-126.

presentare un'edizione critica con un apparato conseguente e una collazione della totalità dei manoscritti.

Non è nella natura di questo studio offrire una *summa* completa sulla bibliografia recente dedicata a Gregorio Palamas, che verrà discussa anche nel corso del nostro lavoro in relazione alle singole tematiche. Si indicheranno quindi in queste pagine soltanto alcune tendenze che disegnano nuove prospettive di ricerca, per delineare il posto della mia ricerca nel vasto panorama della produzione critica dedicata a Gregorio Palamas.

In primo luogo si può notare l'apertura di un nuovo spazio di ricerca per quanto concerne il rapporto del teologo esicasta con la tradizione filosofica. Si è detto infatti che la storiografia orientale ha quasi sempre tralasciato questo aspetto del pensiero di Gregorio Palamas, sia perché non risponde all'interesse strettamente confessionale della definizione della dottrina dogmatica, sia per il timore di abbassare un venerato teologo della Chiesa al livello della speculazione filosofica, quasi per un complesso atavico da *somnium Hieronymi*. Allo stesso tempo, la critica occidentale è stata, nella maggior parte dei casi, troppo interessata ad assimilare o rigettare il pensiero di Gregorio Palamas per occuparsi di questioni che esulassero dall'interesse strettamente dottrinale e teologico.

Un primo caso da segnalare in questo senso è costituito dal capitolo dedicato a Gregorio Palamas e Tommaso d'Aquino da parte di David Bradshaw nel suo *Aristotle East and West*⁸⁰, pubblicato nel 2007. Bradshaw ha continuato sulla linea già inaugurata nel Novecento di uno studio comparato dei due teologi d'oriente e d'occidente, specificando però come l'intenzione della sua analisi non fosse di arrivare a rintracciare un'equivalenza dei pensieri dei due teologi, quanto piuttosto di evidenziare le differenze delle loro speculazioni, dovute anche ai diversi ambienti in cui furono concepite.

Il profilo di Gregorio Palamas è stato inserito da Brandshaw all'interno del peculiare carattere "tradizionalista" e patristico della teologia bizantina, diversamente dal grande livello di ricerca e sperimentazione speculativa che

⁸⁰ D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge (Cambridge University Press) 2007.

contraddistinse gli esponenti della Scolastica, compreso Tommaso d'Aquino. Così ha scritto infatti Bradshaw:

[...] the eastern tradition never produced a theologian of the stature of Augustine or Aquinas. "Stature" is measured by breadth of thought, originality, and influence, and these were not qualities that the Byzantines valued. They valued fidelity to the existing tradition. What one finds in the East is not a series of towering geniuses, but a kind of symphonic movement, in which the role of a great thinker is to pull together and integrate what others before him had said in a more piecemeal way.⁸¹

A nostro avviso la prospettiva adottata da David Bradshaw risulta interessante perché prende in carico la differenza culturale che sussiste fra l'ambiente bizantino e quello latino fra XIII e XIV secolo, mantenendo così uno sguardo differenziato sulle peculiarità filosofiche e teologiche. Il rischio di questa posizione, se viene assunta in maniera assolutizzata, è però quello di cadere nel luogo comune secondo cui i teologi bizantini non facevano che reiterare le posizioni dei Padri greci, quindi di negare l'apporto originale di Gregorio Palamas.

Bradshaw ha preso in considerazione anche il rapporto fra Palamas e Agostino, che è forse una delle novità più significative del panorama attuale degli studi palamiti⁸². Il capitolo di Bradshaw su Palamas e l'Aquinate ha posto al centro della questione proprio il destino di Agostino e dell'agostinismo, non superando però l'*impasse* del presunto anti-agostinismo di Palamas e non recependo le

⁸¹ *Ibidem*, p. 221.

⁸² Proprio lo studio della presenza agostiniana nell'opera di Gregorio Palamas, soprattutto per quanto concerne la teologia trinitaria, ha infatti permesso di uscire dalle letture ideologiche del Novecento. Questo nuovo campo di ricerca ha sfatato il mito largamente diffuso nel neopalamismo di un Gregorio Palamas anti-occidentale e anti-agostiniano, così come quello di un Gregorio Palamas alieno dalla teologia latina, innovatore e in odore di eresia come vorrebbe la *vulgata* inaugurata da Martin Jugie. Ioannis Romanidis ha molto insistito sul presunto anti-agostinismo di Gregorio Palamas: cf. I. ROMANIDIS, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, cit. Su Palamas e Agostino si veda anche: 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., 3-8 August 1986*, New Rochelle (N.Y.) (A. D. Caratzas) 1986, p. 674.

ultime ricerche in merito⁸³. Bradshaw ha preso in considerazione l'influenza di Agostino su Barlaam Calabro per quanto concerne la posizione agostiniana circa la natura creata delle teofanie veterotestamentarie e l'ha contrapposta alla visione palamita della natura increata delle teofanie, rimanendo così nella riduzione schematica dell'opposizione fra agostinismo e anti-agostinismo nella controversia esicasta. Bradshaw ha dunque riproposto il presunto anti-agostinismo di Gregorio Palamas, sulla linea già indicata da Ioannis Romanidis⁸⁴ e Christos Yannaras⁸⁵, e polarizzando l'agostinismo in Barlaam Calabro per quanto concerne la controversia esicasta. Un ulteriore limite che possiamo ravvisare nella lettura di Gregorio Palamas da parte di Bradshaw consiste nella riproposizione di un vecchio quanto superato schema consolidato negli studi palamiti del Novecento che consiste nel considerare il pensiero del teologo esicasta una grande sintesi patristico-bizantina priva di originalità propria, volta a riaffermare la tradizione teologica contro innovazioni di matrice agostiniana⁸⁶.

Sul rapporto fra Gregorio Palamas e Agostino si è soffermato in maniera più estesa Marcus Plested nel saggio del 2012 intitolato *Orthodox Readings of Aquinas*⁸⁷, uno studio decisivo per il congedo di molti luoghi comuni su Gregorio Palamas sedimentatisi nel corso del XX secolo. Plested è partito dal rapporto fra Palamas e Agostino di Ippona, ricordando⁸⁸ che, prima degli studi recenti sulla presenza del *De Trinitate* di Agostino nei *Capita CL* di Gregorio Palamas, il primo a notare una concordanza fra la triadologia palamita e quella agostiniana è stato Martin Jugie nell'articolo dedicato al teologo esicasta nel *Dictionnaire de*

⁸³ Ci riferiamo in particolare a: R. FLOGAUS, *Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins De Trinitate durch Gregorios Palamas*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), pp. 275-297; J. DEMETRACOPOULOS, *Αγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Athina (Parousia) 1997. Cf. DAVID BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, cit., pp. 222ss.

⁸⁴ Cf. I. ROMANIDIS, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, cit.

⁸⁵ Cf. C. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, in: *Eastern Church Review* 3 (1971), pp. 286-300; IDEM, *Ὄρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, in: Athina (Demos) 1992.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 234ss.

⁸⁷ M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, cit..

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 29-30.

*Théologie Catholique*⁸⁹, senza che però l'osservazione fosse sostanziata da uno studio *ad hoc*, né da ulteriori sviluppi. L'analisi di Plested si è soffermata sull'analisi e la confutazione del luogo comune che descrive Gregorio Palamas come un personalista contrapposto a un Agostino essenzialista, affrontando alcuni casi della letteratura critica e arrivando a sviluppare ulteriori osservazioni sui punti di incontro fra i due teologi e in particolare sulla sofiologia e il tema della sapienza divina⁹⁰.

Lo studio di Marcus Plested ha proceduto inoltre alla confutazione di un ulteriore luogo comune: la presunta assenza di una precisa metodologia e logica nelle opere del teologo esicasta. Si tratta di un luogo comune che si è formato lungo tutto il Novecento soprattutto nella critica occidentale, da Martin Jugie alla recente *Cambridge History of Eastern Christianity*, passando per Gerhard Podskalsky, e che ha trovato sostegno anche nelle opere di quella critica di parte orientale che ha sostenuto, con un'intenzione opposta a quella della critica occidentale, la falsa polarizzazione di una teologia mistica in oriente contro una razionalistica in occidente. Lo studio di Plested ha mostrato l'inconsistenza di tali affermazioni, mediante una ricognizione del metodo filosofico e teologico della patristica greca e della teologia bizantina, collocando il pensiero di Gregorio Palamas nel contesto patristico delle sue fonti e mostrando la centralità della ricezione di Aristotele per la speculazione filosofica e teologica bizantina, soprattutto sul piano logico⁹¹. Plested ha dunque ribaltato il luogo comune sull'irrazionalismo e il misticismo di Gregorio Palamas, mostrando che il teologo esicasta afferma la possibilità dell'argomentazione teologica in termini di logica aristotelica, contro lo scetticismo e il probabilismo teologico di Barlaam Calabro⁹². Così scrive Plested:

Palamas is heir to this long tradition of Byzantine scholasticism as much as he is heir to the earlier patristic tradition and to the whole mystical, apophatic, and monastic edifice of the Christian East. Praised for his mastery of Aristotle in his youth and instructed in logic by none other than Theodore Metochites, Palamas went on to draw on that philosophical expertise in his dispute with Barlaam of Calabria, the first in a series of able critics of certain of the beliefs and practices of the Hesychast monks of Mount Athos. The dispute began not over techniques of prayer or the vision

⁸⁹ M. JUGIE, *Palamas, Grégoire*, cit., p. 1766.

⁹⁰ M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, cit., pp. 40 ss.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 51 ss.

⁹² Cf. GIULIO D'ONOFRIO, *Fra Oriente e Occidente: Barlaam il Calabro e il probabilismo teologico*, in: IDEM, *Storia del pensiero medievale*, Roma (Città Nuova) 2011, pp.656-662.

of divine light but over the correct application of Aristotle. Taking exception to the Calabrian's theological agnosticism (expressed in an anti-Latin context), Palamas asserted in unmistakably Aristotelian terms the propriety of apodictic (demonstrative) argumentation in the theological realm. [...] In fact, it is Gregory's opponents who exhibit the anti-logical theological mentality all too commonly associated with him and his supporters. Barlaam, although no mean student of logic himself, was deeply sceptical about the possibility of any rational argumentation in relation to the divine and scornful of the Latin dependence on syllogisms.⁹³

Un ulteriore recente tentativo di fare un bilancio della critica neo-palamita del Novecento, per superarne dicotomie e luoghi comuni che ad oggi appaiono datati, è stato approntato da Tikhon Alexander Pino nel saggio *Beyond Neo-Palamism*⁹⁴. Si tratta di un contributo che, nonostante la brevità, ha messo a fuoco i punti critici della ricezione neo-palamita del teologo esicasta soprattutto in rapporto ai testi di Jean Meyendorff. L'argomentazione di Pino è partita dal riconoscere il lavoro pionieristico compiuto dai teologi ortodossi del secolo scorso, pur rilevando allo stesso tempo un'esigenza di rinnovamento che possa portare gli studi su Gregorio Palamas a emanciparsi da schemi interpretativi datati che sono stati smentiti da ricerche più approfondite. I temi sui quali Pino si è soffermato sono stati: l'interpretazione della controversia esicasta come un confronto tra il tradizionalismo religioso bizantino e un umanesimo proto-rinascimentale di cui Barlaam Calabro sarebbe il rappresentante⁹⁵; l'opinione circa l'educazione scolastica ricevuta in seno al mondo latino da Barlaam prima di giungere a Costantinopoli; nonché l'assimilazione di Barlaam al nominalismo di Guglielmo di Ockham. Pino si è soffermato inoltre sulla vecchia dicotomia tradizione/innovazione attraverso la quale sono stati spesso interpretati sia il pensiero di Gregorio Palamas che il complesso della controversia esicasta, criticando l'interpretazione di Gregorio Palamas come un autore che si limita a

⁹³ M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, cit., pp. 53-54.

⁹⁴ T. A. PINO, *Beyond Neo-Palamism. Interpreting the Legacy of St. Gregory Palamas*, cit.

⁹⁵ Questa interpretazione è stata sostenuta da Jean Meyendorff in più sedi; essa è stata anche al centro della discussione del XII Convegno di Studi Bizantini tenutosi a Belgrado nel 1963, coinvolgendo Jean Meyendorff, Hans Georg Beck e Giuseppe Schirò. Si vedano i rispettivi interventi: J. MEYENDORFF, *I rapport complémentaire*, in: COMITÉ YOUGOSLAVE DES ÉTUDES BYZANTINES, *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines*, Beograd (Association Internationale des Études byzantines) 1963, 3 voll., vol. III, pp. 39-40; H. G. BECK, *Humanismus*

presentare una mera sintesi della tradizione patristica senza alcun apporto personale, schema interpretativo che abbiamo visto presente ancora oggi negli studi palamiti.

Un altro lavoro che pensiamo abbia avuto il merito di allargare lo spazio di ricerca sul pensiero di Gregorio Palamas è stata l'opera di Stavros Yagazoglou *Κοινωνία θεώσεως*⁹⁶ del 2001. L'interesse dello studio di Yagazoglou per il presente lavoro consiste soprattutto nel fatto che lo studioso greco ha approfondito la questione del carattere enipostatico dell'ἐνέργεια, dedicando al tema una trattazione *ad hoc*⁹⁷. Yagazoglou ha sostenuto infatti che nel pensiero triadologico di Gregorio Palamas l'essenza è sempre personale, quindi l'omoessenzialità delle persone divine è sempre trisipostatica⁹⁸. A partire da un'affermazione di Gregorio Palamas nella prima *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, secondo cui ciò che non ha ἐνέργεια non ha esistenza⁹⁹, Yagazoglou ha sottolineato lo stretto legame che nel pensiero del teologo esicasta intercorre fra i concetti di οὐσία, ἐνέργεια e ὑπαρξις. A partire da questi legami concettuali lo studioso greco ha argomentato sul fatto che nel pensiero di Gregorio Palamas l'ἐνέργεια non è mai intesa in maniera astratta e separata dalle persone divine, ma ha sempre un carattere enipostatico nella misura in cui è agita in maniera sinergica dalle ipostasi trintarie. Yagazoglou ha avanzato anche una critica nei confronti di quello che ha definito il pensiero "palamita" del Novecento, il quale è sembrato in alcuni casi concepire l'ἐνέργεια come un'espressione impersonale dell'essenza divina iperontologica che si esplica nel piano della creazione e della storia. Nei teologi neopalamiti, ha sostenuto Yagazoglou, l'ἐνέργεια sembra dispiegarsi in maniera panteistica, oscurando il ruolo soteriologico ed economico delle persone divine¹⁰⁰.

und Palamismus, in: *Ibidem*, vol. III, pp. 63-82; G. SCHIRÒ, *I rapport complémentaire*, in: *Ibidem*, vol. III, pp. 35-38.

⁹⁶ S. YAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 155 ss.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁹⁹ L'affermazione di Gregorio Palamas è: «Τὸ δὲ ἀνεργητὸν καὶ ἀνύπαρκτον», in: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 1, 15, in: Perr. II, p. 24.

¹⁰⁰ S. YAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., pp. 161-162.

1.4 Conclusione: il posto del presente lavoro nella ricezione critica di Gregorio Palamas

Il presente lavoro vuole offrire un contributo allo studio di Gregorio Palamas in linea con le recenti tendenze della ricerca, focalizzandosi in maniera privilegiata sullo studio dei testi di Gregorio Palamas, pur tenendo in considerazione la letteratura critica prodotta sino a oggi.

Il tema centrale, vale a dire il concetto di ipostasi nell'ontologia del teologo esicasta, si inserisce nel dibattito sul personalismo di Gregorio Palamas. Si è offerta una ricostruzione della presenza di questo tema nella critica palamita fin dalla prima metà del XX secolo e sul fatto che, sebbene abbia costituito un tratto caratterizzante degli studi palamiti, in realtà non è mai stato l'oggetto di una trattazione approfondita. Al di fuori di alcuni contributi indicati, la critica palamita non ha infatti mai prodotto uno studio esteso sui concetti di ipostasi e persona nel pensiero di Gregorio Palamas, nonostante ci siano stati diversi contributi volti a individuare questi concetti nell'opera del teologo esicasta. Lo studio del personalismo nel pensiero di Gregorio Palamas si è inoltre sempre focalizzato sulla teologia trinitaria, non arrivando mai a trattare i concetti di ipostasi e persona nella loro valenza ontologica, né riuscendo mai a travalicare i confini della triadologia. Per questa ragione la mia ricerca vuole offrire un contributo mediante lo studio dell'ontologia di Gregorio Palamas, dei suoi concetti e delle sue strutture teoretiche, individuando il ruolo che spetta ai concetti di ipostasi e persona.

Penso che l'attitudine mostrata dagli studi palamiti del XX secolo a concentrarsi in maniera pressoché esclusiva sulla distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια abbia oscurato altri aspetti del pensiero di Gregorio Palamas e ne abbia fornito una lettura distorta nella misura in cui si è dato l'impressione che dal punto di vista economico e soteriologico il teologo esicasta abbia collocato l'ἐνέργεια divina in primo piano, concependola in maniera impersonale e panteistica. È proprio al tentativo di uscire da questa lettura parziale e defocalizzata del pensiero di Gregorio Palamas, divenuta ormai una *vulgata* dilagante dopo un secolo di letteratura critica quasi unidimensionale, che il presente studio vuole offrire un contributo nell'evidenziare altre tematiche dell'opera palamita, non meno importanti della distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια. Pensiamo che fra queste tematiche poco studiate vi sia in primo luogo l'istanza filosofica dell'ipostaticità.

Nel corso di questo lavoro si avrà modo di analizzare come la stessa concezione dell'ἐνέργεια divina di Gregorio Palamas alla luce di una prospettiva ipostatica, d'accordo con una concezione ontologica realista e immanentista per cui l'universale (τὸ οὐσίον) è sempre inteso come enipostatizzato. Uno degli obiettivi del presente lavoro è infatti di mostrare che il concetto di ipostasi ha un ruolo di primo piano nel pensiero ontologico di Gregorio Palamas e che anzi lo stesso concetto di ἐνέργεια non può essere compreso al di fuori di una prospettiva ipostatica.

La specificità di questa ricerca è quella di offrire un approccio storico-filosofico al pensiero del teologo esicasta e per questa ragione il suo interesse è volto soprattutto alle strutture filosofiche della teologia palamita, bizantina e patristica e meno alle questioni di ordine dottrinale e dogmatico. Per fare solo un esempio, non è nelle intenzioni di questa ricerca dedicare un ampio spazio al merito dogmatico delle questioni trinitarie e teologiche in generale, ma affronterò le definizioni del dogma e le questioni più strettamente teologiche dal punto di vista delle strutture di pensiero e dei rapporti con la tradizione filosofica.

Sarà approfondito lo studio dei rapporti che intercorrono fra la riflessione di Gregorio Palamas e il pensiero di Aristotele, nonché l'aristotelismo tardo-antico, in accordo con quella parte della critica recente che ha proposto uno studio dei rapporti che intercorrono fra il pensiero di Gregorio Palamas e la logica aristotelica e ha parlato, a proposito del teologo esicasta e dell'aristotelismo a Bisanzio, di una vera e propria "scolastica bizantina"¹⁰¹.

Infine, è intenzione di questo lavoro soffermarsi sullo studio dei rapporti che intercorrono fra il pensiero di Gregorio Palamas e i Padri greci. Il confronto con le fonti patristiche del teologo esicasta non è eludibile nella misura in cui esse costituiscono la tradizione di pensiero a cui il egli si richiama in maniera più che esplicita. In maniera diversa rispetto a quanti sostengono che l'opera di Gregorio Palamas può essere interpretata come una mera sintesi del pensiero dei Padri greci, il presente studio fa propria un'interpretazione secondo cui il teologo esicasta intrattiene un rapporto dinamico con le fonti patristiche e la sua riflessione, più che una sintesi, costituisce un'interpretazione della teologia

¹⁰¹ Cf. M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, cit., p. 30 ss.

patristica che si intreccia con l'uso della cultura filosofica, principalmente aristotelica.

II

ESSERE E IPOSTASI

L'ONTOLOGIA DI GREGORIO PALAMAS

2. ESSERE E IPOSTASI: L'ONTOLOGIA DI GREGORIO PALAMAS

2.1 GREGORIO PALAMAS: L'ONTOLOGIA E IL CONCETTO DI IPOSTASI

È davvero possibile rinvenire nella dottrina di Gregorio Palamas un'ontologia, vale a dire una riflessione organica e strutturata sull'essere, con una propria terminologia e delle proprie concezioni? Negli studi di carattere filosofico e teologico dedicati al teologo esicasta nel secolo scorso è difficile trovare una risposta affermativa a questa domanda. Gli studi condotti nel corso del Novecento sul pensiero di Gregorio Palamas, oltre all'interesse dogmatico, hanno infatti posto l'accento sul carattere esperienziale della dottrina palamita e così hanno costruito una narrazione in cui il profilo di Gregorio Palamas che ne è risultato è quello di un monaco athonita impegnato a descrivere e difendere l'esperienza monastica di ascesi e illuminazione sua e dei suoi compagni, mediante un lessico teologico che egli avrebbe imparato nello studio dei Padri greci. Senza negare l'aspetto di vera e propria teologia pratica del pensiero di Gregorio Palamas, né la ripresa dei Padri greci che caratterizza la sua opera, l'obiettivo di questa sezione del nostro studio è di sfatare quello che ci sembra un luogo comune storiografico. In altri termini, pensiamo che l'opera di Gregorio Palamas presenti un valore speculativo e filosofico che risiede in primo luogo nell'elaborazione di una articolata riflessione ontologica.

Il riconoscimento di un interesse ontologico nell'opera di Gregorio Palamas ha incontrato esplicite negazioni da parte di diversi interpreti. Nel suo testo sulla triadologia del teologo esicasta, Amfilochije Radovic ha ribadito più volte come non sia legittima un'interpretazione ontologica dell'opera palamita, sostenendo che si tratterebbe di una preoccupazione estranea a Palamas, la cui unica intenzione sarebbe quella di difendere la sua esperienza mistica e le ricadute dottrinali che questa ha sul dogma¹. In linea con la lettura generale che Radovic fornisce, secondo la quale l'aspetto speculativo e filosofico sarebbe assente dalle opere di Gregorio Palamas, la riflessione del teologo esicasta viene da molti ridotta a una sorta di manifesto confessionale, estraneo alla terminologia e alle istanze speculative. Come speriamo di mostrare nelle pagine seguenti, questa

¹ A. RADOVIC, *Le mystère de la Sainte Trinité selon saint Grégoire Palamas*, cit., pp. 152-153.

lettura schematica e stilizzata di Gregorio Palamas è confutata dal testo stesso delle sue opere e dalla sua stessa biografia intellettuale.

Sulla stessa lunghezza d'onda di Radovic, troviamo anche altri testi di studiosi e interpreti del secolo passato che negano la presenza di interessi di carattere ontologico nell'opera del teologo esicasta. È il caso di un classico della storia della filosofia come *Plato Christianus* di Endre von Ivánka che afferma quanto segue: «I palamiti non tenevano che a difendere l'autenticità delle loro esperienze mistiche, e non a trovare una formula ontologica per comprendere l'insorgenza della creazione e dell'essere finito fuori di Dio»². Secondo l'interpretazione di von Ivánka, la distinzione fra essenza (οὐσία) e attività (ἐνέργεια) che caratterizza la dottrina palamita non sarebbe infatti che una formula di derivazione neoplatonica impiegata in maniera strumentale per difendere un'esperienza mistica. Nella dottrina di Gregorio Palamas non sarebbe dunque presente alcuna autentica esigenza speculativa. Il risultato filosofico dell'impiego strumentale della distinzione fra essenza e attività, secondo von Ivánka, sarebbe in Gregorio Palamas una dottrina metafisica incoerente nella misura in cui non rispetterebbe il principio logico della semplicità di Dio (un'accusa alla quale lo stesso Gregorio Palamas aveva ampiamente e più volte risposto nei suoi scritti)³.

Possiamo dunque notare come le posizioni di Radovic e von Ivánka tendono a convergere su questo punto, pur partendo rispettivamente da intenzioni diverse: mentre il primo considera inappropriata l'attribuzione dell'interesse speculativo a un Gregorio Palamas innalzato agli onori dell'altare come teologo centrale della Chiesa e difensore di una confessione di fede; il secondo, partendo dal punto di vista della storiografia occidentale del secolo scorso, considera intrinsecamente problematica e poco convincente l'intenzione stessa di Gregorio Palamas di sostenere la sua difesa dell'esperienza esicasta mediante concetti ontologici.

Georgios Mantzaridis ha espresso una posizione diversa in un articolo del 1972⁴, sostenendo piuttosto che in Gregorio Palamas il discorso ontologico non conta nell'ambito della relazione che si instaura fra Dio e l'essere umano, che egli

² E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1964, p. 393.

³ *Ibidem*, pp. 412-414.

⁴ G. MANTZARIDIS, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς ὡς διδάσκαλος τῆς Ὀρθοδοξίας*, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 629 (1972), p. 223-224.

considera nei termini di una relazione non di tipo ontologico o esistenziale, bensì in quelli di una relazione di natura logica e noetica. Ad ogni modo, nella stessa sede Mantzaridis ha comunque riconosciuto la presenza di un interesse ontologico nella riflessione di Gregorio Palmas.

Un'esplicita interpretazione ontologica della dottrina di Gregorio Palamas è quella che fornisce invece Stavros Yagazoglou⁵, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra Dio e il creato a partire dall'atto di creazione e inoltre per quanto concerne la Trinità come modello ontologico del creato. Yagazoglou prende in considerazione proprio la differenza tra il paradigma ontologico platonico e neoplatonico e quello delineato da Gregorio Palamas a partire dalla confutazione del concetto di *anima mundi* da parte del teologo esicasta⁶.

Come si cercherà di mostrare nelle pagine del presente studio, il concetto di ipostasi che rinveniamo nel pensiero di Gregorio Palamas si colloca nel flusso della tradizione filosofica e teologica e ne raccoglie, in maniera originale, l'eredità. L'uso del termine greco ὑπόστασις nella storia del pensiero filosofico si caratterizza in alcuni casi per un confine sfumato in rapporto ai concetti di οὐσία e φύσις, indicanti rispettivamente la sostanza/essenza e la natura.

Nel *De mundo* dello Pseudo-Aristotele troviamo, ad esempio, il termine impiegato nel senso di sostanza o, meglio, di sostrato materiale di una singolarità, come si può vedere in *De mundo* 4, 19, dunque in un significato che è prossimo al concetto di οὐσία.

Nel pensiero neoplatonico il concetto di ὑπόστασις viene a indicare in senso specifico una "forma di realtà determinata e realmente sussistente". Plotino, come è noto, si serve del termine per indicare i tre principali livelli di realtà che fungono al contempo da principi costitutivi di tutto il reale: l'Uno, l'Intelletto e l'Anima. Come ha notato Andrew Smith, l'uso del concetto di ipostasi in senso più marcatamente ontologico caratterizza soprattutto la riflessione di Porfirio, in cui troviamo il termine ὑπόστασις impiegato in due accezioni principali. In alcuni casi, esso viene a indicare, per riprendere le considerazioni di Smith, semplicemente qualcosa che esiste. In altri casi, invece, esso sembra alludere a una sorta di vera e propria potenzialità performativa che viene espressa in

⁵ S. YAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit..

⁶ *Ibidem*, pp. 42-54.

particolare attraverso l'uso del verbo ὑφίστημι che indica il produrre e il far esistere/sussistere. Secondo Smith, è stato inoltre proprio Porfirio, che attraverso i titoli attribuiti ai trattati di Plotino, a sancire l'uso del termine ὑπόστασις per indicare i tre principi supremi, dando un contributo significativo allo sviluppo di questo concetto nell'ambito della riflessione neoplatonica. Per fare due esempi particolarmente significativi, Porfirio utilizzò il termine ὑπόστασις nei titoli che applicò a due trattati plotiniani, basandosi sull'uso di tale concetto nei due testi: V, 1 intitolato: “περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων” e V, 3 intitolato “περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων”. Nel frammento XVI della sua *Historia philosophiae* il termine ὑπόστασις è ancora una volta impiegato da Porfirio per indicare le tre ipostasi supreme. Leggiamo infatti: « ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν »⁷. Nonostante il testo porfiriano venga riportato da Cirillo di Alessandria, possiamo comunque pensare che egli sia comunque rimasto fedele alla terminologia originale. Lo stesso vale anche per il frammento XVIII, sempre da Cirillo di Alessandria, in cui il Noûs è descritto come « αἰώνιος μόνος καὶ ἀχρόνως ὑποστάς » e « ἐν ταυτότητι τῆς ἑαυτοῦ αἰωνίας ὑποστάσεως »⁸. Possiamo inoltre notare che la quarantesima *sententia* porfiriana, riprendendo *Enneades* VI 5.12, 8, sostituisce il termine φύσις usato da Plotino con ὑπόστασις, a riprova di quanto i due termini non siano, nella riflessione neoplatonica, distinti in maniera sempre definita⁹.

Nella tradizione cui facciamo riferimento nel presente lavoro, vale a dire quella della patristica greca e vella sua ricezione da parte di teologi e filosofi bizantini, il termine entrò in maniera significativa a partire dal IV secolo attraverso la riflessione triadologica per indicare le tre persone divine o, in alcuni casi, la stessa natura di Dio. Tale ambivalenza concettuale richiese quindi una chiarificazione, affinché non si cadesse in errori dottrinali proprio nel discorso sulla Trinità divina. Il problema circa il valore concettuale del termine ὑπόστασις fu al centro delle dispute sulla natura del Cristo sorte intorno alla dottrina del presbitero alessandrino Ario e si impose anche nel dibattito conciliare di Alessandria nel

⁷ J. A. NAUCK (cur.), *Porphyrius. Historia Philosophiae (fragmenta)*, Lipsia (Teubner) 1860.

⁸ Ibidem.

⁹ A. SMITH, Ὑπόστασις and ὑπαρξις in *Porphyry*, in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), *Ὑπαρξις e ὑπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca*

362. La questione riguardava soprattutto se il termine indicasse la natura (οὐσία/φύσις) della Trinità o le persone. Il concilio alessandrino non definì il termine in maniera decisiva e il dibattito continuò almeno fino al secondo concilio ecumenico, tenutosi a Costantinopoli nel 381. Nel frattempo possiamo ritenere che fu decisivo per la patristica greca e la definizione dogmatica conciliare l'apporto dei Padri cappadoci al dibattito sui concetti di ipostasi e natura. Gli scritti di Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo furono infatti decisivi per definire la polarizzazione concettuale di base per cui nella tradizione cristiana greca il concetto di ὑπόστασις fu ascritto all'ambito della personosità divina, mentre quelli di οὐσία e φύσις all'essenza e alla natura di Dio. Il dibattito sul valore del concetto di ipostasi nel cristianesimo tardo-antico non riguardò soltanto la triadologia, ma anche la cristologia, dal momento che, ritenendo ὑπόστασις come indicante la natura, si sarebbe dovuto parlare di due ipostasi nel Cristo, mentre se si considerava il termine come equivalente a quelli di πρόσωπον e indicante dunque la persona, si sarebbe dovuto parlare di una sola ipostasi e due nature. Possiamo considerare che il dibattito cristologico in merito raggiunse una prima definizione decisiva con il concilio ecumenico di Calcedonia nel 451, che stabilì nella riflessione cristiana l'equivalenza concettuale dei termini ὑπόστασις e πρόσωπον, ribadendo la linea già propria ai Padri cappadoci.

Uno studio approfondito sugli sviluppi che hanno portato il concetto di ipostasi a passare dal ruolo che aveva nella riflessione neoplatonica a quello assunto nella patristica greca a partire dai Cappadoci esula dal presente studio. Possiamo limitarci a indicare che nelle pagine di questa ricerca si seguirà la tesi, sostenuta, tra gli altri, anche da Claudio Moreschini, circa un'interpretazione cristiana del concetto neoplatonico di ipostasi da parte dei Padri cappadoci, in cui ha un ruolo centrale la riflessione di Plotino, seguito da Porfirio, e la sua gerarchia di Uno-Bene, Intelletto e Anima cosmica¹⁰.

sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 33-36.

¹⁰ Cf. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano (Bompiani) 2013, p. 793.

2.2 ESSENZA E NATURA

2.2a I concetti di essenza e natura nel pensiero patristico greco

Gregorio Palamas sviluppa la sua ontologia soprattutto in contesti di teologia trinitaria e nell'orizzonte del pensiero post-niceno sviluppato soprattutto dai Padri della Cappadocia. L'interesse di Gregorio Palamas per questo ambito della speculazione teologica è legato alle controversie sul *Filioque* che si svilupparono in seno alla Chiesa bizantina nel XIV secolo e nella cui temperie furono redatte le due *Orationes de processione Spiritus sancti*, fra il 1335 e il 1336, a seguito dell'arrivo di una delegazione latina a Costantinopoli per discutere l'unione delle Chiese. Come abbiamo ricordato nell'introduzione, l'imperatore Andronico III Paleologo incaricò il monaco erudito Barlaam, originario di Seminara in Calabria, di redigere uno scritto confessionale sulla posizione bizantina in merito al *Filioque*, destinato alla discussione con i delegati latini. Gregorio Palamas intervenne nel dibattito sostenendo che mediante l'impiego di sillogismi apodittici è possibile dimostrare la correttezza della posizione bizantina sulla processione dello Spirito santo, perché, per quanto incomprendibile, il Dio trinitario si è rivelato mediante le Scritture e la tradizione della Chiesa. I sillogismi apodittici di Gregorio Palamas sono costruiti a partire dalle sentenze patristiche, riportando così al centro del dibattito la teologia post-nicena, come si vede dalle numerose citazioni dei Padri contenute nelle due *Orationes*.

Uno dei riferimenti principali di Gregorio Palamas è la teologia trinitaria elaborata tra il Concilio ecumenico di Nicea del 325 a quello di Costantinopoli del 381. Non è infatti un caso che spesso egli legga la teologia dei suoi avversari polemici come un esempio di neoarianesimo o, in altri casi, di neosabellianesimo. Pensiamo che per comprendere pienamente l'ontologia di Gregorio Palamas si debba far riferimento alle sue fonti patristiche e, in particolare, alle novità speculative introdotte dai Padri cappadoci¹.

¹ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 178-203 e *L'essere ecclesiale*, Bose (Qiqajon) 2007, p. 33; E. S. MAINDOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci. La triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, in: C. MORESCHINI (cur.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Panzano in Chianti (Feeria) 2015, pp. 167 – 178; C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma (Città Nuova) 2008.

In primo luogo, possiamo dire che il valore teoretico dei concetti di οὐσία e φύσις in rapporto a quello di ὑπόστασις nella teologia patristica e bizantina si configura come rivoluzionario e dirompente rispetto alla tradizione filosofica classica e tardo-antica. Nell'orizzonte platonico un concetto di ipostasi o persona come quello che si è affermato nel contesto cristiano è difficilmente pensabile perché ne mancano le premesse ontologiche: ad esempio, se si guarda l'antropologia e la psicologia platoniche dal punto di vista della metempsicosi, l'anima, pur pensata come eterna, si unisce a corpi successivi costituendo ipostasi successive l'una all'altra². Allo stesso modo, nel pensiero aristotelico l'impossibilità filosofica del concetto cristiano di ipostasi o persona è determinata dalle ragioni opposte: anche se l'anima è intesa come legata a un corpo concreto, si può parlare di ipostasi solo fin tanto che sussiste il sinolo di materia e forma, corpo e anima: alla sua dissoluzione, si dissolve anche l'ipostasi.

La speculazione ontologica e logica dei Padri cappadoci nel IV secolo ha dunque configurato una vera e propria rivoluzione filosofica se confrontata con i pensatori classici e tardo-antichi. Pensiamo che tale rivoluzione sia proseguita oltre i Cappadoci soprattutto con autori come lo Pseudo-Dionigi Areopagita, Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno. Lungo i cinque secoli che li hanno uniti, questi pensatori hanno elaborato un vero e proprio paradigma teoretico con delle precise coordinate logiche e ontologiche, che risulterebbero inconsuete, se non inapplicabili, qualora fossero traslate al di fuori della tradizione speculativa cristiana. In particolare, a partire dai Padri cappadoci si verifica una profonda revisione dell'ontologia a partire dal pensiero aristotelico per elaborare il nuovo paradigma servendosi di alcune linee di pensiero inaugurate proprio da Aristotele. In questa sede non prenderemo in considerazione in maniera dettagliata la riflessione di Leonzio di Bisanzio, perché esula dalle fonti dirette di Gregorio Palamas: il monaco del VI secolo non è infatti mai citato dal teologo esicasta.

² Il modello ontologico platonico vede un nuovo corso nella filosofia bizantina con Giorgio Gemisto Pletone almeno a partire dal 1393, anno di fondazione della scuola di Mistrà. Sul pensiero di Giorgio Gemisto Pletone e sul ruolo del platonismo nella storia della filosofia e della teologia bizantine si veda: V. HLADKY, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Farnham – Burlington VT (Ashgate) 2014; N. SINIOSSOGLU, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge (Cambridge University Press) 2011.

Faremo però talvolta alcuni riferimenti a Leonzio lì dove la trattazione lo richiederà in riferimento agli altri Padri della Chiesa, vista la sua importanza nella definizione del paradigma ontologico e logico della teologia greca, come dimostrato anche dal recente volume di Benjamin Gleede³.

I concetti di essenza (οὐσία) e natura (φύσις) si configurano come concetti equivalenti nel lessico ontologico di Gregorio Palamas, sebbene in alcuni casi il teologo esicasta tende a fornire una distinzione sulla base di sfumature concettuali che diversificano i due termini. Il concetto di “οὐσία” denota infatti l’ambito del “τί ἦν εἶναι” aristotelico⁴, ovvero “ciò per cui una cosa è quello che è” in termini generali, configurandosi come una controparte astratta dell’essere concreto. Il termine “φύσις” corrisponde invece all’οὐσία nell’ambito della sua ipostatizzazione, in altri termini il concetto di natura si riferisce all’essenza in quanto ipostatizzata, ma non all’ipostasi, piuttosto alle sue condizioni ontologiche generali⁵. Ad ogni modo, nel nostro studio ci atterremo al termine che di volta in volta gli autori citati utilizzano nel testo originale, così da rendere in maniera fedele l’uso che dei due termini fanno gli autori di riferimento. A partire dalla ripresa del dibattito sul *Filioque* nella metà degli anni Trenta del XIV secolo, le opere di Gregorio Palamas testimoniano di un *ressourcement* verso i Padri cappadoci e la teologia post-nicena in generale, con particolare riferimento ad Atanasio e Cirillo di Alessandria. Le fonti patristiche di Gregorio Palamas non si esauriscono però con la teologia patristica post-nicena; in tutto il *corpus* delle sue opere ricorrono riferimenti e citazioni patristiche (non solo post-nicene) e dei teologi bizantini. Se prendiamo in considerazione la sola patristica, vediamo che è grande il numero di Padri che il teologo esicasta cita, soprattutto per quanto riguarda la patristica greca; quella latina è infatti presente in parte minore, con

³ B. GLEEDE, *The development of the term ἐνπόστατος from Origen to John of Damascus*, Leiden-Boston (Brill) 2012.

⁴ ARISTOTELE, *Metaphysica*. 6, 1025 B 29, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, Milano (Rusconi) 1993.

⁵ Come ha mostrato in maniera dettagliata Ioannis Zizioulas, nel paradigma ontologico elaborato dai Padri greci e adottato da Gregorio Palamas, in cui è di importanza fondamentale la distinzione dei piani ontologici, i concetti di οὐσία e φύσις indicano entrambi il piano ontologico di riferimento di un’ipostasi. Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 208-214.

pochi riferimenti ad Agostino di Ippona⁶ e uno a Gregorio Magno⁷. In questa breve ricognizione prenderemo in esame come fonti della dottrina palamita Atanasio e Cirillo di Alessandria, lo Pseudo-Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno.

2.2b I concetti di essenza e natura secondo i Padri cappadoci

In materia di teologia trinitaria e lessico ontologico, la riflessione dei Padri Cappadoci nel IV secolo ha prodotto esiti che sono ormai riconosciuti come fondamentali e rivoluzionari per lo sviluppo del pensiero cristiano. Nel IV secolo, il profondo ripensamento delle categorie ontologiche da parte della teologia cappadoce avviene nel pieno delle dispute anti-ariane e contribuisce alla definizione della terminologia trinitaria patristica post-nicena che viene accolta nel Concilio ecumenico di Costantinopoli del 381, determinando ulteriori precisazioni e sviluppi dogmatici. Il Sinodo ecumenico di Nicea nel 325 voluto dall'imperatore Costantino, nel tentativo di porre fine alle dispute trinitarie che si erano sviluppate in seno alla Chiesa, aveva stabilito, nel Simbolo della fede, l'uso

⁶ Una ripresa di Agostino, anche secondo studi recenti, sembra essere presente in alcune sezioni dei *Capita CL*, soprattutto in riferimento ai capitoli 126-134, oltre che nell'*Homilia XVI*. Per una bibliografia minima sul dibattito circa la presenza di Agostino nei due testi palamiti menzionati, si veda: R. FLOGAUS, *Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins De Trinitate durch Gregorios Palamas*, cit.; J. DEMETRACOPOULOS, *Αγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, cit.; R. FLOGAUS, *Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of Saint Augustine in the Hesychast Controversy*, in: G. E. DEMACOPOULOS – A. PAPANIKOLAOU, *Orthodox Reading of Augustine*, Crestwood NY (St. Vladimir's Seminary Press) 2008, pp. 63-80; M. TRIZIO, "Un uomo sapiente ed apostolico". *Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De Trinitate*, in: *Quaestio* 6 (2006), pp. 131-189.

⁷ Gregorio Palamas cita brevemente un passo discusso dei *Dialogi* di Gregorio Magno sulla processione dello Spirito santo al capitolo 29 della prima *Oratio apodictica de processione Spiritus sancti*. Si tratta di *Dialogi* II, in: PL 66, 203 B; in: GREGORIO PALAMAS, *Oratio prima apodictica de processione Spiritus sancti* 29, in: Perr. I, p. 74. In PL 77, 145 ss. il Migne sostiene che i bizantini abbiano modificato il contenuto originario del testo di Gregorio Magno. La sua affermazione si basa sulla testimonianza di Giovanni Diacono, il quale, nella *Sancti Gregorii Magni vita*, accusa il Patriarca di Costantinopoli Fozio di aver modificato l'espressione «et Filio» con «et in Filio maneat».

del concetto di «οὐσία» per indicare il Figlio «co-essenziale al Padre» («ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ»), vale a dire «della stessa essenza del Padre» («ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς»). La teologia dei Padri cappadoci si situa nella temperie del dibattito triadologico post-conciliare e nel solco delle definizioni terminologiche e dogmatiche del Concilio.

Nella riflessione triadologica dei Cappadoci si pone la distinzione fondamentale tra οὐσία e ὑπόστασις⁸, due termini che in precedenza erano spesso considerati sinonimi: il concetto di οὐσία si riferisce al fondamento essenziale, unico e inconoscibile, del divino, mentre l'ambito della personità divina, con le peculiarità di ciascuna ipostasi trinitaria, viene concettualizzato mediante il termine ὑπόστασις⁹. In polemica contro le posizioni neoariane di Eunomio di Cizico, la teologia dei Padri cappadoci giunge a considerare la Trinità «un'essenza, tre ipostasi» («μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις»), secondo la definizione conciliare che viene ripresa da Gregorio Nazianzeno¹⁰. Come ha notato Ioannis Zizioulas¹¹, la rivoluzione ontologica della teologia cappadoce introduce la

⁸ Come è stato messo in evidenza da Ernesto Sergio Mainoldi e Ysabel de Andia, la distinzione fra οὐσία e ὑπόστασις elaborata dalla teologia cappadoce ha il merito di aver introdotto *sic et simpliciter* il tema della distinzione in Dio, che avrà un corso foriero di sviluppi decisivi per la teologia patristica. Cf. E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci. La triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, cit., p. 175; Y. DE ANDIA, *La théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, in: E. A. LIVINGSTONE (cur.), *Athanasius and his Opponents, Cappadocian Fathers, Other Greek Writers after Nicaea*, Leuven (Peeters, SP XXXII) 1997, pp. 278-301.

⁹ Questa distinzione nell'ambito della teologia trinitaria resta fondamentale anche nella dottrina di Gregorio Palamas ed è alla base delle successive implicazioni gnoseologiche della distinzione fra essenza (οὐσία) e attività (ἐνέργεια): data l'inaccessibilità dell'essenza di Dio, la sua conoscenza sarà garantita solo dall'attività provvidenziale nel cosmo. L'inaccessibilità dell'essenza divina è uno dei temi fondamentali, dopo i Cappadoci, di tutta la teologia patristica greca e bizantina, e lo stesso Gregorio Palamas cita come fonte sull'argomento Basilio di Cesarea, come si può vedere, per esempio, al capitolo 11 del secondo dialogo fra un ortodosso e un barlaamita, intitolato *Theophanes*. Cf. *Gregorio Palamas, Theophanes*, in: Perr. I, p. 1262.

¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 20 De dogmate et constitutione episcoporum* 5, in: J. MOSSAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, Paris (Cerf, SC) 1980, pp. 66-69.

¹¹ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit.; E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci. La triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, cit., p. 173.

distinzione fra l'ambito dell'essenzialità e quello della personeità, ponendo un'unica essenza partecipata da una molteplicità di ipostasi¹². Un altro punto della rivoluzione filosofica operata dai Padri della Cappadocia riguarda inoltre l'equivalenza, se non proprio l'identificazione¹³, del concetto di ipostasi (ὑπόστασις) con quello di persona (πρόσωπον); o, meglio, lo slittamento semantico e concettuale del termine "ipostasi" verso l'ambito della personeità, conseguente al lavoro filosofico di sottrazione del concetto di ipostasi all'ambito dell'essenza e della natura. I Cappadoci dunque applicano questi ultimi due concetti in maniera generale a una molteplicità, sostenendo che le concrete ipostatizzazioni dell'essenza e della natura non possono essere chiamate nature o essenze.

La novità della distinzione concettuale fra essenza e ipostasi, nell'epoca in cui i Cappadoci la elaborano, è testimoniata da numerosi passi del trattato *Contra Eunomium* e di quello *De Spiritu sancto* di Basilio di Cesarea, in cui egli sembra voler essere cauto nell'impiego del termine "ipostasi" e della distinzione fra

¹² Sull'insorgere di questo paradigma di pensiero a partire dal IV secolo, segnaliamo un'osservazione di carattere storico di Manlio Simonetti: « Alla fine del IV secolo vediamo invece imporsi in argomento trinitario una vera e propria *koiné* teologica. In Oriente essa si sintetizza nella dottrina che afferma una *ousia* e tre ipostasi nella Trinità, una formula di compromesso – come abbiamo rilevato – fra il monarchianismo di tradizione asiatica e il pluralismo (dottrina delle ipostasi) di tradizione alessandrina. [...] Principalmente all'autorità di Atanasio fu dovuta la sopravvivenza di fondamentali istanze monarchiane insistenti sull'unità di Dio, contenute nel credo niceno; di qui esse confluirono nella sintesi dei Cappadoci, temperando in senso più accentuatamente unitario il pluralismo insito nella dottrina delle tre ipostasi, per forza di cosa più attenta a rilevare la distinzione delle persone che non l'unità di Dio. A tale impostazione trinitaria corrisponde in Occidente a quella insistente sulla formula una natura (*substantia*)/ tre *personae*, che, pur attraverso uno sviluppo tutt'altro che parallelo a quello della formula orientale una *ousia*/ tre ipostasi, finì per assumerne con Ilario ed Ambrogio la stessa fondamentale significazione»: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma (Istituto Patristico Augustinianum) 1975, p. 559.

¹³ È quanto sostiene Zizioulas: cf. *Comunione e alterità*, cit., p. 181. Nel luogo citato, Ioannis Zizioulas argomenta sul concetto di rivoluzione ontologica in merito alla teologia dei Padri cappadoci e sostiene che tale rivoluzione sia consistita nella «identificazione dell'idea di persona con quella di hypostasis». Questa elaborazione teorica è avvenuta, secondo Zizioulas, mediante la dissociazione del concetto di ὑπόστασις da quello di οὐσία, con il quale prima dei Cappadoci era pressoché identificato. La dissociazione del concetto di ipostasi dal dominio dell'essenza è andata quindi di pari passo con il suo spostamento nell'ambito del concetto di πρόσωπον, indicante la persona, il volto, le peculiarità singolari.

essenza e ipostasi, forse proprio perché, come ha scritto Claudio Moreschini¹⁴, doveva sembrare insolito nel panorama filosofico dell'epoca. Più avanti nel tempo Basilio di Cesarea riconobbe però la piena legittimità dell'impiego del concetto di ipostasi in teologia, come mostra l'epistola 125 del 373, e arrivò anche a dare una definizione della differenza tra essenza e ipostasi nell'epistola 236 ad Anfilio di Iconio del 375:

L'essenza ha la stessa differenza dall'ipostasi che ha il comune dal particolare, come il vivente in relazione all'uomo determinato. Confessiamo per questo una sola essenza in riferimento alla divinità, così che non si dia in maniera diversa la ragione del suo essere; e un'ipostasi che è di carattere proprio, affinché rimanga inconfuso e preciso il pensiero in riferimento al Padre, al Figlio e allo Spirito santo. [...] Bisogna dunque aggiungere il proprio al comune e così confessare la fede: comune è la divinità, propria è la paternità.¹⁵

Possiamo notare che nel brano di Basilio di Cesarea il concetto di essenza si pone a un livello generale, mentre il concetto di ipostasi si riferisce al carattere proprio e particolare. In un primo momento della sua speculazione trinitaria¹⁶, Basilio di Cesarea impiega il concetto di οὐσία nell'accezione di "essenza individuale", e questo non deve sembrare strano perché, come si è già detto, l'uso pressoché sinonimico dei concetti di οὐσία e ὑπόστασις nella filosofia e nella teologia prima dei Cappadoci è normale e diffuso. È soprattutto nel *Contra Eunomium* che Basilio di Cesarea modifica il suo concetto di οὐσία e lo interpreta come genere, quindi, in termini aristotelici, come sostanza seconda, sulle orme non solo di Apollinario di Laodicea e Atanasio di Alessandria, ma anche seguendo un

¹⁴ Cf. C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci*, cit., p. 251.

¹⁵ «Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ'ἑκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσιν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχηι [...]. Χρὴ οὖν, τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας, οὕτω τὴν πίστιν ὁμολογεῖν· κοινὸν ἢ θεότης, ἴδιον ἢ πατρότης»: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 236: 6, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, Paris (Les Belles Lettres) 1966, pp. 53-54.

¹⁶ Ci riferiamo alle epistole 9 e 361 che, come ha notato Claudio Moreschini, presentano una speculazione triadologica di ispirazione omeusiana: cf. C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci*, cit., p. 244.

orizzonte filosofico che parrebbe appunto di ispirazione aristotelica¹⁷. Nel trattato contro Eunomio di Cizico, Basilio di Cesarea presenta inoltre una differenziazione fra οὐσία e ὑπόστασις che pensiamo possa valere anche per la teologia bizantina: nella Trinità οὐσία è quanto c'è di comune, mentre ὑπόστασις indica le ipostatizzazioni particolari dell'unica essenza, caratterizzate dalle proprietà particolari (τὰ ιδιώματα)¹⁸.

La stessa configurazione dei due concetti viene ripresa anche da Gregorio di Nazianzo, come nell'orazione 21, in cui interpreta in chiave post-nicena la teologia trinitaria di Atanasio di Alessandria¹⁹.

Anche Gregorio di Nissa, nella *Oratio cathechetica magna*, sostiene la distinzione tra le persone (πρόσωπα) in Dio, a fronte dell'unità di natura (φύσις)²⁰. Nel testo

¹⁷ Il concetto di οὐσία nel *Contra Eunomium* sembrerebbe in parte testimoniare contro la tesi di Reinhard Maria Hübner, secondo cui l'epistola 38, attribuita in maniera pseudo-epigrafica a Basilio di Cesarea, potrebbe essere attribuita a Gregorio di Nissa in quanto presenterebbe un concetto di οὐσία prossimo a quello aristotelico di essenza seconda e dunque distante dall'ascendenza stoica della speculazione basiliana. Con Claudio Moreschini, pensiamo che il concetto di οὐσία del *Contra Eunomium* sia la prova del fatto che, sul piano filosofico, la riflessione di Basilio di Cesarea coniuga in alcuni casi fonti aristoteliche e fonti stoiche: cf. R. M. Hübner, *Basilios von Caesarea und des Homoousios*, in: L. R. WICKAM – C. Bammel (ed.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden (Brill) 1993, pp. 70-91; C. Moreschini, *I Padri cappadoci*, cit., p. 248-260.

¹⁸ BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium* II: 4-5, in: B. SESBOÛÉ (cur.), *Basile de Césarée. Contre Eunome*, Paris (Cerf, SC) 1983.

¹⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 21, in: J. MOSSAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, cit., pp. 110-193.

²⁰ GREGORIO DI NISSA, *Oratio cathechetica magna* 1, 1, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris (Cerf, SC) 2000, pp. 144-153. Proprio a partire dal Nisseno possiamo accennare brevemente al dibattito sulle fonti filosofiche dei tre Cappadoci. Reinhard Maria Hübner ha attribuito a Gregorio di Nissa l'epistola 38 di Basilio di Cesarea, sulla base di una presunta ascendenza aristotelica del concetto di essenza e della distinzione tra essenza e ipostasi che viene sviluppata nei capitoli 2 e 3 dell'epistola, con riferimento a: *Categorie* 2a 11-15, 3b 33-39. Cf. R. M. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios zum unterschiedlichen Verständnis der Ousia bei den kappadozischen Brüdern*, in: J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (cur.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris (Beauchesne) 1972, pp. 463-490. Secondo Hübner la οὐσία corrisponderebbe all'essenza seconda, mentre la ὑπόστασις alla sua specie, ossia all'essenza prima; così, l'ascendenza aristotelica marcherebbe una differenza con la dottrina dell'essenza di Basilio di Cesarea, che sarebbe invece influenzata da

Ad Petrum Gregorio di Nissa sostiene che l'ipostasi si distingue dall'essenza e dalla natura allo stesso modo in cui Pietro o Giovanni si distinguono dal concetto di essere umano o natura umana²¹; in altri termini, l'ipostasi è il modo in cui un'essenza o una natura si dà nell'individuo²², ovvero il concetto di ipostasi si riferisce al darsi ipostatizzato di una natura/essenza che è comune a tutti gli individui che la condividono, essendo questa come circoscritta nell'ipostasi («πράγματός τινος περιγραφή»²³). Questa concezione del rapporto fra essenza/natura e ipostasi è tipica dei Padri cappadoci. Per Basilio di Cesarea, così come per Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, l'essenza non si dà mai nuda (γυμνή), ma sempre in un modo di esistenza (τρόπος ύπάρξεως)²⁴. Gregorio di Nissa, come gli altri due Padri cappadoci, pone la distinzione fra οὐσία e ύπόστασις quasi unicamente in contesti legati alla teologia trinitaria, mentre in altri contesti il confine tra i due concetti è labile, proprio come in Basilio di Cesarea. In alcuni contesti, il termine οὐσία viene infatti impiegato da Gregorio di Nissa per designare semplicemente qualcosa che ha l'essere, sia esso individuale o no: nel trattato *De anima et resurrectione* l'anima e Dio vengono entrambi indicati con l'espressione: “οὐσία νοητή”²⁵; allo stesso modo, nell'*Hexaemeron*, un qualsiasi essere materiale è detto: “ύλική οὐσία”, così come un qualsiasi essere caldo è detto: “θερμή οὐσία”. Nell'uso esistenziale del termine, vale a dire lì dove “οὐσία” indica l'esistenza come realtà degli esseri, e in quello essenzialista, ossia l'“οὐσία” intesa come essenza degli esseri connessa alla loro esistenza, il termine

fonti stoiche. Claudio Moreschini ha però fatto notare, a ragione, come anche Basilio di Cesarea, sul tema della differenza tra essenza e ipostasi, faccia uso di categorie sia stoiche sia aristoteliche, come abbiamo avuto modo di notare brevemente a proposito del *Contra Eunomium*. Cf. C. MORESCHINI, *I padri cappadoci*, cit., pp. 278-279. La coincidenza dell'essenza prima e dell'essenza seconda aristotelica in relazione ai concetti di οὐσία e ύπόστασις della teologia cappadoce è messa in dubbio anche da Ioannis Zizioulas: cf. I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, cit., pp. 35-36 nota 22.

²¹ GREGORIO DI NISSA, *Ad Petrum. De differentia usiae et hypostaseos* 2, in: PG 32, 325 B.

²² *Ibidem*, 3, in: PG 32, 327 A.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 38, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. I, Paris (Les Belles Lettres) 1957, pp. 81-92. Cf. anche: I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, cit., p. 40.

²⁵ GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, in: GNO III/3, pp. 14 e 27.

“οὐσία” viene sostituito in alcuni casi da quello di “φύσις”. Un esempio del concetto esistenziale in cui Gregorio di Nissa preferisce il termine di “φύσις” a quello di “οὐσία” è in riferimento all’anima nel trattato *De anima et resurrectione*²⁶ e in riferimento a Dio nel testo *De infantibus praemature abruptis*²⁷. Un caso dell’accezione essenzialista relativa all’esistenza reale di un essere in cui Gregorio di Nissa preferisce “φύσις” a “οὐσία” è nel trattato *Contra Eunomium* 3: 1, in cui il concetto di natura (φύσις) indica l’insieme delle proprietà che determinano l’essenza di un essere, indicato anche con il termine “λόγος”²⁸. Negli interventi di Gregorio di Nissa nel dibattito triadologico i termini essenza e natura, “οὐσία” e “φύσις”, sono impiegati in modo da configurare la loro equivalenza concettuale nella misura in cui entrambi si riferiscono al piano della comunione ontologica, della natura e dell’essenza condivise da una molteplicità di ipostasi. Come ha notato Johannes Zachhuber²⁹, l’equivalenza concettuale dei due termini si può evincere se si confrontano il testo *Ad grecos*³⁰ e quello *Ad Ablabium*³¹, in cui troviamo rispettivamente impiegati i termini di “οὐσία” e “φύσις” per indicare il comune fondamento ontologico. In entrambi i testi, i concetti di οὐσία e φύσις hanno il ruolo di indicare il piano ontologico a cui appartengono le singolarità che condividono il medesimo «λόγος τῆς οὐσίας», per usare un’espressione del trattato *Contra Eunomium* 1: 173-175³². L’uso dei due termini per indicare il piano ontologico comune delle ipostasi è volto, nel contesto trinitario, ad affermare l’unità ontologica delle persone pur nella differenza ipostatica che le caratterizza. Il fatto che questa terminologia venga impiegata da Gregorio di Nissa, e dai Padri cappadoci in generale, per intervenire nel dibattito trinitario dell’epoca non deve far pensare che si tratti di categorie riferibili al solo ambito della triadologia. È proprio Gregorio di Nissa, infatti, che mediante l’uso dell’analogia mostra come la terminologia ontologica sviluppata nel dibattito

²⁶ *Ibidem*, pp. 28-30.

²⁷ GREGORIO DI NISSA, *De infantibus praemature abruptis*, in: GNO III:/2, p. 77.

²⁸ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* 3: 1, in: GNO II, p. 33, riga 4.

²⁹ J. ZACHHUBER, *Ousia*, in: L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston (Brill) 2010, pp. 565-566.

³⁰ GREGORIO DI NISSA, *Ad Graecos*, in: GNO III/1, p. 19, righe 1-5; cf. anche: GNO III/1, p. 25, righe 6-8.

³¹ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, in: GNO III/1, pp. 37-57.

³² GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* 1, in: GNO II, p. 78, righe 11-22.

trinitario possa essere applicata anche al resto della creazione e, soprattutto, al contesto umano, sebbene con differenze dovute alla particolare ontologia di ciascun genere e di ciascuna specie creata. Troviamo queste analogie in diverse opere del Nisseno e soprattutto in: *Ad graecos*³³ e *Ad Ablabium*³⁴.

Una premessa filosofica di importanza primaria per il pensiero dei Padri greci, che avrà un seguito nella teologia bizantina, è quella che concepisce, come si è visto, l'ipostasi come il dominio del particolare (τὸ ἴδιον) e la natura o essenza come quello del generale, del comune a una serie di ipostasi³⁵. Questo modello filosofico è pensato innanzitutto nel contesto triadologico e poi applicato all'antropologia o, talvolta, all'intera creazione (come nel caso di Massimo il Confessore³⁶): ogni essere è distinto come particolare dalla natura che condivide con gli esseri della sua stessa specie e non si presenta mai allo stato di nuda natura³⁷. Possiamo dunque ipotizzare che l'alterità ipostatica risulta essere la dimensione fondamentale dell'ontologia e la soluzione al problema uno/molti nel pensiero patristico a partire dai Cappadoci.

2.2c I concetti di essenza e natura secondo Giovanni Damasceno

L'equivalenza concettuale di οὐσία e φύσις si ritrova in tutti gli scritti di Giovanni Damasceno, il quale esprime le concezioni dottrinali comuni alla teologia patristica greca³⁸ ed è inoltre una delle fonti principali di Gregorio Palamas. Così scrive il Damasceno nei *Capita philosophica*:

³³ Cf. *infra* 37.

³⁴ Cf. *infra* 38.

³⁵ Oltre ai tre Padri cappadoci, possiamo pensare, tra gli altri, anche a un passo di Anfilochio di Iconio: *Fragmentum* 15 (PG 39, 112 C-D); così come all'*Epistula* 15 di Massimo il Confessore (PG 91, 545 A) e al capitolo 52 del *Contra Jacobitas* di Giovanni Damasceno (PG 94, 1461).

³⁶ Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula* 15, PG 91, 549 BC.

³⁷ La tesi del realismo ontologico dell'immanenza viene argomentata da Christophe Erismann a proposito di Giovanni Damasceno, con riferimenti anche ai Padri cappadoci e a Massimo il Confessore: cf. C. ERISMANN, *A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, in: in: A. BRENT – M. VINZENT (cur.), *Papers Presented at the National Conference on Patristic Studies Held at Cambridge in the Faculty of Divinity undern Allen Brent, Thomas Graumann and Judith Lieu in 2009*, Leuven (Peeters, SP L) 2011, pp. 269-287.

³⁸ Per avere una panoramica sul profilo teoretico del Damasceno si veda: S. MARKOV, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus. Historische Zusammenhänge und*

I filosofi pagani hanno detto secondo il criterio prescelto la differenza tra l'essenza e la natura, dicendo che l'essenza è semplicemente l'essere e che la natura è l'essenza specificata dalle differenze essenziali [...]. Dunque il più particolare l'hanno chiamato ipostasi, mentre il più l'universale, che contiene le ipostasi, l'hanno chiamato natura, e la semplice esistenza l'hanno chiamata essenza. I santi Padri, tralasciando le molte elucubrazioni, hanno chiamato essenza, natura e forma ciò che è detto essere comune ai molti, la specie specialissima, per esempio: angelo, uomo, cavallo, cane e il resto [...]. Il particolare l'hanno chiamato individuo, persona e ipostasi, per esempio: Pietro, Paolo.³⁹

Il passo del Damasceno sembra apparentemente negare la distinzione fra essenza e natura: dopo aver ripreso la terminologia filosofica classica, egli precisa infatti che nel pensiero patristico la differenza tra οὐσία e φύσις tende a essere superata a favore di un'equivalenza concettuale dei due termini, indicanti l'essere comune

Strukturtransformationen, Leiden (Brill) 2015; A. LOUTH, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford (Oxford University Press) 2002. Si vedano anche i seguenti testi: R. WOLK – A. LOUTH, *Jean Damascène* in C.-G. CONTICELLO (cur.), *La théologie byzantine et sa tradition I/2*, Turhout (Brepols) 2015; S. ABLES, *John of Damascus on Genus and Species*, in: M. KNEŽEVIĆ (cur.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra (Sebastian Press) 2015, pp. 271-288. Un profilo di Giovanni Damasceno come un teologo che esprime concezioni di fede comuni della patristica greca emerge anche in: G.V. FLOROVSKIJ, *Vizantijckie Otcy V - VIII stolet [The Fathers of the Byzantine centuries V - VIII]*, Upper Saddle River (Gregg International Publishers Limited) 1972, pp. 228-231.

³⁹ « Οἱ μὲν ἔξω φιλόσοφοι κατὰ τὸν προλελεγμένον λόγον διαφορὰν εἶπον οὐσίας καὶ φύσεως, οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι, φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν [...]. Ὡστε τὸ μὲν μερικώτερον ἐκάλεσαν ὑπόστασιν, τὸ δὲ καθολικώτερον καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις ἐκάλεσαν φύσιν, τὴν δὲ ἀπλῶς ὑπαρξίν ἐκάλεσαν οὐσίαν. Οἱ δὲ ἄγιοι πατέρες παρεάσαντες τὰς πολλὰς ἐρεσχελίας τὸ μὲν κοινὸν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον ἤγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον, κύνα καὶ τὰ τοιαῦτα [...]. Τὸ δὲ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν οἷον Πέτρος, Παῦλος»: GIOVANNI DAMASCENO, *Capita philosophica (Dialectica)* 30, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, Berlin (De Gruyter) 1969, pp. 93-94. È probabile che in questo caso la fonte di Giovanni Damasceno sia costituito dall'*Isagoge* di Porfirio, come mostrano concetti quali "specie specialissima", così come i riferimenti alla divisione tra specie. Cf. C. ERISMANN, *A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, cit.; C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, in: C. ERISMANN – A. SCHNIEWIND (cur.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris (Vrin) 2008, pp. 51-66.

partecipato da una molteplicità di ipostasi. In maniera parallela, il Damasceno stabilisce un'equivalenza concettuale anche fra i termini individuo (ἄτομος), persona (πρόσωπον) e ipostasi (ὑπόστασις). Si può pensare che la posizione di Giovanni Damasceno sostiene che nei Padri della Chiesa i due concetti sono equivalenti nella misura in cui concernono entrambi il dominio della comunione ontologica, della condivisione e della generalità. Nello stesso senso si potrebbe interpretare l'equivalenza tra i termini individuo, persona e ipostasi: essi determinano tutti il piano dell'alterità ontologica, della particolarità e della singolarità, senza che questo comporti una sinonimia e un annullamento delle singole differenze concettuali. In altri termini, si può pensare che l'operazione teorica che Giovanni Damasceno compie, nella sua opera di sintesi, è quella di individuare i due grandi piani del discorso ontologico, il generale e il particolare, e di assegnare a questi due piani la terminologia ontologica elaborata dai Padri che lo precedono. Dal momento che il Damasceno è in parte un autore il cui pensiero è volto a fornire una sintesi della teologia patristica greca, non si può pensare che sia sua intenzione affermare, contro la speculazione patristica, una sinonimia di essenza e natura, o di ipostasi, individuo e persona, ma piuttosto egli fornisce uno schema sintetico bipartito della speculazione patristica, valido per la comprensione di ciascun Padre. Questa grande bipartizione concettuale non annulla però le differenze elaborate a partire dalla filosofia greca classica, piuttosto le ricomprende conservando l'assunto fondamentale per cui la natura si differenzia dall'astrattezza dell'essenza secondo le differenze essenziali, ovvero perché è «l'essenza specificata dalle differenze essenziali». Possiamo chiederci, a questo punto, cosa intenda il Damasceno con il concetto di “differenze essenziali”. Ne troviamo una definizione nella *Institutio elementaris*:

Ogni cosa per cui una specie differisce da un'altra, un'essenza da un'altra è chiamata differenza essenziale, naturale, costituente, qualità, proprietà naturale e proprietà della natura. Come angelo e uomo differiscono l'uno dall'altro secondo immortalità e mortalità; l'immortalità è una differenza essenziale, naturale e costituente dell'angelo, nonché una [sua] proprietà naturale. Allo stesso modo è la mortalità dell'uomo. Inoltre, uomo e bue differiscono l'uno dall'altro, perché l'uomo è razionale e il bue irrazionale. Ecco: la razionalità è una differenza essenziale e costituente

dell'uomo, e l'irrazionalità lo è del bue. Similmente riguardo al resto delle specie, delle essenze, delle nature e delle forme.⁴⁰

Come possiamo notare, il concetto di differenza essenziale costituisce la peculiarità tipica di un'essenza, di una natura, di una specie o di una forma, così che esso iscrive il discorso ontologico nel piano realistico della determinazione. Consideriamo inoltre la definizione sintetica che Gregorio Palamas dà della differenza essenziale, riprendendo l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno: «È una differenza essenziale quella per cui un'essenza differisce da un'altra, ma lo è anche ciascuna differenza fra molteplici specie ed essenze; ed inoltre le differenze sono costitutive delle essenze che le hanno, in modo tale che da queste differenze essenziali si produce la definizione di ciascuna essenza»⁴¹. Gregorio Palamas raccoglie dunque l'eredità del realismo dell'immanenza di Giovanni Damasceno e afferma che non è possibile pensare l'essenza, la natura in termini astratti poiché essa si dà sempre unitamente alle proprie proprietà particolari.

Nell'*Expositio fidei* Giovanni Damasceno sviluppa ulteriormente l'equivalenza di οὐσία e φύσις, come anche di ὑπόστασις e πρόσωπον:

Anche se non c'è infatti una natura senza ipostasi, o un'essenza senza persona (infatti l'essenza e la natura sono conosciute in ipostasi e persone), tuttavia non è necessario che le nature unite l'una all'altra secondo l'ipostasi abbiano ciascuna una propria ipostasi.⁴²

⁴⁰ « Πᾶν πρᾶγμα, ᾧ τινι διαφέρει εἶδος ἐτέρου εἶδους, καὶ οὐσία ἐτέρας οὐσίας, οὐσιώδης, καὶ φυσικὴ, καὶ συστατικὴ, λέγεται διαφορὰ, ποιότης, καὶ φυσικὸν ἰδίωμα, καὶ ἰδίωμα φύσεως. Οἷον διαφέρουσιν ἄγγελος καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀλλήλων, κατὰ τὸ ἀθάνατον καὶ τὸ θνητὸν· τὸ ἀθάνατον οὐσιώδης διαφορὰ καὶ συστατικὴ τοῦ ἀγγέλου ἐστὶ, καὶ ἰδίωμα φυσικόν. Ὅμοίως καὶ τὸ θνητὸν, τοῦ ἀνθρώπου. Διαφέρουσι πάλιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς ἀλλήλων, ὅτι ὁ μὲν ἄνθρωπος λογικὸς ἐστὶ, ὁ δὲ βοῦς ἄλογος. Ἴδου τὸ λογικὸν οὐσιώδης διαφορὰ καὶ συστατικὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶ, τὸ δὲ ἄλογον, τοῦ βοός. Ὅμοίως καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν εἰδῶν καὶ οὐσιῶν καὶ φύσεων καὶ μορφῶν»: GIOVANNI DAMASCENO, *Institutio elementaris* 4, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, cit., p. 22.

⁴¹ FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 12, in: Perr. II, p. 896.

⁴² «Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἐστὶ φύσις ἀνυπόστατος, ἢ οὐσία ἀπρόσωπος (ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ προσώποις ἢ τὲ οὐσία καὶ ἢ φύσις θεωρεῖτε), ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἐνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν, ἐκάστην ἰδίαν κερτῆσθαι ὑπόστασιν»: GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* III 9, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, Berlin (De Gruyter) 1973, p. 128.

Nella prima parte del brano, Giovanni Damasceno ribadisce l'equivalenza concettuale fra natura (φύσις) ed essenza (οὐσία) da un lato, ipostasi (ὑπόστασις) e persona (πρόσωπον) da un altro, per poi descrivere il contenuto concettuale dell'aggettivo "enipostatico" (ἐνυπόστατος). Possiamo notare che l'equivalenza concettuale di natura ed essenza si accompagna alla sfumatura semantica che differenzia i due termini: "φύσις" è posto in relazione con "ὑπόστασις", e per differenziare il senso astratto e differente di "οὐσία" viene impiegato il termine "πρόσωπον", come una sorta di contraltare di "ὑπόστασις", senza tuttavia una vera differenza concettuale fra i due termini, ma probabilmente solo ai fini della funzionalità logica. Possiamo considerare ancora un altro passo dall'*Expositio fidei*:

Considerate la natura o come semplice teoria (per se stessa infatti non sussiste), o come comune a tutte le ipostasi della stessa specie, congiungendole, ed è detta natura contemplata nella specie; o in maniera integrale con l'aggiunta degli accidenti, in una ipostasi, ed è detta allora natura contemplata nell'individuo, essendo la stessa di quella contemplata nella specie.⁴³

In questo brano, si può vedere che Giovanni Damasceno introduce tre modi di pensare la natura: il primo è quello della natura considerata in astratto; in questo caso, la natura è intesa al di fuori dell'ipostasi, come lascia intendere l'espressione "οὐχ ὑφέστηκεν", che significa proprio che non ha sussistenza ipostatica. Il secondo consiste nel pensare la natura in relazione alla specie, dunque sempre nell'ambito della comunione, ma specifica. Il terzo è la natura in relazione all'ipostasi, insieme agli accidenti. Quest'ultima accezione relativa alla singolarità coincide con quella specifica nella misura in cui realizza la natura specifica nella singola ipostasi.

Giovanni Damasceno eredita la distinzione fra οὐσία e ὑπόστασις della teologia cappadoce e possiamo dire che assegna il primato ontologico al concetto di ipostasi nella misura in cui opera una revisione della dottrina ontologica delle

⁴³ «Ἡ φύσις ἢ ψυλῆ θεωρία κατανοεῖτε (καθ' αὐτὴν γὰρ οὐχ ὑφέστηκεν) ἢ κοινῶς ἐν πᾶσι ὁμοειδέσιν ὑποστάσεις ταύτας συνάπτουσα, καὶ λέγεται ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις· ἢ ὁλικῶς ἢ αὐτὴ ἐν προσλήψει συμβεβηκότων, ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ λέγεται ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις, ἢ αὐτὴ οὐσα τῇ ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη»: *Ibidem*, III 11, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., p. 131.

Categoriae di Aristotele, in cui il primato ontologico è riconosciuto all'essenza prima, ovvero all'essenza individuata, che possiamo accostare nel lessico del Damasceno al concetto di ipostasi. Possiamo a questo proposito considerare un passo dai *Capita philosophica*:

È necessario sapere che né l'essenza senza forma sussiste di per sé, né la differenza essenziale, né la specie, né l'accidente, ma le ipostasi sole, vale a dire gli individui; e in loro sono contemplati le essenze e le differenze essenziali, le specie e gli accidenti. [...] Per questo il termine "ipostasi" è stato applicato in maniera appropriata all'individuo, in essa infatti sussiste in atto l'essenza, a cui sono aggiunti gli accidenti.⁴⁴

Da questo passo, possiamo evincere la posizione immanentista di Giovanni Damasceno sugli universali: essi hanno esistenza soltanto negli individui e non si può parlare di una loro esistenza separata. Si può notare dai brani citati che il realismo ontologico dell'immanenza costituisce l'orizzonte teorico del pensiero dell'essere nella speculazione di Giovanni Damasceno e della patristica greca in generale. In particolare, possiamo dire che questo orientamento del pensiero dei Padri greci attraversa una lunga elaborazione e in Giovanni Damasceno assume un profilo teorico preciso, anche in riferimento alle fonti filosofiche aristoteliche. Il concetto di universale, indicato con il termine "καθόλου" e che abbiamo visto essere presente già a partire dai Padri cappadoci, non è inteso secondo il criterio della predicabilità ma secondo le categorie dell'essere. In altri termini, secondo Giovanni Damasceno e i Padri greci l'universale, "καθόλου", è quanto c'è di comune, "κοινόν", fra singolarità differenti che esistono nello spazio e nel tempo. Si tratta di una comprensione ontologica dell'universale, che fa scivolare in secondo piano la comprensione logica: la predicabilità dell'universale è una conseguenza della sua esistenza spazio-temporale.

Il capitolo 50 dell'*Expositio fidei* presenta una introduzione generale al tema del rapporto fra essenza e ipostasi, prima di affrontarlo in merito alle questioni

⁴⁴ «Χρή γὰρ γινώσκειν, ὡς οὔτε οὐσία ἀνείδως ὑφέστηκε καθ'ἑαυτήν, οὐδὲ διαφορὰ οὐσιώδης, οὔτε εἶδος, οὔτε συμβεβηκός, ἀλλὰ μόναι αἱ ὑποστάσεις, ἦτοι τὰ ἄτομα· καὶ ἐν αὐτοῖς αἱ τε οὐσίαι καὶ αἱ οὐσιώδεις διαφοραὶ, τὰ τε εἶδει καὶ τὰ συμβεβηκότα θεωροῦνται. [...] Διὸ καὶ τὸ ἄτομον κυρίως τὸ τῆς ὑποστάσεως ἐκληρώσατο ὄνομα· ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ οὐσία ἐνεργεῖα ὑφίσταται προσλαβοῦσα τὰ συμβεβηκότα»: GIOVANNI DAMASCENO, *Capita philosophica (Dialectica)* 43, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, cit., p. 108.

triadologiche. Proprio nell'esordio del capitolo, Giovanni Damasceno considera gli universali (τὰ καθολικά) e ciò che è comune (τὰ κοινά) come due concetti equivalenti, predicati di due realtà particolari che ne sono l'oggetto. Il comune e il particolare vengono rispettivamente identificati dal Damasceno con l'essenza (οὐσία) e l'ipostasi (ὑπόστασις). Le ipostasi, a loro volta, differiscono reciprocamente per numero e non per essenza, nella misura in cui ognuna di esse ha la propria essenza specifica in maniera integrale e perfetta. La differenza numerica delle ipostasi è quindi data dagli accidenti, vale a dire dalle proprietà particolari, che fanno sì che un'ipostasi possa essere definita «essenza unita ad accidenti» («οὐσία μετὰ συμβεβηκότων»)⁴⁵.

Una fonte ulteriore da prendere in considerazione per comprendere il concetto di οὐσία, da aggiungere al concetto di sostrato, è inoltre la concezione porfiriana delle due categorie di genere e specie. Nell'albero che Porfirio delinea nell'*Isagoge* si configura infatti una gerarchia per cui ogni specie è tale rispetto al genere che le è superiore, mentre è genere rispetto alla specie che le è inferiore. La specie specialissima (τὸ εἰδικώτατον εἶδος) significa quindi quella specie che sussume sotto di sé soltanto individui. Christoph Erismann⁴⁶ suggerisce un'equivalenza tra la categoria di essenza di Giovanni Damasceno e quelle di essenza seconda in Aristotele e specie specialissima in Porfirio. Se prendiamo in considerazione la *Institutio elementaris* di Giovanni Damasceno possiamo constatare che l'*Isagoge* di Porfirio è una delle fonti principali per il recupero teologico delle *Categoriae* aristoteliche, però il Damasceno sembra porre una distinzione fra le due categorie di essenza e specie specialissima. Nel capitolo 7 dell'opera, dedicato alle categorie di genere e specie, Giovanni Damasceno afferma in maniera chiara che l'essenza è un genere generalissimo (τὸ γένος γενικώτατον), aggiungendo che l'essenza si divide in incorporea e corporea, la quale a sua volta si divide in inanimata e animata, a sua volta quest'ultima si divide in non-senziente e senziente e questa in irrazionale e razionale, e la razionale in mortale e immortale. Abbiamo poi fra le essenze incorporee: l'anima, l'angelo e il demone, che sono specie specialissime (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), così

⁴⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* III, 6, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., p. 120, riga 11.

⁴⁶ C. ERISMANN, *A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, cit., p. 281.

come l'essere umano in quanto animale razionale mortale fra le essenze corporee⁴⁷. Nel recupero delle fonti filosofiche, porfiriane e aristoteliche, Giovanni Damasceno conserva dunque l'impianto logico originario, senza interventi sulla struttura del discorso, avanzando però un'interpretazione di realismo ontologico dell'immanenza, così che tutte le categorie, dal genere generalissimo alla specie specialissima, risultano essere strutturate a partire dall'individuale e ad esso tendono come la propria e unica realtà.

Si può in conclusione ipotizzare che i testi del Damasceno che sono stati presi in considerazione esprimono un rifiuto di pensare l'ontologia e l'universale nei termini del modello eidetico platonico, volgendosi piuttosto verso il modello aristotelico dell'essenza prima. Come si vedrà nelle pagine successive, nell'ontologia cristiana della personeità che andiamo delineando l'ontologia e la concezione dell'universale di Aristotele costituiscono un riferimento epistemologico di primo piano; ad esempio, per quanto sostiene in *Metaphysica* 7, 1031 b 30: «L'assurdità di separare l'oggetto particolare dalla sua essenza appare evidente anche quando venga assegnato un nome a ciascuna essenza, giacché, in tal caso, si verrebbe a riscontrare anche un'altra essenza oltre a quella originaria»⁴⁸, o anche in *Metaphysica* 13 e 14, in cui Aristotele sostiene il carattere non sostanziale degli universali e delle idee.

2.2d La distinzione palamita fra οὐσία e περιουσία e le sue fonti patristiche

La distinzione fra i concetti di οὐσία e περιουσία nel pensiero di Gregorio Palamas è funzionale al discorso sull'inconoscibilità e l'inaccessibilità dell'essenza (οὐσία) divina, così che il concetto di περιουσία riferito a Dio, ovvero l'insieme delle attività di rivelazione della divinità determinate da sue potenze essenziali, viene a indicare quanto vi sia di conoscibile in Dio dal punto di vista della creazione.

⁴⁷ GIOVANNI DAMASCENO, *Institutio elementaris* 7, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, cit., pp. 23-25.

⁴⁸ «ἄτοπον δ' ἂν φανείη κἄν εἴ τις ἐκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι· ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο ἄλλο, οἷον τῶ τί ἦν εἶναι ἦπαρ τί ἦν εἶναι [ἦπαρ] ἕτερον»: ARISTOTELE, *Metaphysica* 7, 1031b 30, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 307.

Il problema di una traduzione filosofica del termine greco “περιουσία” in una lingua moderna non è di facile risoluzione, vista l’ampiezza semantica del concetto. Nell’edizione in lingua italiana delle opere di Gregorio Palamas il termine è stato tradotto con la locuzione “proprietà intorno all’essenza”. Pensiamo però che questa traduzione non renda in maniera efficace il carattere poco determinato e generico del termine “περιουσία” nei testi di Gregorio Palamas, in cui non indica tanto qualcosa di preciso e intrinseco all’essenza come una proprietà, quanto piuttosto una molteplicità che, pur afferendo all’essenza, ne costituisce la periferia. Pensiamo ad ogni modo che il prefisso “περι-” significhi propriamente ciò che sta “intorno”, come ha precisato André de Halleux⁴⁹. Il significato del termine “περιουσία” è duplice: da un lato, significa: proprietà, ricchezza privata, possesso, dall’altro invece significa: abbondanza, sopravanzo, eccesso. L’accezione di possesso privato e di pieno, eccessivo e finanche superfluo è presente anche in altri termini prossimi a quello di “περιουσία”, come: “περιουσιαστικός”, “περιουσιασμός”, “περιουσιάζω”. Il verbo “περίεμι”, da cui deriva “περιουσία”, significa invece proprio l’essere periferico: stare attorno, circondare, restare. È tutta questa ampiezza semantica che è richiamata anche dall’utilizzo patristico e palamita di περιουσία: in relazione a Dio e agli esseri creati questo termine indica infatti allo stesso tempo qualcosa di essenziale e di periferico, una sorta di fenomeno periferico che è proprio dell’essenza e ne costituisce l’attuazione. Pensiamo che sia bene precisare il fatto che l’accezione di “abbondanza”, “sopravanzo” non viene conservata come tale nella speculazione patristica e palamita; in altri termini, non si parla mai di un’attuazione dell’essenza per traboccamento dalla pienezza: una tale interpretazione sarebbe fuorviante e potrebbe far pensare a una prospettiva emanazionista che sembra estranea ai Padri greci e a Gregorio Palamas. Per quanto concerne i problemi di traduzione, pensiamo che la scelta fatta da Robert Sinkewicz sia più adeguata rispetto a quella dell’editore italiano; Sinkewicz in

⁴⁹ «Suivi de l’accusatif, la preposition *peri* signifie normalement “autour de”, et non “au sujet de”»: A. DE HALLEUX, *Palamisme et tradition*, in: *Irénikon* 48 (1975), p. 484.

genere traduce infatti “περιουσία” con la locuzione “the realities which are around the substance”⁵⁰.

Nel *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* l'autorità di Atanasio di Alessandria viene chiamata per sostenere la distinzione in Dio fra οὐσία e περιουσία, fra l'essenza e i fenomeni che vi afferiscono, con una breve citazione dal trattato *Contra Macedonianos*⁵¹. Ancora al capitolo 2 dello scritto polemico contro Barlaam e Acindino, scritto a seguito dei sinodi costantinopolitani del 1341⁵², Gregorio Palamas inserisce una lunga citazione dal *Sermo in Annuntiationem Deiparae* dello Pseudo-Atanasio⁵³. Il brano richiama ancora una volta la distinzione fra οὐσία e περιουσία e afferma che ciò che è contemplato intorno all'essenza divina possiede comunque la pienezza della divinità, per quanto distinto dall'essenza inconoscibile da cui proviene. Il passo dello Pseudo-Atanasio afferma l'estensione simultanea del concetto di περιουσία a tutte le ipostasi trinitarie: ciò che è contemplato intorno all'essenza divina è comune alle tre ipostasi e non è esclusivo di una sola di esse. Questa affermazione viene sostenuta con richiami scritturistici a Gv 16: 15 («Tutte le cose che ha il Padre sono mie»⁵⁴) e 17: 10 («sono glorificato in esse»⁵⁵); si tratta degli stessi passi evangelici che spesso ricorrono anche in testi di Gregorio Palamas che non contengono il richiamo a questo brano dello Pseudo-Atanasio⁵⁶.

⁵⁰ R. E. SINCKEWICZ (cur.), *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto (Pontifical Institute for Medieval Studies) 1988, p. 181.

⁵¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 20, in: Perr. I, p. 1158.

⁵² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν* 2, in: Perr. I, pp. 1320, 1322.

⁵³ Il passo che viene citato è: Pseudo-Atanasio di Alessandria, *Sermo in Annuntiationem Deiparae* 2-3, PG 28, 920 B-D.

⁵⁴ Gv 16, 15: «[...] πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστι [...]», in: A. MERK (cur.) *Novum Testamentum grece et latine*, Roma (Pontificio Istituto Biblico) 1964, p. 372.

⁵⁵ Gv 17, 10: «[...] δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς [...]», in: *Ibidem*, p. 375.

⁵⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2: 15, in: Perr. I, p. 146; *IDEM*, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες...* 2, in: *Ibidem*, pp. 1320 e 1322; *IDEM*, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 2, 39, in: Perr. II, p. 146; *IDEM*, *Contra Nicephorum Gregora. Oratio* 2, 71, in: Perr. II, p. 1080; *IDEM*, *Πρὸς τὸν ἐλλογιμωτάτον καὶ θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Ἀθανάσιον* 40, in: Perr. III, p. 854.

Le fonti patristiche post-nicene per il concetto di περιουσία comprendono anche Cirillo di Alessandria, di cui nel *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁵⁷ ricorre un passo del trattato *De adoratione in Spiritu et veritate* sulla distinzione fra οὐσία e περιουσία e sul fatto che, per quanto non confuse con l'essenza, le proprietà divine costituiscono un *proprium* naturale della divinità e non sono qualcosa di estrinseco e di acquisito⁵⁸. L'argomento di Cirillo è ripreso in molte altre citazioni che ricorrono nel *corpus* delle opere di Gregorio Palamas, come al capitolo 35 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁵⁹, in cui è presente una citazione del capitolo 7 del *Thesaurus* di Cirillo⁶⁰. La presenza di Cirillo di Alessandria tra le fonti principali della speculazione di Gregorio Palamas è testimoniata dal breve testo di commento⁶¹ ad alcuni passi del capitolo 14 del *Thesaurus*⁶² che, secondo Palamas, i suoi avversari (non meglio specificati se non come "acindiniani") avrebbero manomessi nei loro scritti per giustificare le loro dottrine. Come si può osservare nel testo di Gregorio Palamas, l'importanza di Cirillo di Alessandria come fonte riguarda la definizione di un tema fondamentale come la distinzione dell'essenza divina da ciò che è contemplato intorno ad essa, quindi della vita intratrinitaria da quella economica e provvidenziale. È il caso dei capitoli 2 e 3, in cui Gregorio Palamas riprende Cirillo di Alessandria come fonte per il concetto di περιουσία, soprattutto per fissare la distinzione fra l'essenza e ciò che è contemplato intorno ad essa. Al capitolo 3, nel commento al testo cirilliano, Palamas coglie anche l'occasione per fissare, a partire dalla differenza tra l'essenza e i fenomeni periferici che le afferiscono, la distinzione dei regimi discorsivi della teologia. Il discorso catafatico, che produce affermazioni positive su Dio, è costruito a partire dal concetto di περιουσία, nella misura in cui il suo oggetto è l'insieme di ciò che è contemplato intorno all'essenza, dal momento che

⁵⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 14, in: Perr. I, p. 1144.

⁵⁸ Cf. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *De adoratione in Spiritu et veritate* 9, in: PG 68, 608 A.

⁵⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 35, in: Perr. I, p. 1190.

⁶⁰ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7, in: PG 75, 100 A-B.

⁶¹ GREGORIO PALAMAS, *Eίς τήν ῥήσιν ἐκ τῶν Θεσαυρόν τοῦ Κύριλλου*, in: Sinck., pp. 263-269.

⁶² I passi in questione sono: CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 14, in: PG 75, 244 B-C, 236 A-D, 237 A-C, 240 C-D, 241 B-D.

questo è tutto ciò che le creature possono conoscere di Dio mediante le sue operazioni (ἐνέργεια) e i loro effetti nella creazione. Così scrive Palamas:

Vedi come nessuna delle cose che sono presso Dio è essenza? Infatti, come potrebbero essere essenza l'incorruttibile, l'invisibile e semplicemente tutte le cose sottrattive o negative, insieme o ciascuna per proprio conto? Nessuna essenza è infatti in quanto non è questa o queste. Con questo si mostra che anche le cose che sono presso Dio, ordinate in modo catafatico dai teologi, di per sé non chiariscono per niente l'essenza di Dio, anche se, in quanto quella iperessenzialità è del tutto anonima, essi vengono usati a proposito di lei quando occorre.⁶³

Il discorso apofatico, che consta di negazioni logiche su Dio, si basa invece sul concetto di οὐσία, che è indefinibile in termini positivi, e per questo è costruito a partire da un vuoto logico-discorsivo, da un'assenza. Si noti che l'ontologia sembra occupare un posto di primo piano nella dottrina di Gregorio Palamas, se anche l'epistemologia, compresa la differenza tra i vari regimi discorsivi, riceve una fondazione ontologica. Per questa ragione pensiamo che nella dottrina palamita tutti gli aspetti del discorso, dall'epistemologia all'etica, dalla morale alla teologia dogmatica, dalla filosofia all'astronomia, non sono in ultima analisi che discorsi sull'essere. Nella dottrina di Gregorio Palamas l'ontologia è dunque il livello discorsivo primario e, dal punto di vista teoretico, costituisce una sorta di piano meta-discorsivo che funge da fondazione di tutti gli altri piani del discorso. Il capitolo 47 del quarto intervento *Contra Nicephorum Gregora*⁶⁴ conferma quanto abbiamo sostenuto fin'ora, nella misura in cui presenta un'altra citazione di Cirillo di Alessandria⁶⁵ in cui, ribadendo la distinzione fra οὐσία e περιουσία, si afferma che i nomi (τὰ ὀνόματα) di Dio, vale a dire le unità concettuali catafatiche della conoscenza logicamente ordinata di Dio, significano ciò che è

⁶³ «ὁρᾷς, ὡς οὐδὲν τῶν προσόντων τῷ θεῷ οὐσία ἐστί; πῶς γὰρ ἂν εἴη τὸ ἄφθαρτον καὶ τὸ ἀόρατον καὶ ἀπλῶς πάντα τὰ ἀφαιρεματικὰ καὶ ἀποφατικά, ὁμοῦ τε ἢ χωρὶς ἕκαστον, οὐσία; οὐδεμία γὰρ οὐσία, ὅτι μὴ τόδε ἢ μὴ τάδε ἐστί. τούτοις δὲ καὶ τὰ προσόντα τῷ θεῷ καταφατικῶς συνταπτόμενα παρὰ τῶν θεολόγων, δείκνυται μηδὲν αὐτῶν δηλοῦν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, εἰ καὶ πᾶσι τοῖς τούτων ὀνόμασιν, ὡς παντάπασιν ἀνωνύμου τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης οὔσης, ἐπ' αὐτῆς ἡνίκ' ἂν δέη χρώμεθα»: GREGORIO PALAMAS, *Eἰς τὴν ῥήσιν ἐκ τῶν Θεσσαυρόν τοῦ Κύριλλου*, in: Sinck. 265-266.

⁶⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Oratio 4, 47*, in: Perr. II, p. 1182.

⁶⁵ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 31, in: PG 75, 425 B e 448 D.

contemplato intorno all'essenza (περιουσία) e non l'essenza (ουσία) stessa, i cui nomi non possono che essere apofatici e negativi.

Un'altra fonte molto ricorrente per il concetto di περιουσία è l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno, che viene impiegato da Gregorio Palamas per sostenere con un'autorità patristica la distinzione⁶⁶ e allo stesso tempo la corrispondenza⁶⁷ fra natura e proprietà naturali, che risponde all'esigenza di affermare un ordinamento rigoroso dei livelli e dei piani ontologici: a ogni natura, ovvero a ogni genere e specie, corrispondono determinate proprietà caratterizzanti che configurano l'universale nella realtà.

Un'ultima fonte da prendere in considerazione per il concetto palamita di περιουσία è Massimo il Confessore. Alla fine del capitolo 22 del dialogo intitolato *Theophanes*⁶⁸ troviamo un'ampia citazione dai *Capita de charitate* 1: 100 in merito alle questioni gnoseologiche che derivano dalla distinzione fra οὐσία e περιουσία. Nel brano ripreso da Gregorio Palamas, Massimo il Confessore illustra infatti un itinerario gnoseologico in Dio e una metodologia della conoscenza delle realtà superiori. Egli sostiene che una volta che l'intelletto (νοῦς) si pone in Dio, ovvero si dispone alla conoscenza del divino, ciò che andrà a ricercare in primo luogo sarà l'insieme delle ragioni (λόγοι) intorno all'essenza (περὶ τῆς οὐσίας) e non le ragioni dell'essenza stessa (ἐκ τῶν κατ' αὐτήν), poiché di queste non si dà conoscenza per una natura creata⁶⁹. Massimo il Confessore è inoltre chiamato in causa da Gregorio Palamas come *auctoritas* per sostenere l'argomento della corrispondenza ontologica fra natura e proprietà naturali, già incontrato a proposito di Cirillo di Alessandria. Al capitolo 21 della prima *Oratio antirrehtica contra Acindynum*, Palamas argomenta infatti contro la tesi nominalista di Barlaam e Acindino, secondo cui l'ἐνέργεια non sarebbe che una mera *vox* (ψιλλὴ φωνή) e in Dio non ci sarebbe che la pura essenza increata distinta da un'attività

⁶⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν* 3, in: Perr. I, p. 1322; IDEM, *Contra Nicephorum Gregora. Oratio* 2, 22, in: Perr. II, p. 1016.

⁶⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ἀπολογία διεξοδικώτερα* 25, in: Perr. I, p. 1022; IDEM, *Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως ἢ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφανούς ἀπλότητος* 23, in: Perr. I, p. 1106.

⁶⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 22, in: Perr. I, p. 1293.

⁶⁹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitulum de charitate* 1, 100, in: PG 90, 981 D – 984 A.

creata. Contro la posizione barlaamita, Palamas richiama la corrispondenza classica fra la natura e ciò che le è proprio ed è contemplato intorno ad essa, ossia fra l'essenza e l'attività, sostenendo che ogni essenza ha un'attività corrispondente, per cui l'essenza increata di Dio non potrà che avere un'attività increata. È per questa ragione che Gregorio Palamas riprende l'affermazione di Massimo il Confessore secondo cui: «se questa attività è creata, mostra una natura creata, se è increata, caratterizza un'essenza increata; bisogna infatti che le cose naturali siano corrispondenti alle nature»⁷⁰.

Un tema centrale della speculazione di Gregorio Palamas, legato alla distinzione fra οὐσία e περιουσία, è quello dell'iperusiologia divina e del relativo apofatismo che ne deriva come forma del discorso teologico. In altri termini, si tratta dell'argomento secondo cui l'eccesso divino è tale da non poter essere significato dal concetto di essenza, così che ogni discorso ontologico su Dio non può che essere iperontologico e andare oltre le frontiere dell'essere. A questo proposito, le fonti principali di Gregorio Palamas sembrano essere soprattutto lo Pseudo-Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore.

Per quanto concerne lo Pseudo-Dionigi Areopagita, possiamo in primo luogo considerare il capitolo 17 del dialogo *Theophanes*, in cui la risposta del protagonista alla domanda di Teotimo sull'essenza divina sembra riprendere il trattato *De divinis nominibus* 1, 1⁷¹ sull'eccesso assoluto dell'essenza divina. Nello stesso capitolo si trova inoltre una citazione per esteso del *De divinis nominibus* 5, 1⁷², in cui, ragionando sempre sulla natura del discorso teologico, si afferma che l'oggetto del linguaggio non è la significazione affermativa dell'essenza iperessenziale (ὑπερούσιος οὐσία), bensì delle processioni (πρόοδοι), ossia delle operazioni (ἐνέργειαι) divine. Al capitolo 14 della sezione conclusiva delle *Orationes pro hesychastis*⁷³ Gregorio Palamas riprende l'espressione presente in: *De divinis nominibus* 2, 10: «ha l'iperessenziale

⁷⁰ «εἰ κτιστή ἐστιν αὕτη ἡ ἐνέργεια, κτιστὴν δηλώσει φύσιν, εἰ δ' ἄκτιστος, ἄκτιστον χαρακτηρίσει οὐσίαν· δεῖ γὰρ κατάλληλα ταῖς φύσεσιν εἶναι τα φυσικά»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acyndinum* 1, 21, in: Perr. II, p. 32.

⁷¹ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 1: 1, in: *Corp. dion.* I.

⁷² *Ibid.* 5: 1.

⁷³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 3, 14, in: Perr. I, p. 922.

iperessenzialmente»⁷⁴, arrivando a interpretare il concetto di μὴ ὄν, non essere, come riferito a Dio, ovvero come oggetto del discorso meontologico intorno a Dio. Per quanto concerne la definizione di “meontologia”, pensiamo possa valere anche per Gregorio Palamas quella fornita da Ernesto Sergio Mainoldi per la teologia pseudo-dionisiana: «Chiamiamo pertanto meontologia il complesso delle tematiche afferenti alla concezione del non-essere e del sovra-essere, che siano l’iperontologia, la meontologia nel rapporto con l’ontologia e la meontologia in senso strettamente negativo, in quanto l’aspetto apofatico del discorso sull’essere, che esprimiamo con il prefisso “me-”, risulta in Dionigi alla stregua dei significati qui accennati»⁷⁵. Come nel *Corpus Dionysiacum*⁷⁶, da cui Palamas dipende, questo ha delle implicazioni anche sul creazionismo e la gnoseologia, dal momento che quella di Gregorio Palamas è una dottrina teologica fondata sull’ontologia che recepisce la corrispondenza pseudo-dionisiana fra essere e conoscere, quindi, sul fronte della negazione, fra meontologia e agnosia⁷⁷. Come nel *Corpus Dionysiacum*, l’iperessenzialità divina è formulata da Palamas in termini meontologici, per cui l’essenza divina è tale da superare ogni tentativo di formalizzarne linguisticamente, con un nome, la conoscenza, così da superare lo stesso concetto di iperessenzialità e quello di non essere. Al capitolo 37 della terza sezione della seconda *Oratio pro hesychastis* troviamo una ripresa evidente dell’equivalenza pseudo-dionisiana fra iperontologia e meontologia, in cui il non essere è inteso come un’eccedenza dall’essere piuttosto che una mancanza di essere. Leggiamo infatti: «[...] l’essenza di Dio è dunque superiore al non essere per eccesso, in quanto è superiore a Dio ed è non essere per eccesso [...]»⁷⁸. L’influenza decisiva dello Pseudo-Dionigi Areopagita sull’apofatismo e la meontologia di Gregorio Palamas è evidente anche dal fatto che l’espressione pseudo-dionisiana “iperessenzialmente iperessenziale” ricorre nelle *Orationes pro hesychastis* e in tutto il *corpus* palamita. La presenza della meontologia pseudo-

⁷⁴ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2: 10, in: *Corp. dion.* I.

⁷⁵ E. S. MAINOLDI, *La meontologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e la sua collocazione nella tradizione patristica e filosofica*, cit., p. 74.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 75-76.

⁷⁸ «[...] καὶ ὑπὲρ τὸ καθ’ ὑπεροχὴν μὴ ὄν ἄρα ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, καθάπερ καὶ ὑπέρθεος, καὶ ἔστι καθ’ ὑπεροχὴν μὴ ὄν [...]»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 3, 37; in: *Perr.* I, p. 686.

dionisiana nelle opere di Gregorio Palamas viene testimoniata da passaggi espliciti di ripresa delle opere pseudo-areopagitiche, come al capitolo 33 della prima sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, in cui leggiamo: «[...] il rivelatore di Dio dall'Areopago dice su Dio che né era, né è, né sarà»⁷⁹. In tutta l'opera di Palamas la teologia pseudo-dionisiana si configura come un paradigma di pensiero assimilato, e non tanto come una fonte esteriore a cui attingere, e talvolta esso affiora in maniera esplicita in passi chiaramente improntati a quelli pseudo-areopagitici, senza però una citazione della fonte. È il caso dell'*incipit* del capitolo 34 dei *Capita CL*:

L'intelletto sommo, il bene più alto, la natura ipervivente e iperdivina, essendo del tutto ed in tutti i modi irricettivo dei contrari, ha chiaramente la bontà non come qualità, ma come essenza. Perciò tutto ciò che si possa concepire come buono è in quello, anzi è questo ed è al di sopra di questo; e tutto ciò che vi si concepisca è buono, anzi è bontà e bontà iperbuona. [...] e non vi è differenza di vita, di sapienza, di bontà e del resto. Quella bontà raccoglie infatti tutte le cose in modo collegato, unitario e semplicissimo.⁸⁰

Questo passo è tanto pseudo-dionisiano da poterne individuare le fonti testuali. In particolare possiamo pensare a *De divinis nominibus* 2, 3⁸¹ e 4, 1⁸², è evidente infatti che la definizione di Dio come Bene proviene dalle opere pseudo-areopagitiche; nel trattato *De divinis nominibus* il Bene è il nome più alto di Dio, il primo, seguito dall'Essere. Leggiamo infatti nell'esordio di 4, 1 del trattato *De divinis nominibus* che il nome di "Buono" conviene a Dio in maniera eminente⁸³. Possiamo inoltre affermare che l'iperousiologia di Gregorio Palamas non si ferma alle fonti cappadoci e allo Pseudo-Dionigi Areopagita, ma, come accade per altre

⁷⁹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pr hesychastis* 2: 1, 33, in: Perr. I, p. 530. Il testo dello Pseudo-Dionigi Areopagita che viene citato è: *De divinis nominibus* 5, 4.

⁸⁰ «Ὁ ἀνωτάτω νοῦς, τὸ ἄκρον ἀγαθόν, ἢ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος φύσις, πάντα τε καὶ πάντως ἀνεπίδεκτος οὐσα τῶν ἐναντίων, φανερώς οὐ ποιότητα, ἀλλ' οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. διὸ καὶ πᾶν ὅπερ ἀν ἐννοήσειέ τις ἀγαθόν, ἐν ἐκείνῳ ἐστί, μᾶλλον δε ἐκείνός ἐστί καὶ ὑπὲρ ἐκείνός ἐστι· καὶ πᾶν ὅπερ ἐν ἐκείνῳ τις ἐννοήσειεν, ἀγαθόν ἐστί, μᾶλλον δε ἀγαθότης καὶ ὑπεράγαθος ἀγαθότης ἐστί. [...] καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορά ζωῆς καὶ σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων· πάντα γὰρ ἢ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἐναιίως καὶ ἀπλουστάτως συμπεριβάλλει»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 34, in: Sinck., pp. 116-118.

⁸¹ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2, 3, in: *Corp. dion.* I.

⁸² *Ibidem* 4, 1.

⁸³ *Ibidem*.

questioni della sua dottrina, risulta rilevante anche la mediazione di Massimo il Confessore. Ricordiamo il capitolo 13 del dialogo *Theophanes*⁸⁴, in cui sulla questione della trascendenza assoluta dell'essenza divina viene citato testualmente un breve passo dagli *Ambigua*⁸⁵, in cui Massimo il Confessore argomenta sulla trascendenza assoluta di Dio sostenendo che l'essenza divina è tale da essere indefinitamente superiore a ogni indicibilità, inconoscibilità e infinità. Al capitolo 8 della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*⁸⁶ sono invece ripresi i *Capita ducenta ad theologiam Dei que Filii in carne dispensationem spectantia*⁸⁷, in cui si dice che l'essenza divina si differenzia dall'attività divina perché le è trascendente per «indefinite volte indefinitamente» («ἀπειράκις ἀπείρως»).

2.2e La ripresa della riflessione patristica in Gregorio Palamas

Volgendo l'attenzione al rapporto fra essenza e ipostasi in Gregorio Palamas, si può constatare che la concezione cappadoce della differenza tra οὐσία e ὑπόστασις è presente in tutto il *corpus* delle sue opere, trovando in Basilio di Cesarea una delle fonti principali. Si tratta di un tema centrale nella riflessione dei Cappadoci: per questa ragione esso è presente già a partire dalla fase iniziale dell'opera di Gregorio Palamas, vale a dire nelle *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti*, ed è centrale anche nel *corpus* delle Triadi. Al capitolo 45 della seconda *Oratio apodictica*, Palamas riprende su questo tema un ampio brano dell'epistola 38 di Basilio di Cesarea a Gregorio di Nissa, in cui si ascrive il dominio dell'ipostaticità a quello delle caratteristiche peculiari dell'individuo mediante espressioni come: “segno di riconoscimento dell'esistenza secondo l'ipostasi” («γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὑπάρξεως σημεῖον»)⁸⁸.

⁸⁴ GREGORIO PALAMAS, *Theophanes*, in: Perr. I, p. 1267.

⁸⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, in: M. CONSTAS (cur.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, 2 voll., Cambridge Mass. (Harvard University Press) 2014, pp. 268-271.

⁸⁶ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 3, 8, in: Perr. I, p. 864.

⁸⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita ducenta ad theologiam Dei que Filii in carne dispensationem spectantia* 1, 7, in: PG 90, 1085 B; 1: 49, in: PG 90, 1101 A.

⁸⁸ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 46, in: Perr. I, p. 200.

Al capitolo 15 della prima *Oratio apodictica*, l'ipostasi è considerata una determinazione individuale (καθ' ἐκάτερον) di ciò che è comune, espresso con il concetto di natura. Si può notare che uno dei capisaldi dell'ontologia di Gregorio Palamas è il rapporto Uno-molti pensato nei termini dell'unità dell'essenza a fronte della molteplicità delle ipostasi che condividono la stessa natura, senza confusione né fra le ipostasi né fra essenza e ipostasi, e senza che la οὐσία sia considerata suscettibile di frammentazione o divisione a causa della molteplicità ipostatica che ne partecipa. Questa tesi viene sostenuta da Palamas proprio sulla base dell'insegnamento dei Padri cappadoci, come al capitolo 67 della seconda *Oratio apodictica*, in cui si riprende l'epistola 52 di Basilio di Cesarea: «L'essenza infatti non fu parcellizzata dal Padre al Figlio, dice Basilio alle canoniche, né divenne trasferibile»⁸⁹.

Questo argomento conduce direttamente al tema della processione (nel caso dello Spirito santo) o generazione (nel caso della generazione eterna del Figlio dal Padre, o nel caso della riproduzione spazio-temporale degli essere viventi creati) dal punto di vista del rapporto fra essenza e ipostasi. Ancora nella seconda *Oratio apodictica*, al capitolo 66, Gregorio Palamas, erede di un millennio di assimilazione e rielaborazione del modello ontologico cappadoce, invita a non confondere οὐσία e ὑπόστασις nel pensare la processione e la generazione. La provenienza di un'ipostasi da un'altra all'interno dello stesso livello ontologico implica una condivisione dell'essenza nella processione o nella generazione, ma non bisogna confondere ipostasi ed essenza nel senso che la comunione dell'essenza non implica che l'agente della processione o della generazione sia costituito da tutte le ipostasi della medesima natura, bensì solo da una di esse⁹⁰. Questa precisazione da parte di Gregorio Palamas è di grande importanza, perché mostra quanto la sua riflessione sia post-cappadoce nel senso che ha assimilato gli assunti della teologia cappadoce, ossia, in questo caso, la distinzione concettuale fra οὐσία e ὑπόστασις e la distinzione, dunque, del piano essenziale da quello

⁸⁹ «Οὐ γὰρ ἐμερίσθη ἡ οὐσία ἀπὸ τοῦ πατρὸς εἰς υἱόν, πρὸς τὰς κανονικὰς φήσιν ὁ μέγας Βασίλειος, οὐδὲ ῥυεῖσα ἐγέννησεν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 67, in: Perr. I, p. 240. Il brano di Basilio di Cesarea che viene citato è in: PG 32, 396A.

⁹⁰ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 66, in: Perr. I, p. 236.

personale. È evidente anche in Gregorio Palamas che nella patristica greca successiva ai Cappadoci la generazione (del Figlio da parte del Padre nella vita trinitaria, ma si intende lo stesso anche per la generazione biologica degli esseri creati) e la processione (dello Spirito dal Padre) non comportano tanto una trasmissione dell'essenza e della natura, ma, come ha mostrato anche Ioannis Zizioulas⁹¹, dell'alterità ipostatica. In altri termini, secondo l'interpretazione di Zizioulas, che facciamo nostra nella misura in cui pensiamo che le fonti cappadoci siano su questo tema fondamentali per Gregorio Palamas, la teoria della causalità dei Padri cappadoci, in quanto incentrata sulla persona e non sull'essenza, implica che il Padre non trasmette l'essenza al Figlio e allo Spirito, ma che la generazione e la processione causano l'emergenza delle persone del Figlio e dello Spirito, nella misura in cui è personale la sorgente stessa di queste due operazioni divine *ad intra*. A parere di Zizioulas sostenere che il Padre possiede e trasmette l'essenza divina può infatti può far dubitare della pienezza della divinità delle altre persone, e indurrebbe a pensare il Padre come persona divina che precede le altre due e non è a loro coeterno⁹². La causalità generativa e processionale del Padre nella Trinità e la generazione genitoriale nel creato, pur in piani ontologici diversi e in modalità altrettanto differenti, implicano dunque la distinzione secondo l'ipostasi, ovvero l'emergenza dell'alterità ipostatica. Del resto, pensiamo che in un sistema filosofico come quello che informa la teologia patristica e bizantina, in cui è primaria l'istanza della τάξις ontologica e non si dà trasgressione dei livelli ontologici, né passaggio da un livello a un altro, la coesenzialità in uno stesso piano ontologico è innegabile. Ciò che invece è interessante nell'orizzonte teorico bizantino è piuttosto la trasmissione del modo (τρόπος) dell'esistenza, ossia l'ipostasi, come conseguenza primaria e impronta della causalità. Si tratta di un punto di grande importanza dell'ontologia patristica e palamita, perché afferma in maniera contemporanea la comunione e l'alterità ontologiche. Inoltre, dal momento che il punto della causalità non è la trasmissione dell'essenza e della natura, bensì del modo ipostatico dell'esistenza, la libertà personale del Padre assume un ruolo di primo piano, contro la necessità naturale⁹³. Come vedremo in

⁹¹ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 149-150.

⁹² *Ibidem*, cf. soprattutto nota 53 pp. 149-150.

⁹³ Ricordiamo che il rifiuto della generazione per necessità naturale del Figlio da parte del Padre è uno dei punti principali della teologia trinitaria cappadoce, anche in funzione anti-origeniana.

seguito, la libertà personale del Padre avrà un'immagine creata solo nell'essere umano, l'unica creatura che è in grado di affermare la propria libertà dalla natura. La concezione dell'alterità in Gregorio Palamas è ben messa in luce nell'epistola a Daniele metropolita di Eno⁹⁴:

[...] tutto ciò che è uno in qualche modo è necessariamente come non uno; infatti le cose che sono uno nel genere sono differenti quanto alla specie; quelle che sono uno per la specie sono differenti quanto al numero, e alcune di quelle che sono uno per numero e per la stessa ipostasi sono differenti quanto alle nature; e molte cose che sono uno per il sostrato, non solo sono differenti, ma anche opposte.⁹⁵

Questo brano dell'epistola presenta un'argomentazione sul primato della differenza ipostatica e mostra quella che è la posizione di Gregorio Palamas sul tema del rapporto fra unità e molteplicità, per cui anche lì dove è possibile giungere a un "uno oltre i molti", per usare l'espressione di Aristotele, non si può mai giungere a un'unità decisiva che sciolga in se stessa le differenze.

Per sostenere ulteriormente la tesi della comunione ontologica nell'unità e nell'indivisibilità dell'essenza, nel dialogo intitolato *Theophanes* Gregorio Palamas sostiene, attraverso la figura della sineddoche, che anche una piccola parte dell'essenza ne possiede tutte le potenze: la totalità essenziale non viene dunque mai meno. La scintilla conserva tutte le proprietà del fuoco, la goccia tutte quelle dell'acqua, e una piccola massa tutte quelle del metallo da cui è tratta⁹⁶. Un'essenza ha dunque tante ipostasi quanti sono coloro che ne partecipano: quante lampade si sono accese da una fiamma, tante saranno le ipostasi del

⁹⁴ Daniele, metropolita di fu uno dei firmatari del *Tomo agioritico*, vale a dire il documento ufficiale in difesa dell'esicismo, redatto da Gregorio Palamas nel 1340 e approvato dall'autorità amministrativa del Monte Athos, nonché sottoscritto da tutti gli igumeni dei monasteri e da altri monaci della Sacra Montagna. In seguito Daniele di Eno si schierò probabilmente con gli acindiniani e per questa ragione, nell'aprile del 1343, Gregorio Palamas gli indirizzò una lettera in cui spiegò al metropolita le sue ragioni.

⁹⁵ «[...] πᾶν τὸ ἓν πως ἀναγκαίως ἔστιν ὡς οὐχ ἓν· τὰ γὰρ ἓν τῷ γένει διάφορα τῷ εἶδει· καὶ τὰ ἐν τῷ εἶδει διάφορα τῷ ἀριθμῷ, ἔστι δ' ἅ καὶ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ καὶ αὐτῇ τῇ ὑποστάσει διάφορά ἐστι ταῖς φύσεσι· πολλὰ δὲ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα ἓν, οὐ διάφορα μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ἐναντία.» GREGORIO PALAMAS, *Πρὸς τὸν ἱερώτατον καὶ τὰ θεία σοφὸν μητροπολίτην Αἰνοῦ κυρ Δανιὴλ 1*; in: Perr. III, p. 718.

⁹⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 18, in: Perr. I, p. 1282.

fuoco⁹⁷. Questo è di importanza fondamentale nella dottrina di Gregorio Palamas e significa l'identità ontologica naturale⁹⁸ di una specie, nonostante la molteplicità ipostatica in cui l'essere specifico si dà: ciascuna ipostasi particolare racchiude la totalità della sua natura. È una dottrina che in Gregorio Palamas deriva dalla triadologia dei Padri cappadoci e in particolare dalla questione dell'unità divina nella coesenzialità. La dipendenza di Gregorio Palamas dalla teologia trinitaria cappadoce in merito a questo aspetto è comprovata dal fatto che il teologo esicasta cita espressamente i Padri cappadoci come sue fonti. Nel quinto capitolo della lettera ad Atanasio di Cizico⁹⁹, in cui Palamas argomenta sull'unità e l'indivisibilità di Dio in quanto all'essenza, e nonostante la distinzione tripostatica, sulla base di testi fondamentali della teologia patristica post-nicena: l'omelia sull'Annunciazione dello Pseudo-Atanasio¹⁰⁰ di Alessandria e tre testi dei Cappadoci: il *De deitate Filii et Spiritus sancti*¹⁰¹ di Gregorio di Nissa, il capitolo 5 dell'*Oratio 40 In sanctum Baptisma*¹⁰² di Gregorio di Nazianzo e la lettera 189 a Eustazio¹⁰³ di Basilio di Cesarea. La sineddoche usata da Gregorio Palamas indica dunque l'unità naturale a fronte della molteplicità ipostatica e implicano che ogni ipostasi reca pienamente e indivisibilmente la natura e co-inerisce alle altre ipostasi¹⁰⁴.

Possiamo inoltre considerare a proposito dei concetti di essenza e natura quanto sostenne Gregorio Palamas nel dibattito pubblico con Niceforo Gregora alla corte imperiale nel 1351. La questione venne approcciata all'interno del contesto

⁹⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 19, in: Perr. I, p. 1284. Questo concetto di ipostasi, insieme con lo stesso esempio, viene ripetuto in diversi luoghi della sua opera da Gregorio Palamas, come al termine del capitolo 58 della quarta *Oratio contra Nicephorum Gregora*. Cf. Gregorio Palamas, *Contra Nicephorum Gregora. Oratio* 4, 58, in: Perr. II, p. 1194.

⁹⁸ Ioannis Zizioulas indica l'espressione "ταυτότης φύσεως" ("identità di natura") nel *De Trinitate* 1: 16 di Didimo il Cieco. Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 123.

⁹⁹ GREGORIO PALAMAS, *Πρὸς τὸν ἐλλογιμωτάτον καὶ θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Ἀθανάσιον* 5, in: Perr. III, p. 790.

¹⁰⁰ PSEUDO-ATANASIO DI ALESSANDRIA, *In Annuntiationem Deiparae*, in: PG 28, 920 C.

¹⁰¹ GREGORIO DI NISSA, *De deitate Filii et Spiritus sanctus*, in: GNO X/2, pp. 143-144.

¹⁰² GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 40 In sanctum Baptisma* 5, in: C. MORESCHINI – P. GALLAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*, Paris (Cerf, SC) 1990, pp. 104-310 (PG 36, 364 B).

¹⁰³ BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 189, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. II, Paris (Les Belles Lettres) 1961, pp. 138-141 (PG 32, 693 D-696 A).

¹⁰⁴ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 123 nota 14.

triadologico, così che i fondamenti dell'ontologia vennero elaborati in un contesto di disputa trinitaria, come spesso è avvenuto nel corso della storia della teologia patristica e bizantina. Al capitolo 17, il redattore del rapporto sul dibattito ci dice che a un certo punto Niceforo Gregora afferma che in Dio non vi è differenza tra natura e proprietà naturale, essenza e proprietà essenziale. A questo risponde Gregorio Palamas:

«Se quindi in Dio la natura fosse una e senza differenza con l'essenza, nessuno di coloro che vedono bene direbbe che l'essenza di Dio ha anche delle nature, dal momento che l'avente si differenzia in qualcosa dall'avere. Nessuno dica dunque che l'essenza ha una natura o delle nature: eppure tutti i santi sostengono in teologia che l'essenza divina abbia cose naturali ed essenziali». E fu citato il detto di san Massimo che dice che l'essenza di Dio ha operazioni essenziali e volizioni naturali.¹⁰⁵

Non è meglio specificato il testo di Massimo il Confessore che a questo punto del dibattito Gregorio Palamas avrebbe citato, si tratta ad ogni modo di una tematica ricorrente nel Confessore che a più riprese si presenta nei suoi scritti. Come si può notare, Palamas sostiene in maniera molto chiara la differenza tra i concetti di essenza e natura, e la ritiene un punto importante della sua dottrina se, come è scritto nel testo prima di riportare il suo intervento, chiede agli astanti di fare silenzio per comprenderla bene. Possiamo dunque ritenere che per Palamas il valore concettuale di essenza e natura sia quello evidenziato già nei testi di Giovanni Damasceno. L'affermazione decisa da parte di Gregorio Palamas della differenza tra i concetti di essenza e natura non implica infatti che le sfumature che distinguono i due concetti pregiudichino dall'altro lato la loro equivalenza, che consiste nell'indicare entrambi, con accezioni differenti, ciò che è comune all'interno di una specie e di un genere.

Possiamo considerare un altro breve passo dal confronto pubblico con Niceforo Gregora, a testimonianza di una differenza terminologica e concettuale che evidentemente sussiste, ma che talvolta si indebolisce. In questo caso, Palamas

¹⁰⁵ «Ἐπει οὖν ἡ φύσις ἓν καὶ ἀδιάφορον τῇ οὐσίᾳ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ, οὐδεὶς ἂν εἶποι ποτὲ τῶν εἰδόντων τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἔχειν καὶ φύσεις· ἐπεὶ τὸ ἔχον οὐ ἔχει κατὰ τι διαφέρει. Τὴν γοῦν οὐσίαν ἔχειν καὶ φύσιν ἢ φύσεις, οὐδεὶς ἂν εἶπε· τὴν δὲ θεϊαν οὐσίαν ἔχειν φυσικὰ καὶ οὐσιώδη, πάντες οἱ ἅγιοι θεολογῶσιν. Καὶ προσηνέχθη ρῆσις τοῦ ἁγίου Μαξίμου, λέγοντος ἔχειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ οὐσιώδεις ἐνεργείας καὶ φυσικὰ θελήματα.», in: FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 17, in: Perr. II, p. 906.

dibatte con Gregora la questione relativa alla natura creata o increata delle operazioni (ἐνέργειαι) divine: «Poiché quindi per voi la proprietà naturale è natura, il creare è una proprietà naturale di Dio, ma la chiamate creatura; quindi per voi l'essenza di Dio è creata»¹⁰⁶. Anche in questo caso, la differenza concettuale è fra un dominio della natura ipostatizzata, e quello di un discorso teorico e astratto rispetto alla natura che è significato dal concetto di essenza¹⁰⁷.

In Gregorio Palamas la differenza tra i concetti di οὐσία e περιουσία risponde alla stessa esigenza presente nelle fonti patristiche: serbare il tema dell'inconoscibilità divina anche a fronte delle rivelazioni e dell'attività creatrice di Dio. Leggiamo infatti al capitolo 82 dei *Capita CL* queste righe a commento di Rm 1:20¹⁰⁸:

Allora l'essenza di Dio è concepita nell'intelletto dalle cose create? No di certo. Questa è infatti il delirio di Barlaam e Acindino, e prima di loro la follia di Eunomio. Questi, infatti, prima di loro e come loro, scrisse che dalle opere non è inteso nient'altro che l'essenza di Dio. Ma il divino apostolo era lungi dall'insegnare queste cose. [...] E così puoi imparare che cos'è il conoscibile di Dio. I padri teofori, spiegandolo, dicono: di Dio è l'inconoscibile, come la sua essenza, e il conoscibile, come tutte le cose che sono afferenti all'essenza, cioè la bontà, la sapienza, la potenza, la deità o la maestà.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cf. FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 9, in: Perr. II, p. 892.

¹⁰⁷ Si potrebbero citare altri passi dal dibattito a corte con Niceforo Gregora. Consideriamo ancora altri due esempi; il primo è tratto dal capitolo 12: «[...] essenziale è anche essere naturalmente un'attività naturale di un'essenza» («οὐσιώδη δὲ καὶ φυσικὴν ἐνέργειαν ἔστι μίᾳ οὐσίας εἶναι φυσικῶς»), in: *Ibidem*, p. 898; il secondo, invece, dal capitolo 13: «[...] per lo stesso divino Giovanni Damasceno “è impossibile che un'essenza sia priva di un'attività naturale”» («κατὰ γὰρ τὸν αὐτὸν Δαμασκηνὸν θεῖον Ἰωάννην "ἀμήχανον οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι φυσικῆς ἐνεργείας»), in: *Ibidem*. Il testo di Giovanni Damasceno è in questo caso: *Expositio fidei* II, 23, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., pp. 93-94.

¹⁰⁸ Rm 1: 20: «Dopo la creazione del mondo, ciò che in Lui vi è di invisibile (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) si lascia vedere chiaramente (βλέπονται φανερώς), la sua eterna potenza e la sua divinità, intelligibili mediante le cose create (νοούμενα διὰ τῶν ποιημάτων)», in: A. MERK (cur.), *Novum Testamentum grece et latine*, cit., p. 511.

¹⁰⁹ «ἄρ' οὖν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ τοῖς ποιήμασι νοουμένη καθορᾶται; οὐ μὲν οὖν. τοῦτο γὰρ τῆς Βαρυλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου παραφροσύνης ἔστι καὶ πρὸ τούτων τῆς Εὐνομίου παραφορᾶς· καὶ οὗτος γὰρ πρὸ τούτων κατὰ τούτους ἐκ τῶν ποιημάτων οὐδὲν ἕτερον ἀλλ' αὐτὴν λογογραφεῖ νοεῖσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος πολλοῦ δεῖ τὰ τοιαῦτα ὑφηγεῖσθαι. [...] τὸ δὲ γνωστὸν τοῦ θεοῦ τί ἐστίν, οὕτως ἂν μάθοις· οἱ θεοφόροι πατέρες ἐξηγούμενοί φασι· τοῦ θεοῦ τὸ μὲν ἐστίν

In questo brano sono almeno due i riferimenti alla teologia post-nicena: in primo luogo, Gregorio Palamas assimila i suoi avversari polemici, Barlaam e Acindino, al vescovo Eunomio di Cizico, il quale nel IV secolo aderì all'arianesimo e fu il bersaglio polemico principale dei trattati trinitari dei Padri cappadoci. In secondo luogo, la presenza della teologia post-nicena in questo passo è confermata dall'affermazione secondo cui ciò che di Dio è conoscibile non è l'οὐσία, bensì la περιουσία, vale a dire ciò che è contemplato attorno all'essenza, come già i Padri post-niceni affermarono¹¹⁰. Consideriamo inoltre il capitolo 107 della stessa opera, in cui sul tema di οὐσία e περιουσία, inconoscibilità e conoscibilità, Gregorio Palamas riprende i *Carmina dogmatica* di Gregorio di Nazianzo insieme con il *corpus* pseudo-dionisiano:

Qualcuno potrebbe trovare il nome “natura” imposto agli attributi naturali, sia degli esseri creati, sia di Dio, come anche il più teologo dei Gregorii dice in un passo dei *Carmina*: «La natura del mio Signore è infatti di concedere prosperità»¹¹¹. Il dare non è infatti natura di chiunque, ma si attribuisce naturalmente a chi è benefattore. [...] Si dice natura anche le cose naturali, come anche lo stesso grande Dionigi dice altrove, scrivendo: «la natura del bene è di produrre e di salvare»¹¹², vale a dire che questo gli è attribuito naturalmente. E quindi quando senti i Padri dire che l'essenza di Dio è impartecipabile, intendila come inaccessibile e immanifesta; quando invece senti che è partecipata, intendi la processione, la manifestazione e l'attività naturalmente attribuite a Dio: e così, abbracciandole entrambe, sarai in accordo con i Padri.¹¹³

ἄγνωστον, ἤγουν ἡ οὐσία αὐτοῦ, τὸ δὲ γνωστόν, ἤγουν πάντα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν ἡ ἀγαθότης, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ θειότης, ἤτοι μεγαλειότης»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 82, in: Sinck., pp. 178-180.

¹¹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 234 1, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, Paris (Les Belles Lettres) 1966, pp. 42-44. .

¹¹¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina dogmatica* 4, 83, in: PG 37, 422 A.

¹¹² PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 4, 19, in: *Corp. dion.* I.

¹¹³ «Εὗροι τις ἂν τὴν τῆς φύσεως προσηγορίαν κάπι τῶν φυσικῶς προσόντων τιθεμένην, ἐπὶ τε τῶν κτιστῶς ὄντων καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ ὁ τῶν Γρηγορίων θεολογικώτατος φησί που τῶν Ἐπῶν· ἦδε γὰρ ἄνακτος ἐμοῦ φύσις ὄλβον ὀπάζειν. οὐδὲ γὰρ τὸ διδόναι φύσις ὀτρωῶν, ἀλλὰ φυσικῶς τοῦτο πρόσεστι τῷ εὐεργετικῷ. [...] λέγεται τοιγαροῦν καὶ τὰ φυσικὰ φύσις, ὡς καὶ αὐτος ὁ μέγας Διονύσιος ἀλλαχοῦ φυσι, φύσις, γράφων, τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σώζειν· δηλονότι φυσικῶς τοῦτο πρόσεστιν αὐτῷ. καὶ τοίνυν ὅταν ἀκούσης τῶν πατέρων ἀμέθεκτον λεγόντων τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, ἐκείνην μοι νόει τὴν ἀνεκφοίτητόν τε καὶ ἀνέκφαντον. ὅταν δ' αὖθις μεθεκτὴν, νόει μοι τὴν φυσικῶς προσοῦσαν τῷ θεῷ πρόοδον καὶ τὴν ἔκφανσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· καὶ οὕτω στέργων

Possiamo notare che i concetti di essenza e natura sono, in ultima analisi, dei concetti vuoti di contenuto proprio: l'essenza divina comporta infatti un vuoto logico che non può essere colmato in nessun modo. Si può ricercare in tutte le opere di Gregorio Palamas una trattazione dedicata ai concetti di essenza e natura, ma si converrà che ne è del tutto assente, e nella definizione di questi due concetti il teologo esicasta non va mai oltre quanto si può leggere negli ultimi due passi esemplificativi che abbiamo citato. L'essenza increata, e in certo senso anche quella creata, rimane sempre del tutto inconoscibile e inattingibile; la sua funzione filosofica si esaurisce nell'indicazione del piano ontologico cui pertiene l'essere di riferimento nell'argomentazione. Nella dottrina di Gregorio Palamas l'istanza della τάξις ontologica, secondo cui a ogni natura corrispondono precise proprietà naturali e una precisa fenomenologia che proviene dalla natura stessa, si afferma proprio mediante i concetti di essenza e natura, la cui ragion d'essere è di indicare le frontiere ontologiche del creato¹¹⁴. Questo profilo dei concetti di essenza e natura non si limita solo al discorso su Dio, ma anche a quello sulla creazione. L'essenza resta anche in questo caso qualcosa di inconoscibile, così che anche la definizione ontologica del creato non comprende l'essenza, ma costituisce una sorta di ontologia epagogica del creato a partire dalla sua fenomenologia. Questa posizione è presente già nelle fonti patristiche di Palamas, come possiamo vedere nell'*Homilia 1 In Exaemeron* di Basilio di Cesarea¹¹⁵. Nel brano Basilio consiglia *apertis verbis* di tralasciare l'indagine sull'essenza e la natura della terra, in quanto si tratta di qualcosa che non si giungerà mai a definire in maniera precisa e può dunque tramutarsi in un tentativo vano. Ciò che Basilio invece consiglia è di focalizzare la ricerca sulle cose che possono essere contemplate intorno all'essenza della terra, vale a dire sulla περιουσία, e non è un caso che egli utilizzi

ἀμφοτέρα, ὁμόλογος ἔση τοῖς πατέρασιν»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 107*, in: Sinck., pp. 202-204.

¹¹⁴ Anche la cristologia dei Padri greci e dei bizantini, elaborata e sistematizzata nel IV Concilio ecumenico, deve essere intesa in maniera coerente all'istanza della τάξις ontologica, per cui le due nature del Cristo si uniscono in una relazione enipostatistica "senza divisione" e "senza confusione", vale a dire che non c'è scioglimento delle frontiere ontologiche neanche nella persona del Cristo, anzi rimane un'alterità ontologica enipostatizzata in un'unica persona.

¹¹⁵ BASILIO DI CESAREA, *Homilia 1 In Hexaemeron*, in: S. GIET (cur.), *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, Paris (Cerf) 1968, p. 130-137.

proprio l'avverbio *περὶ*, il quale, come abbiamo avuto modo di vedere, indica la fenomenologia di una natura.

Contenuti connotativi dell'essenzialità divina sono presenti nella “*περιουσία*”, ovvero in quel concetto che significa le proprietà essenziali di Dio così come esse sono conosciute nei loro effetti creati. Quando Gregorio Palamas sostiene che l'essenza e la natura sono nomi che indicano una potenza (*δύναμις*), egli indica un piano ontologico e non fornisce un contenuto positivo del concetto di essenza, bensì è come se desse un nome a-priori all'attività divina nella creazione, come una sorta di immagine anteriore delle rivelazioni divine. Il discorso di Palamas riprende infatti il *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, di cui nella terza *Oratio pro hesychastis* ricorre una citazione sul tema di essenza e potenza: «se noi denominiamo l'occultezza iperessenziale Dio, vita, essenza, luce o verbo, non intendiamo nient'altro che le potenze divinizzanti, produttrici di essenza, generatrici di vita e donatrici di sapienza che da questo nascondimento procedono verso di noi»¹¹⁶. Il concetto di *περιουσία* indica dunque ciò che è contemplato intorno all'essenza perché è radicato in essa, ovvero le potenze essenziali e la loro fenomenologia attiva, per dare una definizione puntuale del termine; ovvero significa quelle proprietà o potenze che pertengono all'essere di Dio o di un qualsiasi essere creato¹¹⁷. “*Περιουσία*” (vale a dire: bontà, sapienza, maestà, deità, potenza...) è quindi il nome dell'essenza pronunciato da un osservatore esterno e indica dunque la fenomenologia dell'essenza come unica via per la sua pensabilità¹¹⁸.

¹¹⁶ «εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίτητα Θεόν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσομεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομέναις δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιούς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδῶρους»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 2, 11; in: Perr. I, p. 868.

¹¹⁷ È bene fare attenzione al fatto che per Gregorio Palamas le cose attorno all'essenza sono sempre radicate nell'essenza e non le sono esterne, come invece pensano Barlaam Calabro e Gregorio Acindino, i quali, secondo Palamas, fanno del carattere esterno e creato della *περιουσία* la premessa della loro opinione sul carattere creato delle operazioni divine. L'accusa di Palamas contro i suoi avversari è dunque di rozzezza filosofica, poiché sarebbero incapaci di fare le dovute distinzioni e riconoscere i piani ontologici. Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 2, 4; in: Perr. I, p. 857; IDEM, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 9; in: Perr. I, p. 942.

¹¹⁸ Pensiamo possa essere interessante fare un'osservazione *ex post* sulla convergenza che possiamo verificare tra la riflessione sull'essere divino di Gregorio Palamas, e dei Padri greci, e le

Per il teologo esicasta la fonte principale di questa argomentazione è direttamente nelle Scritture, e si trova nell'epistolario paolino¹¹⁹, lì dove l'Apostolo sostiene che le proprietà divine si rendono manifeste alle creature nella creazione stessa. Il brano paolino che si può considerare a questo proposito è sempre Rm 1: 20, che, come abbiamo visto, Palamas commenta nei *Capita CL* proprio a proposito della περιουσία. In Gregorio Palamas il concetto di περιουσία è contiguo a quello di ἐνέργεια: le potenze essenziali sono infatti alla base della fenomenologia dell'essenza divina secondo la conoscenza creaturale, ovvero esse indicano la potenzialità che si attualizza nell'attività divina.

Questo tipo di rapporto fra l'essenza e ciò che è contemplato attorno ad essa è affermato più volte nelle opere di Gregorio Palamas, come per esempio all'inizio del decimo capitolo della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, in cui egli, riprendendo lo Pseudo-Dionigi Areopagita, scrive: «tutti i santi Padri affermano in comune che non è possibile trovare un nome che designi la natura della Triade increata, mentre invece i nomi sono delle operazioni»¹²⁰. Cosa significa questo se non che il concetto di περιουσία nomina le operazioni (ἐνέργεια) creatrici e provvidenziali di Dio in relazione all'essenza? Περιουσία ed ἐνέργεια sono dunque due concetti equivalenti nella misura in cui significano lo stesso oggetto, sebbene da prospettive diverse. A conferma di questa equivalenza concettuale, consideriamo che per Gregorio Palamas il concetto di περιουσία è plurale perché molte sono le proprietà essenziali di Dio, proprio come molte sono le operazioni con le quali si attuano e si rivelano alla creazione.

prospettive fenomenologiche così come esse si sono affermate nella filosofia moderna e contemporanea. Diversi teologi e filosofi contemporanei si sono misurati con la questione; per fare solo alcuni esempi, si veda: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll., Milano (Jaca Book) 1985-2012; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino (Sei) 2001; *IDEM, Il visibile e il rivelato*, Milano (Jaca Book) 2007; J. P. MANOUSSAKIS, *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington (Indiana University Press) 2007; I. DANIEL, *The Incarnation as saturated phenomenon. Between ontology, phenomenology and theology*, in: S. MITRALEXIS (cur.), *Mustard Seeds in the Public Square. Between and Beyond Theology, Philosophy, and Society*, Wilmington (Vernon Press) 2017, pp. 223-240.

¹¹⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 9; in: Perr. I, p. 942.

¹²⁰ «Ἐτι κοινῇ πάντες οἱ ἅγιοι πατέρες ἐπὶ τῆς ἀκτίστου φασὶ Τριάδος οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ὄνομα τῆς φύσεως δηλωτικόν, τῶν δὲ ἐνεργειῶν ἔστι τὰ ὀνόματα»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 2, 10; in: Perr. I, p. 867.

Possiamo constatare in maniera indiretta la pluralità significata dal concetto di *περιουσία* nel caso delle espressioni in cui si fa riferimento alle cose attorno a Dio, intendendo le cose contemplate attorno all'essenza, mediante l'uso di forme plurali, come: «ἐκ τῶν περὶ θεόν»¹²¹. Vi sono anche passi in cui la pluralità intesa dal concetto di *περιουσία* è affermata in maniera esplicita, come al capitolo 4 della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*: «L'essenza di Dio non è dunque l'unica senza principio, infatti anche tutte le cose definite attorno ad essa sono senza principio»¹²². Se è possibile stabilire una molteplicità numerica, allora tale pluralità riposerà sulla differenza che distingue gli oggetti enumerati, secondo la constatazione di Massimo il Confessore ripreso al capitolo 13 della prima *Oratio antirrhethica contra Acindynum*¹²³. La differenza tra le varie proprietà naturali, ovvero tra le potenze essenziali, viene affrontata da Palamas nelle trattazioni dedicate alle operazioni (ἐνέργεια) divine, ovvero alle attuazioni di queste potenze essenziali. Questa molteplicità non va però a discapito dell'unità e della semplicità divine, dal momento che l'essenza è il nucleo della divinità, uno e unitario, infinitamente semplice. Una questione della polemica che vide contrapposti Gregorio Palamas da un lato, e Barlaam e Acindino dall'altro, è proprio l'affermazione da parte di Palamas che in Dio la molteplicità delle potenze e delle operazioni convive con l'unità e la semplicità dell'essenza, dal momento che, secondo un'affermazione di Basilio di Cesarea ripresa al capitolo 27 della prima *Oratio antirrhethica contra Acindynum*: «lo Spirito santo è semplice quanto all'essenza, plurale quanto alle potenze»¹²⁴. La molteplicità dinamica di Dio è infatti sempre compresa come radicata e unificata nell'unità semplice della sua essenza, come Palamas sostiene, per esempio, al capitolo 19 della prima

¹²¹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 3, 78, in: Perr. I, p.766; cf. *IDEM, Orationes pro hesychastis* 3, 1, 19, in: Perr. I, p. 804.

¹²² «Οὐκ ἄρα ἐν μόνον ἄναρχον, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ· καὶ γὰρ καὶ τὰ περὶ αὐτὴν ἀφοριζόμενα πάντα ἄναρχά ἐστιν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 4, in Perr. I, pp. 856 e 858.

¹²³ Il testo di Massimo il Confessore ripreso da Gregorio Palamas è: «χωρὶς διαφορᾶς ἀριθμὸν εὐρεῖν, ἀνένδεκτον», in: Massimo il Confessore, *Epistula ad Ioannem Cubicularium*, PG 91, 485 C. Per il testo di Gregorio Palamas che cita la lettera massimiana: cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 1, 13, in: Perr. II, p. 22.

¹²⁴ Il testo di Basilio di Cesarea che viene citato è: «τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν», in: BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu sancto* 9, 22, in: B. PRUCHE (cur.), *Basile de*

sezione della terza *Oratio de hesychastis*¹²⁵. Nello stesso *Discorso* egli inoltre ribadisce che non bisogna confondere l'essenza con ciò che è contemplato attorno ad essa: esse sono distinte, nonostante le proprietà siano radicate nell'essenza, allo stesso modo in cui l'attività è distinta dall'essenza¹²⁶. L'essenza è infatti l'unità reale e semplice in cui tutte le proprietà naturali si trovano sintetizzate, nella misura in cui esse costituiscono le potenzialità intrinseche dell'essenza e che, nella loro attuazione, si distinguono come operazioni procedenti da essa. Ogni attività, infatti, procede da un'essenza e reca il segno ontologico che le è proprio: in altri termini, l'attività non è che l'attuazione di una potenzialità ontologica. È quanto Gregorio Palamas sostiene proprio al capitolo 9 della prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, ricorrendo a diverse *auctoritates* patristiche: un passo di Cirillo di Alessandria e uno di Giovanni Crisostomo citati da Massimo il Confessore¹²⁷, *Contra Eunomium* 1, 8 dello Pseudo-Basilio di Cesarea¹²⁸ e *Capita ducenta* 1, 48 di Massimo il Confessore¹²⁹.

2.2f La teologia e le fonti filosofiche: l'ontologia patristica e palamita in relazione al pensiero aristotelico

Le fonti riportano che intorno al 1313, quando Gregorio Palamas aveva circa diciassette anni, si presentò l'occasione in cui il logoteta Teodoro Metochite¹³⁰,

Césarée. Sur le Saint-Esprit, Paris (Cerf, SC) 1968, pp. 322-326. La citazione in Gregorio Palamas è in: *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 1, 27, in: Perr. II, pp. 40 e 42.

¹²⁵ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 1, 19; in: Perr. I, p. 804.

¹²⁶ *Ibidem* 3, 2, 9, p. 866.

¹²⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, in: PG 91, 281 B.

¹²⁸ BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium* 1, 8, in: PG 29, 528 B.

¹²⁹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia* 1, 48, in: PG 90, 1100 D.

¹³⁰ Teodoro Metochite (1270-1332) è una figura di primo piano per lo studio della filosofia bizantina, dal momento che, al di là della produzione propria (in parte ancora inedita), ha svolto un ruolo decisivo nella formazione di figure di primo rilievo del panorama filosofico bizantino: da Gregorio Palamas a Niceforo Gregora. Sulla sua figura si veda: B. BYDÉN, *Theodore Metochites*, in H. LAGERLUND (cur.), *The Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York-München (Springer-Verlag) 2001. Per l'edizione delle opere si veda: K. HULT, *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis gnomikai 1-26 & 71*, Göteborg (Goteborgs Universitet Acta Univ.) 2002; I. D. POLEMIS, *Theodore Metochitæ Carmina*, Turnhout (Brepols)

commentatore di Aristotele e di cui Palamas era stato discepolo, rivolse all'allievo alcune domande sulla logica aristotelica alla presenza dell'imperatore Andronico II Paleologo. Si narra che, dopo aver ascoltato la risposta del giovane Palamas, Teodoro Metochite, meravigliato e stupito, esclamò verso l'imperatore: «Aristotele stesso, se fosse presente ad ascoltarlo, a mio parere lo loderebbe non poco. Aggiungo che bisognerebbe che quanti si occupano di cultura avessero anime e nature simili alla sua e soprattutto che le riflessioni filosofiche e gli scritti di questo Aristotele fossero conosciuti»¹³¹. L'aneddoto, riportato almeno da due fonti, testimonia l'importanza che Aristotele occupò nella formazione di Gregorio Palamas, soprattutto nel periodo tra la fine della formazione primaria (ἐγκύκλιος παιδεία) e l'inizio della vita monastica intorno al 1316, che interruppe il *cursus studiorum* e la carriera di Gregorio Palamas in seno all'aristocrazia costantinopolitana. Il ruolo centrale di Aristotele durante gli studi con Teodoro Metochite non è certo un motivo di sorpresa, dal momento che conosciamo sia l'impegno del logoteta nello studio e nel commento degli scritti dello Stagirita, sia la centralità dei testi aristotelici nella formazione e, in generale, nella cultura umanistica di Bisanzio fra il XIII e il XIV secolo¹³². A questo si può aggiungere

2015; E. PASCHOS – C. SIMELIDIS, *Introduction to Astronomy by Theodore Metochites*, Singapore (World Scientific Publishing) 2017.

¹³¹ FILOTEO KOKKINOS, *Encomium 27*, in: IDEM, *Βίος Γρηγορίου Παλαμά*, Athina (Paterikes Ekdoseis) 2009. Lo stesso episodio è riportato anche in: FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπιστόμος κατά τό δυνατόν διήγησις* 14, in: Perr. II, p. 938.

¹³² Cf. D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, cit., p. 153 ss.; G. KAPRIEV – S. MARKOV, *The Aristotelian Corpus and Christian Philosophy in Byzantium between the Ninth and the Fifteenth Centuries. Readings and Tradition*, in: *Bullettin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), pp. 7-11. Una ricostruzione storica sui commentatori bizantini di Aristotele fra XIII e XIV secolo è presente in: C. N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310)*, Nicosia (Cyprus Research Center) 1982, p. 125 ss. Secondo la ricostruzione di Constantinos Constantinides, nel 1274 Giovanni Pediasimo ottenne la carica di ὑπατος τῶν φιλοσόφων, ovvero presidente dei filosofi, rappresentante istituzionale a capo della scuola filosofica, come viene precisato in: F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig- Berlin (Teubner) 1926, p. 25. Giovanni Pediasimo maggiore carica istituzionale della filosofia bizantina nella seconda metà del XIII secolo, è un commentatore di Aristotele; con ciò non vogliamo suggerire un preteso legame fra l'aristotelismo e la carica di ὑπατος, però pensiamo che ciò sia perlomeno significativo della fortuna di Aristotele a Bisanzio fra XIII e XIV secolo. Diversi sono i

che la ripresa di strutture di pensiero aristoteliche fa parte della strategia filosofica dei Padri greci, la cui speculazione costituisce l'eredità speculativa di Gregorio Palamas¹³³. Per questa ragione pensiamo possa essere interessante per la nostra ricerca volgere lo sguardo ad alcuni aspetti della dottrina aristotelica dell'essenza, così da tentare di riconoscere in maniera più approfondita i procedimenti speculativi e le strutture di pensiero che sono presenti nel concetto patristico e palamita di οὐσία. La nostra indagine si focalizzerà su alcuni passi dello Stagirita che enfatizzano il carattere particolare, individuale dell'essenza (οὐσία) nella prospettiva ontologica che è di nostro interesse. Pensiamo che, ad eccezione di Giovanni Damasceno, non ci siano sempre evidenze testuali che testimonino di una ripresa strettamente concettuale e terminologica del pensiero aristotelico nei Padri greci e in Gregorio Palamas in merito alle principali questioni della dottrina dell'essenza. Al di là della *littera*, possiamo però ragionare sulla *figura* teoretica dei testi e in questo modo indicare e suggerire precedenti nella storia della filosofia, o relazioni intertestuali profonde. Per questa ragione, tenteremo un'incursione nella dottrina aristotelica dell'essenza che possa suggerire quella

commentatori bizantini di Aristotele sino alla fine dell'epoca dei Paleologi, anche al di fuori della carica di ὑπατος: Niceforo Blemmide, Massimo Olobolo, Giorgio Acropolite, Giorgio Pachimere, Teodoro Metochite, Giuseppe il Filosofo, Isacco Argiro, Giovanni Cortasmeno fino al patriarca Giorgio Gennadio Scolario sul finire dell'Impero. Per quanto riguarda i commentari aristotelici tardo antichi in uso a Costantinopoli fra XIII e XIV secolo, una notizia ci viene data dal commentario al *De Anima* del monaco Sofonia, composto nei primi anni Novanta del XIII secolo, dunque intorno all'anno di nascita di Gregorio Palamas. Sofonia dichiara infatti i commentari di cui è a conoscenza: Simplicio, Ammonio, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Michele Psello e, in modo particolare, Giovanni Filopono, il cui commentario talvolta egli cita per esteso: cf. M. HAYDUCK (cur.), *Sophoniae in libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, Berlin (Georg Reimer, CAG) 1883.

¹³³ La ricerca delle fonti filosofiche intermedie fra Aristotele e i Padri greci, quindi fra Aristotele e Gregorio Palamas, è di grande complessità e talvolta di difficile decidibilità in quanto non abbiamo evidenze testuali nella maggior parte dei casi. In questa sede non è nostra intenzione impegnarci in una tale ricerca; basterà un confronto diretto con il pensiero aristotelico nella misura in cui esso costituisce il punto di riferimento principale nella definizione della dottrina della Trinità, quindi nelle maggiori istanze dell'ontologia patristica. L'esigenza di un confronto diretto con il pensiero di Aristotele si rende tanto più urgente nel caso di uno studio del pensiero di Gregorio Palamas, in quanto, come testimoniano le fonti e gli stessi suoi scritti, egli possiede una conoscenza approfondita delle opere dello Stagirita.

che potrebbe rivelarsi un'interessante itinerario di ricerca ancora poco esplorato, in accordo con alcune recenti tendenze di ricerca emerse in alcuni studi, come quelli di David Bradshaw¹³⁴, nonché in un volume curato da Constantinos Athanasopoulos e Christoph Schneider¹³⁵.

Abbiamo già evidenziato come nell'ontologia dei Padri greci e di Gregorio Palamas si affermi un realismo ontologico dell'immanenza che in alcuni casi converge su passi della *Metaphysica* di Aristotele in cui lo Stagirita critica la dottrina platonica delle idee. Come abbiamo avuto modo di vedere nel già citato *Metaphysica* 7, 1031b 30, Aristotele riconosce che le idee platoniche sono degli universali, ma ne nega il carattere separato dagli individui¹³⁶. In *Analytica priora* 1, 24, 85a 31 ss. Aristotele sostiene infatti che l'universale non è al di là dei particolari, al contrario di quanto sostiene la teoria platonica, che si pone oltre gli esseri particolari. Secondo Aristotele, l'oggetto della scienza (ἐπιστήμη) è costituito dai predicati comuni (τὰ κοινὰ) delle realtà singolari. Nei frammenti del trattato sulle idee questi predicati comuni vengono indicati con la locuzione “τα καθόλου”¹³⁷, ovvero: “κατὰ τοῦ ὅλου”, come precisa Berti¹³⁸. La dottrina

¹³⁴ D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, cit.

¹³⁵ C. ATHANASOPOULOS – C. SCHNEIDER (cur.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, Cambridge (James Clarke & Co.) 2013; D. BRADSHAW, *The Presence of Aristotle within Byzantine Theology*, in: A. KALDELLIS – N. SINIOSSOGLU, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge (Cambridge University Press) 2017; M. TRIZIO, *Reading and Commenting on Aristotle*, in: *Ibidem*, pp. 397-412.

¹³⁶ È quanto sostiene Enrico Berti, d'accordo con le posizioni sostenute anche da Paul Wilpert e Suzanne Mansion: cf. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano (Vita e Pensiero) 1998, pp. 256-257; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühsschriften über die Ideenlehre*, Regensburg (Josef Habel) 1949; S. MANSION, *La critique de la théorie des idées dans le Peri ideôn d'Aristote*, in: *Revue de philosophie de Louvain* 47 (1949), p. 187. Scrive Enrico Berti: «Tale concezione della sostanza è la conseguenza diretta della negazione più generale che i predicati universali siano idee, cioè realtà anteriori e separate rispetto ai soggetti individuali, e della negazione più particolare, sviluppata nell'obiezione del terzo uomo, che le specie e i generi delle sostanze individuali, per esempio “uomo”, possano essere idee, cioè sostanze simili a quelle individuali»: E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano (Bompiani) 2004, p. 306.

¹³⁷ Cf. A. HILGARD, *Scholia In Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, Teubner (Lipsia) 1901, p. 116, righe 13-16.

¹³⁸ E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 278.

aristotelica della sostanza è infatti pensata proprio come superamento della concezione platonica dell'universale; all'inizio del capitolo quinto delle *Categoriae* così viene quindi definita l'essenza (οὐσία):

Essenza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente, la quale né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio un certo uomo o un certo cavallo.

[...] delle essenze seconde la specie è maggiormente essenza del genere, giacché è più vicina all'essenza prima.

[...] A giusta ragione, dopo le essenze prime soltanto le specie, tra le altre cose, ed i generi son detti essenze seconde, giacché sono i soli, tra le cose predicate, che manifestano l'essenza prima.¹³⁹

Aristotele delinea con il concetto di essenza ciò che detiene, nella sua dottrina, non solo il primato logico, ma anche quello ontologico. Marcello Zanatta interpreta infatti l'apparato logico che Aristotele elabora nelle *Categoriae* non come fine a se stesso, ma come intenzionato all'indagine sull'essere¹⁴⁰. Tale primato logico e ontologico è evidentemente riconosciuto da Aristotele all'individuo: l'"essenza prima" è infatti l'essenza individuale, mentre la specie e il genere sono considerati da Aristotele "essenze seconde" nella misura in cui l'allontanamento progressivo dall'individuo implica un minore grado di essenzialità. Per questa ragione Aristotele ritiene che la specie abbia maggior titolo di essere considerata essenza rispetto al genere, pur all'interno dello stesso livello ontologico di essenzialità. Il primato dell'individuo e del determinato nelle *Categoriae* è rafforzato dal fatto che, come fa notare Enrico Berti per distinguere Aristotele dal metodo elementarizzante dell'Accademia di Speusippo, l'essenza individuale non è elemento o parte della specie, come la specie non lo è del genere. Al contrario, il genere è parte della specie ed entrambe le essenze seconde

¹³⁹ «Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρότως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσία λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων»: ARISTOTELE, *Categoriae* 5, 2a 13-14; 2b, 8-9; 2b 29-31; la traduzione italiana e la versione greca da: M. ZANATTA, *Aristotele. Le categorie*, Milano (Rizzoli) 2016, pp. 304-309. La traduzione di Marcello Zanatta è stata emendata sostituendo il termine "sostanza" con quello di "essenza" per rendere il greco "οὐσία".

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 151.

sono parti dell'individuo¹⁴¹. Ad ogni modo, non bisogna dimenticare che la trattazione sull'essenza prima come essenza individuale appartiene alle *Categoriae*, cioè a un'opera in cui Aristotele tratta dei generi sommi. Il discorso riguarda dunque sempre la definizione dell'universale: contro un universale pensato come auto-sussistente e separato dagli esseri individuali ed empirici, Aristotele propone un universale che è sì pensato come un predicato comune, ma attribuito a esseri particolari e che non sussiste al di fuori di quest'ultimi. È questo il senso del primato logico e ontologico dell'individuo nella dottrina aristotelica delle *Categoriae*: l'universale è sempre individuato, anche se non è mai confuso con gli esseri individuali; Alessandro di Afrodisia precisa infatti nel suo commento alla *Metaphysica* che il predicato comune è diverso dalle cose particolari di cui si predica¹⁴² e aggiunge che, se esiste un predicato comune a più esseri particolari, esso si collocherà al di là di loro e sarà quindi separato ed eterno¹⁴³. Come si può vedere, gli universali aristotelici, le categorie, conservano il carattere dell'universale platonico di essere “uno oltre i molti”, “ἐν ἐπὶ πολλῶν” (per usare un'espressione che è sempre del commento alla *Metaphysica* di Alessandro di Afrodisia¹⁴⁴), ma non è separato, piuttosto è distinto e non è confuso con gli individui di cui indica il carattere comune, la natura condivisa, pur essendo sempre pensato come esistente in loro¹⁴⁵. L'essenza prima e l'essenza seconda sono dunque degli universali nella misura in cui indicano il piano della comunione logica e ontologica degli esseri individuali, ma affermano l'alterità individuale sulla base della comunione ontologica nella misura in cui sono, per così dire, tesi verso l'individuale e definiti a partire da esso.

Per la nostra ricerca, è bene volgere l'attenzione anche a un altro concetto della dottrina aristotelica della sostanza: il τόδε τι, il determinato. Con l'espressione “τόδε τι” Aristotele vuole significare un carattere della sostanza, quello di essere determinata, che si trova nella maniera più propria nell'essenza individuale. Questo carattere dell'essenza deve sempre essere inteso insieme alla sua

¹⁴¹ Cf. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 308.

¹⁴² Cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysicam*, 81, righe 7-10; traduzione italiana di Marcello Zanatta, in: M. ZANATTA, *Aristotele. Le categorie*, cit., p. 104 nota 149.

¹⁴³ Cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysicam* 80, righe 8-15.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cf. ARISTOTELE, *Categoriae* 5: 3a 7 ss, in: M. ZANATTA, *Aristotele. Le categorie*, cit., p. 310.

separatezza in quanto universale, ovvero l'essenza è allo stesso tempo τóδε τι ed ἐν ἐπὶ πολλῶν, come Aristotele sottolinea in *Metaphysica* 7, 3, 1029a 28, in cui sostiene che i caratteri dell'essenza sono soprattutto l'essere separabile e l'essere un alcunché di determinato¹⁴⁶. Aristotele riferisce il concetto di τóδε τι, ovvero di determinazione, anche alla forma (μορφή) nelle evoluzioni successive della sua dottrina dell'essenza, come in *Metaphysica* 5, in cui l'essenza prima è indicata proprio dalla forma¹⁴⁷. In *Metaphysica* 7 il concetto di essenza prima significa infatti la causa dell'essenzialità, vale a dire la componente principale dell'essenza, che è la forma, sulla base della dottrina del sinolo di materia e forma¹⁴⁸.

Come ha notato Enrico Berti¹⁴⁹, la critica aristotelica della dottrina delle idee attraverso il concetto di essenza prima determina nella stessa dottrina aristotelica il mutamento per cui l'essenza stessa è identificata con l'individuo, ossia con il determinato. Aristotele arriva dunque a rovesciare la prospettiva platonica e così a sostenere la posizione tipica di tutte le dottrine anti-idealistiche della storia della filosofia, vale a dire che il determinato e l'individuale assurgono al ruolo di vero e proprio principio di base.

A questo punto è bene prendere in considerazione il rapporto uno/molti nella dottrina di Aristotele, per poter poi avanzare un'indagine sulle fonti aristoteliche del concetto di essenza nella teologia della persona patristica e bizantina. Se volgiamo lo sguardo ai significati dell'"uno per sé", vale a dire in senso proprio, che è predicato, essi sono: a) cose molteplici unite per natura e capaci di avere un unico movimento, come le membra di un corpo; b) cose che condividono lo stesso sostrato (ὑποκείμενον) quanto alla specie, come i liquidi; c) cose che condividono lo stesso genere, come cavallo, uomo e cane, tutti sussumibili nel genere "animale"; d) cose che hanno la stessa definizione, ovvero la stessa espressione

¹⁴⁶ ARISTOTELE, *Metaphysica* 7, 1029a 28, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 294.

¹⁴⁷ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica* 4, 8, 1017b 22 ss. in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 216; 7, 3, 1029a 28 ss., in: *Ibidem*, p. 294; 7, 4, 1030a 3 ss. in: *Ibidem*, p. 296; 7, 12, 1037a 25 ss, in: *Ibidem*, p. 338.

¹⁴⁸ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica* 7, 3, 1029a 5-7, in: G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 292 ; 7, 7, 1032b 1-2, in: *Ibidem*, p. 312; 7, 11, 1037a 29-30, in: *Ibidem*, p. 342; 7, 11, 1037a 5-6 e 28-29, in: *Ibidem*; 7, 17, 1041b 7-9 e 27-28, in: *Ibidem*, pp. 362 e 364.

¹⁴⁹ E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 305.

logica della loro essenza¹⁵⁰. Secondo l'interpretazione di Enrico Berti, il primo significato dell'uno in Aristotele è l'unità dell'essenza, ma non in senso specifico, quanto piuttosto in senso numerico, dato che l'unità dell'essenza secondo il numero implica l'unità dell'essenza secondo la specie. Il primato logico e ontologico viene dunque assegnato da Aristotele all'essenza unica di numero e di specie, ovvero all'essenza prima, all'individuo¹⁵¹. Se si considera l'uno come predicato universale, secondo Aristotele esso si dice in tanti sensi quanti si dice anche l'essere, ovvero è detto in relazione a ciascuna categoria: l'uno dell'essenza, della qualità, della quantità... Nella dottrina di Aristotele l'essere e l'uno sono dunque convertibili o coestentivi, secondo Enrico Berti¹⁵²: è quanto si può evincere da *Metaphysica* 5, 6, 1016b 16-23, in cui lo Stagirita sostiene che tra ciò che si dice uno, alcune cose si dicono uno secondo il numero, altre secondo la specie, altre secondo il genere, altre per analogia. Tutte queste modalità dell'uno sono tali che ciascuna è implicata dalla precedente, quindi l'unità dell'essenza secondo il numero è il primo significato dell'uno, poiché implica tutti gli altri¹⁵³. Non bisogna però dimenticare che, affinché possa darsi scienza dell'essere, questo viene pensato da Aristotele anche in termini di unità di relazione con un'unica categoria, ovvero secondo l'*analogia attributionis* dei medievali, che è quella di essenza, considerata l'"unico ed identico". In altri termini, secondo le parole di Aristotele: «in quanto esiste alcunché di uno ed identico, ed in quanto esiste alcunché di universale, in virtù di questo conosciamo tutte le cose»¹⁵⁴. L'ontologia aristotelica risulta dunque focalizzata sull'essenza, e il discorso sulle altre categorie è in posizione derivata.

Se confrontiamo questi problemi di ontologia e logica aristotelica con le istanze del pensiero di Gregorio Palamas e delle sue fonti patristiche, dobbiamo in primo luogo notare una divergenza sul piano terminologico e concettuale. Non abbiamo infatti un ricorso letterale del concetto di τόδε τι, né un'identità dei concetti di οὐσία e ὑπόστασις fra Aristotele e Gregorio Palamas, anche perché abbiamo

¹⁵⁰ ARISTOTELE, *Metaphysica* 4, 6: 1015b 36 – 1016b 3, in: G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, cit., pp. 204-208.

¹⁵¹ E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 599.

¹⁵² *Ibid.*, p. 602.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 598-599.

¹⁵⁴ ARISTOTELE, *Metaphysica* 2, 4: 999a 28-29, in: G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 106.

illustrato come la riflessione dei Padri cappadoci, di Leonzio di Bisanzio, di Massimo il Confessore e di Giovanni Damasceno abbia riconfigurato termini e prospettive teoretiche così da avere un vero e proprio impatto rivoluzionario nella storia del pensiero. Come ha evidenziato Christoph Erismann¹⁵⁵, la patristica greca si appropria della distinzione fondamentale delle *Categoriae* aristoteliche fra essenza prima ed essenza seconda riformulandola mediante la distinzione, non presente nelle *Categoriae*, fra ipostasi ed essenza. In questo senso, possiamo dire che la speculazione patristica e quella di Gregorio Palamas costituisce un esempio di applicazione delle categorie aristoteliche in teologia, per quanto in maniera mediata e indiretta. Il paradigma ontologico dei Padri greci e di Palamas, pur avendo quella aristotelica come fonte filosofica, si ridefinisce inoltre attraverso concetti elaborati dai Cappadoci e, soprattutto, da Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno: ἐνυπόστατος, ἀνυπόστατος, ἐνούσιος.

Se però ragioniamo sulle prospettive teoretiche generali, allora possiamo vedere come vi sia una convergenza della dottrina dei Padri e di Gregorio Palamas su quella di Aristotele: è il caso della questione del primato ontologico dell'alterità, ovvero del particolare. Abbiamo avuto modo di vedere che, in *Expositio fidei* 3, 11, Giovanni Damasceno sostiene che la natura non è autipostatica, ma si trova sempre e unicamente enipostatizzata nell'individuo di una specie. Quest'affermazione costituisce una posizione filosofica chiara: gli universali sono pensati nei termini del realismo ontologico dell'immanenza, ovvero secondo il modello già offerto proprio dalla dottrina aristotelica dell'essenza prima. Lo Stagirita infatti porta avanti la sua critica alla dottrina platonica delle idee proprio affermando l'impossibilità di pensare l'οὐσία come separata dagli esseri particolari e affermando il carattere determinato (τόδε τι) dell'universale nella misura in cui si dà sempre come individuato in un essere particolare.

La differenza terminologica fra Aristotele e la teologia greca è evidente, ma possiamo notare una convergenza su due punti di importanza cruciale. Il primo è l'affermazione di una prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza, per cui i Padri greci e Gregorio Palamas pensano l'οὐσία e l'universale allo stesso modo in cui Aristotele li pensa sulla base della critica alla dottrina platonica: l'essenza, e

¹⁵⁵ C. ERISMANN, *A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, cit., p. 270.

ogni universale, si danno sempre nel particolare e perciò non ha senso pensarli separatamente dagli esseri particolari.

In secondo luogo, si può notare una convergenza sullo stesso pensiero del particolare nella misura in cui nella teologia patristica vi è uno slittamento dei concetti di ipostasi (ὑπόστασις) e persona (πρόσωπον) nell'ambito del determinato che Aristotele connota con il concetto di τόδε τι, senza tuttavia riscontrare un'occorrenza di questa espressione in Gregorio Palamas e nelle sue fonti patristiche in relazione al tema dell'individualità. Il concetto di τόδε τι ha infatti la funzione di indicare la determinazione dell'essenza nel particolare, ovvero indica il carattere sempre individuato dell'essenza, facendo assurgere l'essenza individuale al rango di universale, logico e ontologico. Tanto che per Aristotele la scienza dell'essere, basata sulle *Categoriae*, ha il suo riferimento principale e basilare proprio in un'unica categoria che è proprio quella di essenza individuale. Pensiamo di poter ravvisare lo stesso orientamento teoretico nei Padri greci e in Gregorio Palamas, in cui il concetto di determinazione (τόδε τι) e la sua funzione teoretica confluiscono nel concetto di ipostasi (ὑπόστασις), la cui funzione è proprio quella di indicare la determinazione individuale dell'essenza (οὐσία), ovvero il suo darsi sempre e unicamente in ipostasi.

Se possiamo dunque osservare nella speculazione cristiana ellenofona post-cappadociana la ripresa e l'affermazione, in termini nuovi, della dottrina della sostanza individuale e del τόδε τι aristotelici come strutture teoretiche fondamentali dell'ontologia, possiamo altrettanto notare, sempre in confronto con la filosofia aristotelica, uno sviluppo teoretico originale per quanto concerne il concetto di οὐσία, che vive uno slittamento verso il concetto di sostrato, ὑποκείμενον. Osserviamo questo processo nelle omelie *In Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, in cui leggiamo:

Persuadiamoci dello stesso per quanto concerne la terra, di non disperderci per sapere quale ne sia l'essenza, né sforzarci per cercarne con ragionamenti il sostrato; non cerchiamo una natura senza qualità, che esisterebbe per se stessa, ma vediamo bene che ogni cosa contemplata intorno a lei rende ragione del suo essere, essendo completamento dell'essenza.¹⁵⁶

¹⁵⁶ «Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ τῆς γῆς συμβουλευόμεν ἑαυτοῖς, μὴ πολυπραγμανεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἥτις ποτέ ἐστι, μηδὲ κατατρίβεσθαι τοῖς λογισμοῖς αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ἐκζητοῦντας, μηδὲ

Il brano mette a fuoco un nodo teorico fondamentale del pensiero patristico e bizantino sull'essenza (οὐσία) e la natura (φύσις): per comprendere da un punto di vista storico-filosofico questi concetti non si può prescindere dal registrare il fatto che, in ambito cristiano, essi vivono uno slittamento semantico per cui, nel momento in cui si distinguono dal dominio dell'ipostaticità, si portano verso l'ambito denotato dal concetto di sostrato (ὑποκείμενον). Così i concetti di οὐσία e φύσις vengono a indicare l'ambito della comunione nel sostrato da parte delle diverse ipostasi della medesima natura. È doveroso a questo punto porsi la domanda sul senso del concetto di sostrato che è implicato nel nostro caso. Aristotele definisce infatti sostrato l'essenza prima in *Categoriae* 5, 2b 37-38 in base a quella che in *Metaphysica* 7, 1042b, ovvero come essenza e forma che, essendo una determinazione (τόδε τι), può essere logicamente separata. Il senso in cui noi intendiamo il concetto di sostrato è invece diverso, ed è il primo che viene indicato in *Metaphysica* 9, 1042b: ossia è la materia intesa come ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza¹⁵⁷. Questa definizione del sostrato da parte di Aristotele pone l'aspetto della potenzialità, che è anche una caratteristica dell'essenza nella dottrina dei Padri greci e di Gregorio Palamas, come vedremo in seguito.

Possiamo ipotizzare che l'accezione di "sostrato" che concorre a definire i concetti di essenza e natura nella speculazione cristiana a partire dal IV secolo non consista solo nella definizione aristotelica che abbiamo citato, ma anche nell'accezione che questo concetto assume nella filosofia stoica, che è una fonte dei Padri cappadoci¹⁵⁸. Presso gli stoici il concetto di sostrato (ὑποκείμενον) significava infatti la materia prima originaria (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον), che esiste solo unitamente a qualità (τὸ ποιόν) determinate e particolari¹⁵⁹.

ζητεῖν τινα φύσιν ἔρημον ποιότητων, ἅποιον ὑπάρχουσιν τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, ἀλλ' εἶδεναί, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα»: BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Hexaemeron* 1: 8, 21 A, in: S. GIET (cur.), *Basile de Cesarée. Homélie sur l'Hexaéméron*, Paris (Cerf, SC) 1968, p. 120.

¹⁵⁷ ARISTOTELE, *Metaphysica* 8, 1042a 28, in: G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, cit., pp. 370-372.

¹⁵⁸ Cf. C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, cit.

¹⁵⁹ Cf. R. RADICE (cur.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano (Bompiani) 2002, pp. 314, 373-374.

Una ricerca delle occorrenze del termine “ὑποκείμενον” nel *corpus* delle opere di Gregorio Palamas mostra che l’impiego di questo termine da parte del teologo esicasta non è sempre filosofico, e anche negli usi filosofici del termine non siamo davanti a un uso di carattere univoco. In primo luogo, troviamo largamente impiegato il termine in senso piano, non filosofico, indicando così per lo più l’oggetto del discorso: è il caso di *Orationes pro hesychastis* 2, 3, 34¹⁶⁰; del capitolo 11 del dibattito con Niceforo Gregora¹⁶¹; del centoventitreesimo dei *Capita CL*¹⁶² e del capitolo 35 della seconda lettera a Barlaam¹⁶³. Troviamo poi alcuni casi in cui l’impiego non filosofico del termine occorre in un contesto di ripresa di temi filosofici, soprattutto aristotelici. È quanto possiamo notare nella citazione del commentario *In Joannem* 14, 1 di Giovanni Crisostomo¹⁶⁴ al capitolo 62 della quarta *Oratio* contro Niceforo Gregora, in cui si dice: «il sostrato (ὑποκείμενον) è essenza (οὐσία) e corpo (σῶμα)», in cui sembra essere ripreso il terzo significato del concetto di ὑποκείμενον secondo la definizione data da Aristotele in *Metaphysica* 9, 1042a, per cui esso coinciderebbe con il composto di materia e forma (anche sulla base dell’identificazione della sostanza prima con la forma nella *Metaphysica*). Un uso del concetto come indicante il sinolo di materia e forma è presente anche nella prima sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, al capitolo 10:

Quel filosofo [Barlaam] non ha avuto la forza di vedere come la guarigione e la sapienza [date] da Dio riguardano soprattutto l’anima, mentre le stesse trovate dagli uomini danno una piccola cura solo al corpo, e poi sono inutili, quando la morte dissolve il sostrato.¹⁶⁵

In questo brano il concetto di ὑποκείμενον significa chiaramente il sinolo di materia e forma (struttura fondamentale, come vedremo in seguito, per l’antropologia di Gregorio Palamas), in accordo con *Metaphysica* 9 e con gli altri testi di Aristotele che usano il concetto in questo senso. Inoltre, al capitolo 16

¹⁶⁰ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2: 3, 34; in: Perr. I, p. 678.

¹⁶¹ FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 11, in: Perr. II, p. 895.

¹⁶² GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 123, in: Sinck., pp. 224-226.

¹⁶³ GREGORIO PALAMAS, *B' πρὸς Βαρλαάμ* 35; in Perr. III, p. 542.

¹⁶⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Joannem* 14, 1, in: PG 59, 91-92.

¹⁶⁵ «Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο συνιδεῖν ἴσχυσεν ὁ φιλόσοφος, ὡς τῆς μὲν παρὰ Θεοῦ ἰατρείας τε καὶ σοφίας ἐπὶ τὴν ψυχὴν βλέπει τὸ πλεόν, τὰ δ' ἐξ ἀνθρώπων εὐρήματα ταῦτα, τῷ σώματι μόνῳ μικρὰν ἐπενεγκόντα τὴν θεραπείαν, ἀπρακτοῦσιν ἔπειτα, διαλύσαντος τοῦ θανάτου τὸ ὑποκείμενον»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2: 1, 10; in: Perr. I, p. 488.

della seconda lettera a Barlaam il concetto di ὑποκείμενον ricorre nuovamente, sempre afferendo all'ambito dell'essenzialità, in un contesto di critica dei sillogismi dialettici di Barlaam¹⁶⁶. In altre occorrenze, invece, il concetto di ὑποκείμενον significa soltanto la componente materiale o, più generalmente, il sostrato dell'oggetto dell'argomentazione. In questo senso è usato nell'espressione «dalla materia soggiacente», in riferimento alla creazione dell'essere umano, al capitolo 18 del dibattito con Niceforo Gregora¹⁶⁷; lo stesso avviene nel passo già citato del primo capitolo della lettera al metropolita di Eno. In alcuni passi, invece, il concetto di ὑποκείμενον significa direttamente l'essenza, come nella citazione dal *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa al capitolo 40 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*¹⁶⁸, e al capitolo 27 della prima lettera a Barlaam in cui “ὑποκείμενον” è riferito all'ambito dell'essenzialità, del “che cosa” (τι), e ricorre insieme a un'espressione che Aristotele utilizza per significare l'universale: «ἐν ἐκ πολλῶν»¹⁶⁹. Infine, possiamo riscontrare anche un caso testuale in cui il concetto di ὑποκείμενον è impiegato da Gregorio Palamas vagamente in riferimento all'ambito dell'ipostaticità; si tratta del capitolo 3 della prima sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, in cui “ὑποκείμενον” significa un'ipostasi concreta che possa fungere da termine di riferimento al discorso. Così leggiamo infatti nel passo in questione: «[Il termine barlaamiano di “onfalopsichia”, *N.d.T.*] non poteva essere attribuito a nessun oggetto, come “ircocervo” e “ippantropo”, e tutti gli altri che sono prodotti solo dalla mera riflessione»¹⁷⁰.

Pensiamo che lo slittamento, osservato in Basilio di Cesarea, dei concetti di οὐσία e φύσις verso l'ambito significato dal concetto di ὑποκείμενον inteso come sostrato afferente all'essenza e alla natura delle cose, sia dunque una struttura

¹⁶⁶ GREGORIO PALAMAS, *B' πρὸς Βαρλαάμ* 16; in: Perr. III, p. 518.

¹⁶⁷ «[...] ἐξ ὑποκειμένης ὕλης [...]»: FAKRISIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 18; in: Perr. II, p. 908.

¹⁶⁸ GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 40; in: Perr. I, p. 1200.

¹⁶⁹ GREGORIO PALAMAS, *A' πρὸς Βαρλαάμ* 27; in: Perr. III, pp. 460 e 462.

¹⁷⁰ «[...] πράγματος ἐστερημένον καὶ κατὰ μηδενὸς ὑποκειμένου λέγεσθαι δυνάμενον, ὥσπερ ὁ τραγέλαφος καὶ ἱππάνθρωπος καὶ ὅσα τῆς ψιλῆς ἐπινοίας ἐστίν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2: 1, 3; in: Perr. I, p. 476.

teoretica consolidata e ormai affermata e tradizionale negli scritti di Gregorio Palamas. Se infatti escludiamo i passi in cui il concetto di ὑποκείμενον viene impiegato da Palamas per significare il sinolo di materia e forma, e l'unico passo in cui "ὑποκείμενον" afferisce vagamente all'ambito dell'ipostaticità, sulla base di Aristotele, gli usi filosofici di questo termine in Gregorio Palamas afferiscono tutti, con accezioni e sfumature diverse, all'ambito dell'essenza e della natura.

2.2g Conclusioni

In primo luogo, abbiamo avuto modo di vedere che la speculazione di Gregorio Palamas sui concetti di essenza (οὐσία) e natura (φύσις) aderisce a un paradigma filosofico e teologico che ha avuto una lunga elaborazione a partire dai Padri post-niceni. Questa prospettiva teorica costituisce un caso filosofico *sui generis*, nella misura in cui, pur prendendo in carico l'eredità della filosofia greca dall'età classica alla tarda antichità, si configura come una novità e un elemento di discontinuità nel contesto speculativo coevo. Questo paradigma filosofico viene elaborato nella patristica greca e nella speculazione teologica bizantina a partire dai capisaldi della dottrina cristiana e sulla base delle risoluzioni dei primi sette concili ecumenici, che di volta in volta assurgono a punti di riferimento nel vivo del dibattito filosofico e teologico dell'oriente cristiano. In particolare, le due fonti principali di Gregorio Palamas sui concetti di essenza e natura sono la teologia cappadoce e quella di Giovanni Damasceno, che potremmo considerare storicamente come il principio e il termine dell'elaborazione del nuovo paradigma teorico.

A partire dai Padri cappadoci possiamo rinvenire una profonda revisione della speculazione sull'essere che investe in primo luogo le categorie ontologiche e prende le mosse soprattutto dal pensiero aristotelico e da alcuni commentari tardo antichi alle opere dello Stagirita, *in primis* dall'*Isagoge* di Porfirio. La riflessione di Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo nel IV secolo, sviluppatasi soprattutto nel contesto delle dispute trinitarie, ha posto in maniera decisiva il punto fondamentale del paradigma dei Padri greci e dei teologi bizantini: la distinzione fra l'ambito dell'essenzialità e quello dell'ipostaticità. A partire dalla teologia cappadoce i concetti di essenza/natura e ipostasi/persona indicano due ambiti distinti dell'ontologia. L'essenza e la natura significano il

dominio della condizione ontologica e della comunione di un certo insieme di esseri nella stessa essenza e nella stessa natura; l'ipostasi (ὑπόστασις) significa invece il piano della particolarità individuale, della singolarità, della persona (πρόσωπον). Inoltre, sono sempre i Padri cappadoci ad aver stabilito che l'essenza non è mai separata da un'ipostasi, ovvero che non esiste un'essenza nuda (γύμνή) perché essa si dà sempre in un particolare modo di esistenza (τρόπος ὑπάρξεως). Questi assunti fondamentali dell'ontologia cappadoce sono alla base della dottrina di Gregorio Palamas, che vede in particolare Basilio di Cesarea come una delle sue fonti principali.

Se inoltre volgiamo lo sguardo a Giovanni Damasceno, possiamo vedere che egli riprende questi punti fondamentali della speculazione cappadoce, attraverso la mediazione di pensatori che lo precedono come Massimo il Confessore, recuperando però l'eredità filosofica classica e tardo antica soprattutto attraverso le *Categoriae* di Aristotele e il modello ontologico e logico dell'albero di Porfirio. Possiamo infatti sostenere che il Damasceno applichi la distinzione fondamentale tra essenza e ipostasi, mediandola attraverso una lettura ontologica della dottrina aristotelica delle categorie. La tesi già cappadoce secondo cui l'essenza e la natura non si danno mai in maniera assoluta, ma sempre in un modo di esistenza ipostatico, viene ripresa da Giovanni Damasceno e mediata attraverso il primato ontologico di ciò che Aristotele chiamava l'essenza prima, ossia dell'individuo, che viene così ricompresa nel concetto di ipostasi. Il Damasceno giunge dunque a una posizione di realismo ontologico dell'immanenza che è anche l'orizzonte teorico di Gregorio Palamas: l'essenza, come tutti gli universali, esiste solo negli individui, nelle ipostasi, e non è ammissibile affermare una sua esistenza separata. A loro volta, le ipostasi di uno stesso genere o di una stessa specie differiscono per il numero, ovvero per gli accidenti, e non per l'essenza, che è il dominio della loro comunione ontologica, e ognuna di esse possiede in maniera piena e perfetta l'essenza comune che è sempre una «essenza unita agli accidenti». Abbiamo quindi notato che nel paradigma filosofico dei Padri greci la concezione aristotelica dell'universale (ad esempio in: *Metaphysica* 7, 1031b 30) costituisce un riferimento filosofico di importanza primaria. Come in Aristotele, anche nei Padri greci e in Gregorio Palamas, possiamo notare un rifiuto di pensare l'universale nei termini del realismo eidetico platonico, a favore di una prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza.

Questa prospettiva teorica che si afferma nella patristica greca, soprattutto con Giovanni Damasceno, ha in Aristotele la sua fonte filosofica principale. L'ascendenza aristotelica doveva del resto essere ben presente a Gregorio Palamas, visti i riferimenti precisi che egli fa allo Stagirita nelle sue opere, anche e soprattutto per quanto riguarda la dottrina degli universali. A partire dalle *Categoriae*, la critica di Aristotele alla dottrina platonica delle idee conduce infatti allo stesso esito anti-idealistico che possiamo osservare nella patristica greca e in Gregorio Palamas: il primato ontologico è conferito al particolare, all'individuale, vale a dire all'«essenza unita agli accidenti» di cui parla Giovanni Damasceno.

Abbiamo visto come in diversi luoghi dell'opera di Gregorio Palamas il realismo immanentista si presenta mediante l'affermazione del primato ontologico dell'alterità ipostatica. La generazione del Figlio e la processione dello Spirito dal Padre, così come la generazione biologica degli esseri creati nello spazio e nel tempo, non pongono infatti il problema della comunicazione dell'essenza e della natura, che è scontata, quanto quello dell'insorgere di una nuova ipostasi di quell'essenza e di quella natura comuni. Si è visto come nella lettera a Daniele, metropolita di Eno, Gregorio Palamas affermi in maniera netta che per quanto si voglia cercare l'unità oltre il molteplice non si potranno mai sciogliere le differenze singolari.

Il discorso sul concetto di essenza prosegue con il rapporto fra i due concetti di οὐσία e περιουσία, indicando quest'ultimo la fenomenologia di un'essenza, ovvero le operazioni (ἐνέργειαι) che un'ipostasi compie e che sono l'attuazione di potenze (δυνάμεις) essenziali. La distinzione fra l'essenza e ciò che è contemplato attorno ad essa costituisce il fondamento ontologico di un aspetto importante dell'epistemologia e della gnoseologia della dottrina teologica di Gregorio Palamas: la distinzione fra il discorso apofatico, che ha come oggetto Dio dal punto di vista della sua essenza iperessenziale, e il discorso catafatico, il cui oggetto è Dio dal punto di vista della sua attività nella creazione, il solo aspetto conoscibile della divinità. Abbiamo avuto modo di vedere che sul tema dell'iperousiologia e della meontologia divine le fonti principali di Gregorio Palamas sono lo Pseudo-Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore; mentre per quanto riguarda il concetto di περιουσία Palamas utilizza soprattutto i Padri greci post-niceni, e soprattutto i Cappadoci e Atanasio e Cirillo di Alessandria.

In nessun testo di Gregorio Palamas troviamo una trattazione dedicata in maniera precisa al tema dell'essenza, sia essa divina, sia degli esseri creati. Questo ha una duplice ragione: da un lato l'essenza e la natura risultano indefinibili in termini positivi nell'ontologia di Gregorio Palamas, anche gli esseri creati, e da un altro lato, dobbiamo considerare che la posizione di Palamas è quella del realismo ontologico dell'immanenza, per cui l'essenza non si dà che nei casi ipostatici particolari. Più che un'assenza, però, questo deve essere interpretato come una peculiarità della filosofia patristica greca e palamita, e delle sue esigenze teoriche, fra le quali non si pone una trattazione sui concetti di essenza e natura. Questi sono infatti degli strumenti concettuali che servono a mantenere, nell'argomentazione, le differenze tra i piani ontologici. Per fare alcuni esempi, si può in primo luogo considerare il caso dell'impiego del concetto di “ὁμοούσιος” (accolto ufficialmente nel linguaggio teologico nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli del 325-381) nei Padri cappadoci, sul quale ha ragionato, proprio nei termini che ci interessano, Ioannis Zizioulas¹⁷¹. Contro la prospettiva ariana e neo-ariana, i teologi post-niceni impiegano il concetto di “ὁμοούσιος” per affermare che il Figlio appartiene dal punto di vista ontologico al piano divino e increato. Allo stesso modo, i concetti di essenza e natura vengono utilizzati da Palamas con le medesime finalità epistemologiche: dinanzi ad avversari che sostengono il carattere creato delle teofanie e delle operazioni di Dio di cui fruisce la creazione, Gregorio Palamas usa i concetti di οὐσία e φύσις per affermare, invece, che le operazioni divine in quanto sono dall'essenza e dalla natura di Dio appartengono anch'esse al piano divino e increato

¹⁷¹ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp.208-214.

2.3 CREAZIONE E CAUSALITÀ

2.3a Le fonti patristiche sul concetto di causalità divina e creazione

Il concetto di creazione costituisce una risposta teologica al grande problema filosofico della causa dell'essere, e come tale è nostra intenzione approcciarlo in relazione al posto che occupano i concetti di essenza e natura nell'ontologia di Gregorio Palamas. Anche sul tema della causa dell'essere egli riprende le dottrine dei Padri greci, e in particolare dei Padri post-niceni e del *Corpus pseudo-dionisiano*¹.

Il punto centrale del concetto di creazione è che il creato ha un inizio: è proprio su questo che insiste anche la teologia cappadoce, come testimoniano le omelie *In Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, in cui l'ultima parte del capitolo 5 e tutto il capitolo 6 della prima omelia sono dedicati al concetto di ἀρχή e il capitolo 7 al concetto stesso di creazione². L'ammissione di un principio della creazione implica una prospettiva radicalmente estranea alla filosofia greca pre-cristiana, la quale pur quando ammette un principio dell'ordinamento cosmico, come nel caso del *Thymaeus* di Platone, presuppone sempre un principio eterno a partire dal quale il demiurgo plasma l'ordine cosmico (la «χώρα» nel caso del *Timeo*)³. È

¹ Si potrebbero indicare vari passi dell'opera di Gregorio Palamas a questo proposito, e ne indicheremo diversi nel corso della trattazione; ad esempio, si consideri la preghiera posta come incipit delle *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti*, che è un testo esemplificativo per la sua sinteticità. Cf. Gregorio Palamas, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, in: Perr. I, p. 10. Cf. anche I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., pp. 130-177; E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, cit.

² BASILIO DI CESAREA, *Hexaemeron* I.5-7, in: S. GIET (cur.), *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaemeron*, cit., pp. 108-118.

³ Il carattere eterno del cosmo è affermato in maniera decisa anche dai commentatori neo-platonici del *Timeo* platonico. Se prendiamo in considerazione il commento di Proclo, egli afferma sia il carattere generato (γέννητος) del mondo fisico, sia il suo carattere eterno (αἰδιος): il mondo fisico è sempre esistito e diviene eternamente proprio a causa della sua condizione generata: cf. PROCLO,

contro il platonismo cristianizzato di Origene che i Padri elaborano dunque il concetto di creazione. La posizione di Origene è tale da sostenere l'eternità del creato su due piani differenti, entrambi eredità del platonismo: da un lato, in prospettiva eidetica come eternità dei λόγοι, ovvero dei modelli eidetici, mediante cui la creazione è portata a compimento; da un altro lato, con l'affermazione dell'eternità della materia al fine di sostenere a sua volta l'eternità dell'onnipotenza divina, la quale secondo Origene verrebbe meno se non avesse un supporto sul quale esercitarsi eternamente⁴. È Atanasio di Alessandria che, tra gli altri, reagisce alla prospettiva origeniana, affermando, da un lato, l'assoluta libertà della volontà divina nell'atto di creazione, dall'altro sostenendo la differenza ontologica fra natura divina e natura creata, assegnando a quest'ultima il destino della temporalità⁵. Cosa implica infatti, dal punto di vista ontologico, l'affermazione del concetto di creazione *ex nihilo* se non che le realtà create hanno come coordinate esistenziali lo spazio e il tempo e che, dunque, come hanno avuto un principio avranno anche una fine? È questa l'implicazione ontologica fondamentale del concetto di creazione, come sostiene, tra gli altri, Basilio di Cesarea⁶.

Tra le fonti di Gregorio Palamas, anche sulle tematiche riguardanti il concetto di creazione dobbiamo menzionare i Padri cappadoci. In primo luogo, essi costituiscono una fonte in merito alla questione del Padre come causa prima

In Platonis Timaeum, in: E. DIEHL, *Proclus Diadochus: In Platonis Timaeum Commentaria*, 3 voll., Leipzig (Teubner) 1903-1905, vol. I, p. 219, righe 25-31. Lo stesso affermano, stando alla testimonianza procliana, molte *auctoritates* filosofiche del mondo antico e tardo-antico: da Crantore (IV-III secolo a.C.): *ivi*, p. 76, riga 2; a Plotino; Siriano; Giamblico; Porfirio: *ivi*, p. 277, righe 10-14.

⁴ Cf. A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma (Città Nuova) 2000; F. COCCHINI, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna (EDB) 2006; J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, cit., p. 159; I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, Bose (Qiqajon) 1994, pp. 35-36.

⁵ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Contra Arianos* III, 60; II, 3; II, 2; I, 20, in: *Apologia contra arianos sive Apologia secunda*, in: H. G. OPITZ (cur.), *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin (De Gruyter) 1940, pp. 87-168. ; *Contra Gentes*, 41, in: R. W. THOMSON (cur.), *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford (Oxford University Press) 1971.

⁶ BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 3-5; in: S. GIET (cur.), *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaemeron*, cit., pp. 97-111.

personale della divinità e della creazione⁷. Al capitolo 23 della prima *Oratio apodictica* sulla processione dello Spirito santo⁸, Gregorio Palamas cita l'*Oratio 42 Supremum vale* 15 di Gregorio di Nazianzo⁹, in cui si afferma che l'ipostasi del Padre è allo stesso tempo la fonte della Trinità e la sua unione, nella misura in cui entrambe le altre due ipostasi possono essere ricondotte a lui. Al capitolo 50 della seconda *Oratio apodictica* riprende un passo dell'*Adversus Graecos*¹⁰, in cui Gregorio di Nissa sottolinea il carattere personale della causa della divinità trinitaria, aggiungendo che, a differenza della generazione delle ipostasi create nel cosmo, il Padre come causa dell'essere divino è una causa unica. Al capitolo 31 della prima *Oratio apodictica*¹¹, il teologo esicasta riprende un ampio brano dell'epistola 38 di Basilio di Cesarea al fratello Gregorio di Nissa¹², in cui il Padre cappadoce delinea i rapporti fra le tre ipostasi trinitarie. Ognuna delle tre persone divine è caratterizzata da proprietà ipostatiche che non coincidono mai con quelle delle altre ipostasi trinitarie. La persona del Padre si configura come la fonte teogonica primaria, da cui in primo luogo è generato il Figlio e in secondo luogo procede lo Spirito. Il quadro che Basilio delinea in questo passo descrive un'iperontologia trinitaria in cui la persona del Padre è riconosciuta come causa suprema dell'essere (τὸ εἶναι). L'intenzione di Gregorio Palamas è, in questo caso, quella di enfatizzare la non confusione delle proprietà ipostatiche contro la posizione latina implicata dal *Filioque*, che attribuisce la proprietà di far procedere lo Spirito sia al Padre che al Figlio.

⁷ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit. pp. 130-177.

⁸ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 23, in : Perr. I, p. 65.

⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 42 Supremum vale* 15, in: J. BERNARDI (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, Paris (Cerf, SC) 1992, pp. 80-83.

¹⁰ GREGORIO DI NISSA, *Adversus Graecos de communibus notionibus*, in: PG 45, 180 C.

¹¹ *Ibidem* 31, p. 80.

¹² BASILIO DI CESAREA, *Epistula 38*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. I, Paris (Les Belles Lettres) 1957, pp. 81-92.

Tra le fonti di Gregorio Palamas possiamo inoltre considerare le epistole 361 e 362 di Basilio di Cesarea ad Apollinare di Laodicea, in cui il Padre (θεὸς ὁ πατήρ) è detto principio (ἀρχή) e fondamento (ὑπόθεσις) della Trinità¹³.

Se esaminiamo i testi di Gregorio Palamas dal punto di vista delle fonti patristiche sul tema della persona del Padre come *causa universalis* e sorgente della divinità, possiamo vedere che al capitolo 32 del secondo Discorso apodittico Gregorio Palamas cita il trattato Sullo Spirito santo di Basilio di Cesarea, scrivendo: «Per questo il grande Basilio definì il Padre causa in quanto principio originario»¹⁴. Nella prima *Oratio apodictica* Palamas cita come propria fonte sia Atanasio di Alessandria che lo Pseudo-Dionigi Areopagita¹⁵. Nel trattato sul tema della partecipazione divina, Palamas riporta Atanasio di Alessandria come fonte per l'affermazione secondo cui il Figlio e lo Spirito sono entrambi dal Padre, il primo per generazione e il secondo per processione, citando il trattato *De sancta Trinitate* 1, 5¹⁶. Allo stesso modo, nella seconda *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, Gregorio Palamas riprende sempre Atanasio di Alessandria per affermare che tutto ciò che è contemplato intorno allo Spirito e al Figlio è prima nel Padre¹⁷. La citazione di Atansio è a commento dell'affermazione del Cristo in Gv 17, 10 («tutto ciò che è mio è Tuo e ciò che è Tuo è mio»¹⁸), e recita: «È necessario dunque che intendiamo che è nel Padre l'eternità, la durata nei secoli, l'immortalità, la potenza, la prescienza; e non sono sue come come sue cose estranee, ma sono in lui come riposanti nella fonte»¹⁹. Atanasio di Alessandria è

¹³ BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 361 e 362, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, cit., pp. 221 e 222.

¹⁴ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 32, in: Perr. I, p. 176.

¹⁵ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 29, in: Perr. I, p. 34.

¹⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Περὶ θείας και θεοποιου̅ μεθέξεως ἢ περὶ τῆς θείας και ὑπερφυούς ἀπλότητος* 9, in Perr. I, p. 1082.

¹⁷ In questo caso, Atanasio di Alessandria viene citato in riferimento a: *In illud Omnia mihi tradita* 4; cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 2, 37, in Perr. II, p. 140.

¹⁸ «[...] τὰ ἐμὰ πάντα σα̅ εἶναι και τὰ σα̅ ἐμὰ [...]»: Gv 17:10, in: A. MERK (cur.), *Novum Testamentum grece et latine*, cit., p. 375.

¹⁹ «Ἀνάγκη τοίνυν νοεῖν ἡμᾶς ὅτι ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ τὸ αἰδῖον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀθάνατον, τὸ δυνατόν, τὸ προγνωστικόν· ἔστι δὲ αὐτοῦ οὐχ ὡς ἀλλότρια αὐτοῦ, ἀλλ'ὡς ἐν πηγῇ ἔστιν ἐν αὐτῷ

inoltre una fonte impiegata da Gregorio Palamas per delineare la differenza ontologica fra increato e creato, che è una delle principali strutture teoriche della patristica greca e della teologia bizantina. Atanasio parla infatti di un'alterità ontologica radicale fra creato e increato, soprattutto nel contesto delle dispute antiariane²⁰. Gregorio Palamas è cosciente del ruolo di Atanasio nel delineare questa fondamentale struttura della teologia patristica, come dimostra la citazione di un testo di Atanasio, non identificato tra le opere giunte fino a noi, al capitolo 40 della quinta confutazione di Acindino²¹. In questo brano, citato da Giovanni Damasceno nell'*Expositio fidei* 4, 8, Atanasio di Alessandria impiega il concetto di essenza come strumento per la definizione dei piani ontologici del creato e dell'increato:

[...] questo è proprio dell'Unigenito [essere dall'essenza di Dio], poiché anche lui è da Dio e la creazione è da Dio, ma solo il primo è stato generato senza tempo dall'essenza di Dio e Padre, mentre la creazione non proviene dall'essenza del Padre, ma, per sua volizione, è stata condotta dal non essere all'essere.²²

Sempre attenendoci alle fonti patristiche post-nicene, l'argomento della persona del Padre come sorgente della Trinità e fonte prima della creazione viene sostenuto da Palamas anche con diverse citazioni da Cirillo di Alessandria. Nella prima delle *Orationes apodicticae* la tesi secondo cui il Padre è sorgente della creazione e della vita intratrinitaria è argomentata sulla base del *Thesaurus* di Cirillo, sostenendo la processione dello Spirito dalla persona del Padre e l'atto di

ἀναπαυόμενα»: ATANASIO DI ALESSANDRIA, *In illud Omnia mihi tradita sunt a Patre* 4, in: PG 25, 216 B.

²⁰ Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Apologia contra Arianos sive Apologia secunda* 1, 20; 2, 2; 3, 60; in: H. G. OPITZ (cur.), *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin (De Gruyter) 1940, pp. 87-168. Si veda sullo stesso tema, e nel medesimo contesto della teologia patristica post-nicena, anche: CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus* 15, PG 75, 276 B; 18, PG 75, 313 C.

²¹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 5, 40, in: Perr. II, p. 530. Il brano di Atanasio di Alessandria che Gregorio Palamas cita non è giunto sino a noi in alcuna opera del suo presunto autore, ma è possibile trovarlo citato, con la medesima attribuzione, anche nell'*Expositio fidei* 4:8 di Giovanni Damasceno.

²² «[...] ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς μόνος ἀχρόνως γεγέννηται, ἡ δὲ κτίσις οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ θελήματι αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη [...]»: questo

creazione, sempre agito dal Padre, come proveniente dal nulla (τὰ οὐκ ὄντα)²³.

Nella prima *Oratio apodictica* le citazioni di Cirillo di Alessandria sono numerose, basti pensare al capitolo 19, in cui, sempre sullo stesso tema, vengono citati due brani cirilliani: il primo dal *Thesaurus* 2, e il secondo dalla *Confessio fidei*²⁴. Nella terza *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, sulla base del *Tesoro* di Cirillo, Gregorio Palamas ricorda, in merito alla prima ipostasi trinitaria, che: «chi la chiama Padre “riconosce che è maggiore, e non minore”»²⁵.

Una fonte di importanza primaria per tutta la dottrina di Gregorio Palamas, quindi per l'argomentazione circa la persona del Padre come sorgente della Trinità e causa della creazione è lo Pseudo-Dionigi Areopagita, il quale recepisce la rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci, come ha mostrato Ernesto Sergio Mainoldi²⁶. Possiamo affermare che l'importanza del *Corpus* pseudo-dionisiano per l'opera di Gregorio Palamas è fondamentale nella misura in cui i contenuti dello Pseudo-Dionigi sembrano profondamente assimilati dal teologo esicasta, tanto che interi brani dell'opera palamita sembrano ricalcare passaggi del *Corpus Dionysiacum*²⁷. L'influenza dello Pseudo-Dionigi su Gregorio Palamas è tale da non essere seconda a quella dei Padri cappadoci, e riguarda alcuni temi classici del pensiero pseudo-dionisiano: l'eccedenza di Dio dall'essere, il linguaggio

passo di Atanasio di Alessandria è citato in: GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 4: 8, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., p. 180.

²³ Il passo citato dal *Thesaurus* di Cirillo di Alessandria è in: PG 75, 569 A. Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 29, in: Perr. I, p. 78.

²⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 19, in: Perr. I, p. 54.

²⁵ Gregorio Palamas, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 3, 100, in: Perr. II., p. 372.

²⁶ Cf. E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci. La triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, cit., pp. 176 ss. Ernesto Sergio Mainoldi individua tre punti di continuità principali fra i Padri cappadoci e lo pseudo-Dionigi Areopagita: l'inconoscibilità dell'essenza divina, l'elaborazione della teoria dei nomi divini e la differenza fra οὐσία ed ἐνέργεια; cf. E. S. MAINOLDI, *La meontologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e la sua collocazione nella tradizione patristica e filosofica*, cit., pp. 71-131, in particolare si veda p. 79 ss.

²⁷ Basti pensare al tema dell'unità e della distinzione in Dio, una questione capitale per la speculazione di Gregorio Palamas. Possiamo dire che ogni trattazione su questo tema nella dottrina palamita dipende dal *Corpus Pseudo-Dionysiacum*, come dimostra il testo che Palamas dedica a

teologico negativo come unica via di dicibilità estrema dell'essenza divina, nonché la distinzione del regime discorsivo affermativo e di quello negativo in teologia. In altri termini, quella che Ernesto Sergio Mainoldi definisce l'"iperteologia"²⁸ dello Pseudo-Dionigi informa l'intera dottrina di Gregorio Palamas, e ne costituisce uno dei pilastri teorici fondamentali. Notiamo inoltre che pressoché ogni citazione o riferimento al *Corpus* pseudo-dionisiano è accompagnata da Palamas con l'espressione "il grande Dionigi" ("ὁ μέγας Διονύσιος")²⁹. Nel trattato *De divinis nominibus* troviamo infatti termini ed espressioni sull'ipostasi del Padre che ricorrono in tutta l'opera palamita, come "fonte"³⁰ ("πηγή") e "deità sorgiva"³¹ ("πηγαία θεότης"). Nella prima *Oratio apodictica*, lo Pseudo-Dionigi Areopagita viene ripreso testualmente proprio in relazione al Padre come fonte e deità sorgiva della vita intratrinitaria; al capitolo 30 si trova infatti citato il trattato *De divinis nominibus* 2, 5 e 2, 7, in relazione ai concetti di πηγή e πηγαία θεότης come attributi dell'ipostasi del Padre. Nella terza *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, Gregorio Palamas cita per esteso un ampio passo dal primo capitolo del terzo libro del trattato *De celesti hierarchia*, in cui la divinità è descritta, in termini causali, come «raggio sorgivo uno, semplice e senza mutamento»³². Inoltre, il *De divinis nominibus* costituisce in Gregorio Palamas una delle fonti per stabilire la differenza ontologica fra il creato e l'increato divino, mediante la dottrina secondo cui la causa degli esseri creati e dell'attività provvidenziale che esperiscono è infinitamente superiore a loro e inattingibile. In alcuni passi di Gregorio Palamas ricorre infatti *De divinis*

questo soggetto a partire dallo Pseudo-Dionigi Areopagita: cf. GREGORIO PALAMAS, *Πόσα χώς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις*, in: Perr. I, pp. 930-982.

²⁸ Cf. E. S. MAINOLDI, *La meontologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e la sua collocazione nella tradizione patristica e filosofica*, cit., p. 73.

²⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 4, 44, in: Perr. II, p. 536; *IDEM*, *Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον* 10, in: Perr. III, p. 586.

³⁰ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 2, 5: «[...] μόνη δὲ πηγή τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατήρ [...]», in: *Corp. dion.* I.

³¹ *Ibidem*, 2, 7: «[...] ἐστὶ πηγαία θεότης ὁ πατήρ [...]».

³² PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* 3, 1: «[...] τῆς μιᾶς καὶ ἀπλῆς καὶ ἀει ὠσαύτως [...] πηγαίας ἀκτῖνος [...]», in: *Corp. dion.* II, p. 17. Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 3, 14, in: Perr. II, p. 252.

nominibus 12, 4 secondo cui: «[...] la causa impartecipabile è fondata al di sopra di tutte le cose che partecipano e di tutte le partecipazioni»³³.

Il *consensus patrum* costruito da Gregorio Palamas sul tema del Padre come causa e sorgente della Trinità e della creazione tocca anche Giovanni Damasceno. Nella prima *Oratio apodictica*, il teologo esicasta riprende infatti l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno in merito al fatto che le ipostasi divine si differenziano nella misura in cui il Padre è l'unica ipostasi incausata, quelle del Figlio e dello Spirito sono infatti causate dal Padre rispettivamente per generazione e processione³⁴.

2.3b Il concetto di creazione in Gregorio Palamas

La metafora sulle ipostasi del fuoco che nascono dalla fiamma di una torcia, che troviamo a più riprese nelle opere di Gregorio Palamas, ha un valore teorico primario che va anche oltre il rapporto fra essenza e ipostasi: introduce infatti il tema della partecipazione all'essere (εἶναι) come condizione dell'esistenza ipostatica creata. Sembra trattarsi, a prima vista, di un argomento platonizzante o che richiama in generale l'ontologia antica: per Platone, come anche per Aristotele, per esistere, il particolare deve partecipare del generale, l'ipostasi dell'Essere, così che ogni ipostasi è determinata dalla necessità cosmica e ad essa è asservita. L'argomento è però diverso in Gregorio Palamas, e a determinare questa differenza è il concetto di attività (ἐνέργεια). A questo proposito possiamo considerare il capitolo 8 di un breve testo polemico che Palamas scrive all'indomani dei sinodi di Costantinopoli del 1341, in cui si legge:

[...] Dionigi mostrò che le potenze provvidenziali di Dio sono superiori agli esseri, cioè increate; egli dice che fra questi gli esseri che ne partecipano sono esseri. Ma dice anche che la loro causa è iperprincipiale e iperessenziale. Nel dodicesimo capitolo del *De divinis nominibus*, chiamate

³³ «[...] αὐτῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυνται πάντων τῶν μετεχόντων καὶ μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος»: PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 12: 4, in: *Corp dion.* I. Alcuni passi di Gregorio Palamas in cui ricorre la citazione di questo riferimento pseudo-dionisiano sono: *Thephanes* 24, in: Perr. I, p. 1294; *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνης εἰσὶν οἱ διχοτομούμενοι κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίστους θεότητας τὴν μίαν* 8, in: Perr. I, p. 1328 e 1330; *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 4, 29, in: Perr. II, p. 428; *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 5, 45, in: Perr. II, p. 536.

³⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticæ de processione Spiritus sancti* 1, 6, in: Perr. I, p. 28.

queste potenze «in sé partecipate», dice che esse «sono al di sopra di tutte le cose che ne partecipano», vale a dire di tutte le cose create; niente infatti, se non Dio, ha l'essere se non per partecipazione. Ma, dice ancora, «la causa impartecipata è sovralfondata sia rispetto a tutte le cose che partecipano, sia rispetto a quelle che sono partecipate»: sempre in quanto è causa, anche se causa in maniera differente.³⁵

Come si può notare, l'argomentazione di Gregorio Palamas riprende il dodicesimo capitolo del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, secondo il quale l'essere degli esseri creati si ha per partecipazione delle operazioni (ἐνέργεια) divine. La grande differenza con il paradigma classico, di cui il modello platonico è un esempio, consiste proprio nell'introduzione del concetto di attività, il quale ha come grande implicazione ontologica la prospettiva creazionista con l'ipostaticità e la libertà della causa divina, nonché l'alterità ontologica fra causa creatrice e creazione. Questa prospettiva ontologica è di importanza fondamentale per Gregorio Palamas, nella misura in cui egli ritiene che il concetto di creazione sia la *conditio sine qua non* dell'ontologia stessa. In altri termini, non è possibile pensare l'ontologia al di fuori della prospettiva delineata dal concetto di creazione, perché verrebbe meno la stessa consistenza ontologica del presunto essere pensato al di fuori della prospettiva creazionista. È quanto afferma, tra l'altro, al capitolo 12 della prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis* scrivendo: «tutto ciò che non viene da Dio, non è un essere»³⁶.

Per comprendere il concetto di creazione che troviamo nella riflessione di Gregorio Palamas pensiamo sia utile partire dal testo biblico. La Scrittura veterotestamentaria che Gregorio Palamas legge non è nella versione geronimiana della *Vulgata* (la cosiddetta *Vetus latina*), che riporta la celebre dicitura di «*creatio ex nihilo*» in II Mc 7:28, ma è la traduzione greca della *Septuaginta*, il

³⁵ «Ἐνταῦθα μὲν οὖν ὑπὲρ τὰ ὄντα τὰς προνοητικὰς τοῦ θεοῦ δυνάμεις ὑπαρχούσας ἔδειξε, τούτέστιν ἀκτίστους· τούτων γάρ φησι τὰ ὄντα μετέχοντα ὄντα ἐστίν. Ἀλλὰ καὶ τούτων αἴτιον ἔφη τὸν ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον. Ἐν δὲ τῷ δωδεκάτῳ κεφαλαίῳ τῶν *Θεωνυμιῶν* "αὐτομετοχὰς" τὰς δυνάμεις ταύτας ὀνομάσας, "πάντων τῶν μετεχόντων ὑπερέχειν" αὐτάς φησι, δηλονότι πάντων τῶν κτιστῶν· οὐδὲν γὰρ πλὴν θεοῦ, ὃ μὴ μετοχὴ τὸ εἶναι ἔχει. Ἀλλ'"ὑπερίδρυνται" πάλιν, φησί, "πάντων καὶ τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος": πάντως ὡς αἴτιος, εἰ καὶ διαφόρως αἴτιος»: GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομούντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητος τὴν μίαν* 8, in: Perr. I, p. 1328-1330.

³⁶ «πᾶν δ'ὃ μὴ θεόθεν, οὐκ ὄν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1: 1, 12; in: Perr. I, p. 302.

cui testo recita: «οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός»³⁷, recepito nella *Nova Vulgata* del Concilio Vaticano II come: «non ex his, quae erant, fecit illa Deus»³⁸. Il significato primario di questa espressione biblica, sostenuto nelle esegesi patristiche³⁹, è che prima della creazione del cosmo da parte di Dio non esistesse niente di simile dal punto di vista ontologico: la materia è esistita infatti a partire dall'atto di creazione. Alcuni teologi, anche tra le fonti di Gregorio Palamas, interpretano il concetto di creazione “non dagli esseri” in maniera più estesa: è il caso di Massimo il Confessore, il quale sostiene che gli esseri esistono eternamente nella prescienza divina come λόγοι increati⁴⁰. L'espressione «non dagli esseri», vale a dire la concezione della *creatio ex nihilo*, non potrebbe essere riferita al paradigma ontologico della filosofia greca pre-cristiana, poiché implica in maniera evidente che l'essere è *ex nihilo*, ovvero non proviene dall'essere: è dunque spezzata la necessità ontologica posta a fondamento della cosmogonia. Il modello ontologico pre-cristiano, che considera l'essere come proveniente dall'essere e non *ex nihilo*, pensa a partire dal presupposto ontologico dell'eternità della materia ed è fatto oggetto di critica da Gregorio Palamas, come al capitolo

³⁷ La terminologia di Gregorio Palamas testimonia per intero la lettura del testo biblico con l'espressione «οὐκ ἐξ ὄντων», talvolta nella variante adattata da Palamas di «μη ὄντων»; cf. *Orationes pro hesychastis* 1: 1, 11, in: Perr. I, p. 300; *Orationes apodictice de processione Spiritus sancti* 1: 13 e 1:30, in: Perr. I, p. 40 e p. 78.

³⁸ Possiamo rendere in italiano la versione della *Septuaginta* e della *Nova Vulgata*: «non dagli enti [ovvero dalle cose che sono, *N.d.T.*], Dio creò queste cose»; mentre la *Vetus Latina*: «dal nulla Dio fece quelle cose». Il versetto intero recita, nella versione dei Settanta: «ἀξιῶ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται»: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, Athina (Bibliki Etairia) 1997; nella *Vetus Latina (Stuttgartensia)*: «Peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia **ex nihilo fecit illa Deus** et hominum genus»; nella *Nova Vulgata*: «Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia **non ex his, quae erant, fecit illa Deus**; et hominum genus ita fit».

Stavros Yiagazoglou sottolinea la differenza concettuale fra l'espressione “*ex nihilo*” e quella greca di “οὐκ ἐξ ὄντων”, cf. S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., p. 42 ss.

³⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Hexaemeron* 9, 2, 33 A2 – 33 B3, in: S. GIET (cur.), *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, cit., p. 148.

⁴⁰ Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Genova (Marietti) 1999, p. 163. Ioannis Zizioulas legge anche Tommaso d'Aquino come un autore che ha interpretato il “*nihil*” che precede la creazione «più o meno come una sorgente da cui la creazione potesse scaturire»: cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, cit., p. 37.

11 della prima *Oratio pro hesychastis*, in cui, riprendendo Gr 10:11, Palamas scrive: «E affinché mi esprima un po' al modo del Profeta dico: “gli dei che il cielo e la terra” dal non essere “non fecero, scompaiano” e con loro quanti li considerano dei»⁴¹. Ancora nella seconda *Oratio pro hesychastis*, egli contrappone la cosmogonia greca a quella cristiana:

Anche i sapienti greci, intendendo che nessuna delle cose che periscono passa fra quelle che non sono, e che nessuna di quelle che si generano viene da ciò che non è, opinarono che il mondo sia ingenerato e senza termine. Ma la fede, superando i modi d'intendere che provengono dalla contemplazione delle creature, ci ha uniti alla parola elevata al di sopra di tutto e alla verità non artefatta e semplice, e così abbiamo inteso, meglio che secondo l'apodissi, che tutte le cose sono state prodotte non solo non dagli esseri, ma anche solo con una parola pronunciata da Dio.⁴²

Il *nihil* del paradigma creazionista è una sorta di iato che introduce l'alterità ontologica fra Dio, agente dell'attività creatrice, e la sua creazione. L'elemento di negazione dell'essere che troviamo nel *Genesi* implica dunque lo iato ontologico fra il Creatore e il creato, quindi permette anche di dare una fondazione ontologica dell'alterità fra Dio e la sua creazione e implica la libertà creatrice di Dio da qualunque necessità materiale precostituita⁴³.

2.3c L'increato e il creato

Un punto importante del pensiero di Gregorio Palamas sulla creazione è quello secondo cui il cosmo non è opera della natura (φύσις, οὐσία) divina, ma della volontà (θέλησις). Come ha indicato Stavros Yiagazoglou⁴⁴, se la creazione fosse opera della natura divina, secondo i presupposti della dottrina palamita e secondo

⁴¹ « Καὶ ἵνα κατὰ τὸ προφητικὸν μικρὸν προσθεις εἶπω, «θεοὶ οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» ἐκ μὴ ὄντων «οὐκ ἐποίησαν ἀπολέσθωσαν» καὶ πρὸς τούτοις οἱ τούτους θεολογήσαντες»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1: 1, 11; in: Perr. I, p. 300.

⁴² «Ταῦτ' ἄρα καὶ οἱ σοφοὶ τῶν Ἑλλήνων, κατανοήσαντες ὡς μεταχωρεῖ τὸ μὴ ὄν τῶν φθειρομένων οὐδέν, γίνεται τε ἐκ μὴ ὄντος τῶν γινομένων οὐδέν, ἀγένητον καὶ ἀτελεύτερον τὸν κόσμον ἐδόξασαν. Ἀλλ' ὑπερναβάσα ἡ πίστις τὰς ἀπὸ τῆς τῶν κτισμάτων θεωρίας ἐγγινομένης ἐννοίας ἤνωσεν ἡμᾶς τῷ πάντων ὑπερανωκισμένῳ λόγῳ καὶ τῇ ἀκατασκευῇ καὶ ἀπλῇ ἀληθείᾳ καὶ κατενόησαμεν κρεῖττον ἢ κατὰ ἀπόδειξιν, ὡς οὐ μόνον ἐκ μὴ ὄντων ἀλλὰ καὶ μόνῳ ῥήματι Θεοῦ ἅπαντα παρήχθη»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 3, 42; in: Perr. I, p. 696.

⁴³ Cf. I ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit.

⁴⁴ Cf. S. YIAGAZOGLU, *Koinonía theώσεως*, cit., p. 45 ss.

quanto sostiene lo stesso Gregorio Palamas, il creato e Dio si troverebbero in una comunione di natura, quindi in una situazione di indifferenziazione per cui il creato stesso sarebbe di natura divina. Una tale posizione produrrebbe una situazione di confusione ontologica impensabile per Palamas, se non proprio degli esiti panteistici. Il teologo esicasta afferma chiaramente l'assurdità di una tale posizione al capitolo 96 dei *Capita CL*, riprendendo il capitolo 18 del *Thesaurus* di Cirillo, in cui il Padre alessandrino pone la distinzione fra essenza e attività in Dio e sostiene che la generazione è propria dell'essenza, mentre il creare è proprio dell'attività. Ecco dunque che sia l'omoessenzialità del Padre e del Figlio sia l'alterità ontologica fra Dio e creazione vengono a dipendere dalla fondamentale distinzione fra essenza e attività.

Sostenere che la creazione dipende dall'attività divina come fa Gregorio Palamas nei *Capita CL* sulla base di Cirillo di Alessandria significa, in altri termini, che la creazione dipende dalla potenza demiurgica poiché l'attività è l'attuazione di una potenza naturale, secondo i termini che la tradizione filosofica ha fissato almeno fin da Aristotele e che sono stati ripresi in maniera coerente dalla patristica greca e dallo stesso Gregorio Palamas, come vedremo in seguito. Questo però non comporta che l'effetto compiuto dell'attività divina sia della stessa natura di Dio, anzi per Gregorio Palamas l'attività divina pertiene all'ambito dell'alterità ontologica. Abbiamo infatti visto come già a partire dai Padri cappadoci l'essenza divina è sempre intesa come assolutamente impartecipata e irrelata rispetto al cosmo creato. Come Palamas ribadisce in molti luoghi della sua opera, non c'è alcuna comunione ontologica fra Dio e il cosmo creato; si può considerare a questo proposito il capitolo 24 della sezione sezione della terza *Oratio pro hesychastis*⁴⁵.

L'alterità ontologica fra il Dio creatore e le sue creature implica una limitazione del discorso ontologico al piano del creato, mentre anche qualora si parli di Dio in termini ontologici lo si fa sempre con la coscienza dell'inadeguatezza del discorso ontologico ad approcciare una materia che lo eccede e che esige piuttosto una prospettiva iper-ontologica e meontologica. Gregorio Palamas è cosciente di queste distinzioni e conosce la tradizione teologica patristica che si è interrogata

⁴⁵ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 2, 24, in: Perr. I, pp. 888,890.

sulla natura e le possibilità del linguaggio⁴⁶. All'ottantesimo dei *Capita CL* egli impiega una citazione composta dall'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno secondo cui delle cose che si affermano intorno a Dio ve ne sono di dicibili e di indicibili, di conoscibili e di inconoscibili, per poi continuare:

[...] sappiamo che anche quelle fra le cose divine che si riescono a dire sono al di sopra della parola, in quanto anche queste sono secondo una parola che è al di sopra dell'essere; non sono infatti fuori della parola per deficienza, ma sono al di fuori di quella che per noi è la parola, quel criterio che si trova nella nostra interiorità e che noi produciamo nell'ascolto degli altri. Infatti né l'uno potrebbe spiegarli per interpretazione, né l'altro potrebbe raggiungerli da sé con l'indagine. Quindi non dobbiamo ricorrere a noi stessi per dire alcunché su Dio, ma dobbiamo rivolgere noi stessi verso coloro che dicono le cose dello Spirito nello Spirito, anche quando gli oppositori chiedano una parola.⁴⁷

⁴⁶ La riflessione sulla natura del linguaggio attraversa tutta la patristica greca. Si può pensare all'*incipit* delle omelie di Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Matteo, in cui la parola scritta viene considerata un male minore a cui ricorrere per una sorta di coazione ontologica dovuta alla corruzione progressiva della purezza dell'intelletto (νοῦς) umano, che era però più integra presso gli antichi patriarchi di Israele, i quali comunicavano con Dio senza la mediazione del linguaggio scritto: cf. Giovanni Crisostomo, *In Matthaeum homiliae*, 1: 1; per l'edizione critica del testo greco si veda: FREDERICK FIELD (cur.), *John Chrysostom. Homilies on the Gospel of Matthew*, Cambridge 1839, 3 voll. Si tratta di un tema ben presente anche nella teologia cappadoce: nel trattato *Contro Eunomio*, Gregorio di Nissa sostiene che il linguaggio appartiene al piano ontologico del creato e che l'essere umano ne è pienamente artefice: Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium II*, in: W. JAEGER (cur.), *Gregorii Nysseni Opera* vol. I, 30S, Leiden (Brill) 1960. Sulla riflessione di Gregorio di Nissa in materia del linguaggio e sul rapporto fra questa speculazione patristica e la filosofia del linguaggio, si veda la voce *Filosofia del linguaggio* di Marcello La Matina in: L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO (cur.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma (Città Nuova) 2007, pp. 289-295; si veda anche: G. ARABATZIS, *Limites du langage, limites du monde. Dans le Contre Eunome II de Grégoire de Nysse*, in: L. KARFIKOVÁ – S. DOUGLASS – J. ZACHHUBER, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies – Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomus, September 15-18, 2004)*, Leiden-Boston (Brill) 2007, pp. 377-386.

⁴⁷ «ὐπὲρ λόγον δ' ἴσμεν καὶ ὅσα λέγειν ἐφεῖται τῶν θεῶν, ὡς καὶ ταῦτα καθ' ὑπερέχοντα λόγον· οὐ γὰρ ἕξω λόγου κατ'ἄλλειμιν, ἀλλ'ἐκτος λόγου τοῦ καθ'ἡμᾶς, ὃν θ' ἡμῖν αὐτοῖς ἐνδαισιώμενον ἔχομεν καὶ ὃν παρ' ἡμῶν αὐτῶν εἰς ἀκοὴν ἐτέρων προάγομεν. οὔτε γὰρ οὗτος ἐρμηνεύων παραστήσαι δύναιτ' ἄν, οὔτ' ἐκεῖνος πολυπραγμονῶν οἴκοθεν ἐφίκοιτ' ἄν. οὐκ ἄρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἐπιστρεπτόν πρὸς τοὺς ἐν πνεύματι τὰ τοῦ πνεύματος λαλοῦντας, καὶ ὅταν ἀπαιτῶσι λόγον οἱ ἀντικείμενοι»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 80, in: Sinck., pp. 174-176.

L'inadeguatezza ontologica del linguaggio a esprimere la divinità è spiegata da Gregorio Palamas nei termini dell'eccedenza divina dai limiti di cui l'intelletto creato necessita per comprenderlo, mentre il divino è «eccesso della differenza» (τὸ τῆς διαφορᾶς ὑπερβάλλον)⁴⁸. Viene dunque posta l'alterità ontologica di Dio rispetto alla creazione, che è un altro tema che, come abbiamo avuto modo di vedere, Gregorio Palamas eredita dalla teologia patristica post-nicena. Sul tema dell'alterità ontologica fra Dio e la creazione, consideriamo la parte conclusiva del capitolo settantanovesimo dei *Capita CL*, in cui Palamas, dopo aver sostenuto che le nature intellettive (αἱ νοεραὶ φύσεις) sono quelle più vicine a Dio, afferma che, allo stesso tempo, un'alterità ontologica abissale le allontana da Dio:

Quando le creature sono confrontate l'una all'altra si dicono familiari o estranee a Dio secondo natura. Ma queste in sé e secondo natura sono tutte estranee a Dio.⁴⁹

Per Gregorio Palamas si danno dunque vari livelli di alterità ontologica, anche fra gli esseri creati, ma la prima e fondamentale differenza ontologica è quella che separa Dio dalle sue creature. Per quanto riguarda la creazione cosmica, la differenza è denunciata dal *nihil* originario: il vuoto iniziale è come un segno originario dell'ontologia della creazione cosmica⁵⁰.

L'alterità ontologica fra creato e increato si dà in primo luogo in relazione alla causa divina dell'essere, che, come si può notare, è qualificata anch'essa come essere sommo, in maniera paradossale perché parliamo di una sommità ontologica tale da rovesciarsi nel non-essere iperusiologico. L'essere è dunque creato da Dio, causa somma, mediante la partecipazione alle potenze increate quindi alle operazioni che scaturiscono dall'essere iperontologico di Dio, creatrici e provvidenziali. La fonte di questa dottrina della causalità è il capitolo dodicesimo dei *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, come Palamas dichiara in maniera esplicita. Rimandiamo al capitolo successivo la discussione dei concetti

⁴⁸ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 33; in: Perr. I, p. 530.

⁴⁹ «πρὸς ἄλληλα τοίνυν τὰ κτίσματα συγκρινόμενα, οἰκεῖα θεῷ κατὰ φύσιν ἢ ξένα λέγεται· αὐτὰ δὲ καθ'αὐτὰ κατὰ φύσιν ἅπαντα ξένα ἐστὶ θεοῦ»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 79, in: Sinck., p. 174.

⁵⁰ Per indicare l'alterità ontologica fra Dio e la creazione Massimo il Confessore parla di «χάσμα», abisso: cf. Massimo il Confessore, *Ambigua* 41, in: M. CONSTAS (cur.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, cit., vol. I, p. 102.

di potenza (δύναμις) e attività o operazione (ἐνέργεια); per ora basti soffermarci sul concetto di creazione e sull'ontologia che esso implica, vale a dire quella di un essere creato che è causato dall'Essere sommo increato per partecipazione alle attività increate.

A partire dalla distinzione fra il piano dell'increato e quello del creato, il concetto di creazione ha delle notevoli implicazioni ontologiche che è bene richiamare, pur sinteticamente, al fine di poter comprendere pienamente il senso della prospettiva ontologica di Gregorio Palamas e il portato dei concetti di essenza e natura. Come la maggior parte del bagaglio concettuale della teologia patristica e bizantina, anche il concetto di creazione è stato pensato in contesti polemici, soprattutto nel confronto dei Padri della Chiesa e dei teologi bizantini con prospettive cosmogoniche platonizzanti. Alcuni esempi a cui si può pensare sono: la condanna di Origene e degli origenisti nel V concilio ecumenico del 553 (che costituì un precedente canonico fondamentale per le dispute dei teologi bizantini contro il platonismo), e il sinodo di Costantinopoli del 1082 che si pronunciò contro Giovanni Italo, in parte sulla base dei precedenti canonici del 553.

L'implicazione ontologica fondamentale del concetto patristico di creazione, secondo cui il creato ha lo spazio-tempo come proprie coordinate ontologiche, viene ripreso dallo stesso Gregorio Palamas, proprio all'inizio dei suoi *Capita CL*, a mo' di introduzione per i successivi capitoli cosmologici e per la vasta trattazione sintetica costituita dai *Capita*. Così scrive Palamas:

Che il mondo abbia avuto un principio sia lo insegna la natura sia ne fa fede la storia, e lo affermano in maniera chiara evidente la scoperta delle arti, le disposizioni delle leggi e gli usi dei governi. Infatti conosciamo gli inventori di quasi tutte le arti, coloro che hanno proposto le leggi e coloro che in principio si sono serviti dei governi. Inoltre non vediamo nessuno di quelli che hanno scritto fin dal principio attorno a qualsiasi argomento va più in là della genesi del mondo e del tempo che fu narrata da Mosè. [...] Dal momento che la natura di questo mondo ha sempre bisogno di un principio per ciascuna cosa, e senza questo non può nemmeno sussistere, abbiamo la prova, in questi fatti, di un principio primordiale non derivato e esistente di per sé.⁵¹

⁵¹ « Ἐρχθαι τὸν κόσμον καὶ ἡ φύσις διδάσκει καὶ ἡ ἱστορία πιστοῦται, καὶ τῶν τεχνῶν αἱ εὐρέσεις καὶ τῶν νόμων αἱ θέσεις καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ χρήσεις ἐναργῶς παριστᾶσι· σχεδὸν γὰρ τεχνῶν ἀπασῶν ἴσμεν τοὺς εὐρετὰς καὶ τοὺς νομοθέτας τῶν νόμων καὶ τοὺς τὴν ἀρχὴν κεχηρημένους ταῖς πολιτεῖαις. ἔτι γε μὴν καὶ τῶν συγγραψαμένων περὶ ὅτουδήποτε τὴν ἀρχὴν ἀπάντων, καὶ οὐδένα τούτων ὀρῶμεν ὑπερβαίνοντα τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἱστόρησεν ὁ Μωϋσῆς [...]. ἐπεὶ καὶ ἡτοῦ κόσμου τούτου φύσις ἀεὶ προσφάτου τῆς καθ'ἕκαστον ἀρχῆς δεομένη καὶ χωρὶς

Che il mondo non solo abbia avuto principio, ma anche [avrà] fine, lo prova la sua natura nelle cose contingenti, in quanto esso continuamente finisce in parte. Fede sicura e incontrovertibile ne dà la profezia sia degli altri ispirati, sia di Cristo, Dio sopra tutte le cose [...].⁵²

I brani che abbiamo appena citato indicano la dimensione spazio-temporale come la caratteristica principale del creato e la conseguenza primaria dell'atto di creazione, dal momento che Palamas afferma come legge universale del creato che lì dove si è avuto un principio, si avrà anche una fine. Il teologo esicasta sostiene l'autoevidenza della creazione, tanto che si può cogliere in maniera deduttiva la temporalità come struttura ontologica intrinseca al creato, anche prescindendo dalle rivelazioni sul principio e la fine. Sia nel primo che nel secondo brano, infatti, Palamas sembra suggerire che qualora si mettessero fra parentesi il racconto del *Genesi* e le profezie apocalittiche, la creazione come tale sarebbe autoevidente perché la sua stessa struttura, che si palesa in ogni realtà, anche la più piccola e insignificante, denuncia la temporalità. Si tratta di una caratteristica fondamentale dell'essenza e della natura create: dal punto di vista ontologico, ossia per l'essenza di cui partecipa, ogni ipostasi creata è determinata da un principio che è già l'annuncio della sua estinzione. Come ha notato Ioannis Zizioulas, con grande efficacia sintetica: «La struttura spazio-temporale dell'universo è avvertita da ogni cosa e da ognuno nel mondo come il mezzo attraverso cui gli esseri acquistano il loro essere e allo stesso tempo il loro non-essere»⁵³. Il tempo e lo spazio sono dunque le coordinate esistenziali di ogni ipostasi creata, implicate dall'ontologia creazionista; quindi proprio in virtù dello spazio e del tempo il creato si differenzia dall'increato ed è così confermata l'alterità ontologica fondamentale implicata dal concetto di creazione.

2.3d La causalità divina secondo Gregorio Palamas

Nella confessione di fede presente nell'ultima parte della lettera al monaco Dionigi, Gregorio Palamas sottolinea il carattere personale delle tre ipostasi divine

αὐτῆς μηδαμῆ συνίστασθαι δυναμένη, τὴν πρώτην ἑαυτῆς, ἣτις οὐκ ἐξ ἄλλης ἦν, ἀρχὴν, δι' αὐτῶν παρίστησι τῶν πραγμάτων»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 1*, in: Sinck., p. 82.

⁵² «Οὐκ ἦρχθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τέλος ἔξειν τὸν κόσμον ἢ μὲν φύσις αὐτοῦ τῶν ἐνδεχομένων εἶναι παρίστησιν, οἷονεὶ κατὰ μέρη διηνεκῶς τελευτεῶσα· βεβαίαν δὲ καὶ ἀναντίρρητον παρέχει τὴν πίστιν ἢ προφητεία τῶν τε ἄλλων ἐνθέων καὶ Χριστοῦ τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ»: *Ibidem 2*, p. 84..

⁵³ I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, cit., p. 40.

e pone in primo piano la persona del Padre come sorgente e garante della Trinità nella sua monarchia⁵⁴. Si tratta di un tema che costituisce uno dei pilastri della teologia patristica greca e di quella bizantina e che, insieme con il tema della libertà assoluta di Dio, è uno dei capisaldi e dei punti di partenza della teologia di Gregorio Palamas, come sostiene a ragione Athanasije Jevtić⁵⁵. Secondo Ioannis Zizioulas⁵⁶, il riferimento del concetto di causa (αἰτία, αἴτιον) a Dio è una particolarità della rivoluzione operata dai Padri cappadoci, i quali attribuiscono la causalità alla persona del Padre, e non all'essenza divina, sancendo così il primato ontologico dell'ipostasi e della persona, contro la natura. Gregorio Palamas afferma il ruolo della persona del Padre come causa della vita divina e, in ultima analisi, dell'essere, contro una visione essenzialista della causa prima, nella seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, riprendendo l'*Oratio* 45 di Gregorio Nazianzeno:

[...] rispondendo a Mosè, Dio non disse: “io sono l'essenza”, ma “io sono colui che è”; colui che è non proviene dall'essenza, ma l'essenza proviene da colui che è: infatti lo stesso che è abbraccia in sé l'intero essere.⁵⁷

Questo breve passo mostra ancora una volta che la fonte primaria dell'ontologia della personeità che stiamo profilando nella dottrina di Gregorio Palamas è biblica e si trova nel testo della *Septuaginta*. In altri termini, la radice dell'ontologia personeista che si afferma nella patristica greca e nella teologia bizantina è l'ontologia semitica del Vecchio Testamento, espressa nel libro dell'*Esodo*

⁵⁴ GREGORIO PALAMAS, *Confessio ad Dionysium* 1; in: Perr. III, pp. 932 e 934.

⁵⁵ A. YEVTIĆ, *The One Who Is: The Living God and True God of St. Gregory Palamas*, cit.

⁵⁶ Se riportiamo la discussione al neoplatonismo coevo, come fa Zizioulas, si potrebbe dire che nei Cappadoci si afferma il primato ontologico dei molti sull'uno: cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 189.

⁵⁷ « Καὶ τῷ Μωϋσῆϊ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν «ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία», ἀλλ' «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν»· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 2, 12; in: Perr. I, p. 870.

quando sul Sinai Dio si rivela a Mosè come colui che è⁵⁸, ossia come ipostasi che è, e non in termini essenzialisti⁵⁹.

Come si può comprendere, si tratta di una struttura ontologica estranea alla filosofia greca e che, in ultima analisi, sola è responsabile dello iato filosofico che, nel pensare l'essere, estrania i Padri greci e i teologi bizantini dalla storia della filosofia classica e tardo-antica. La prospettiva personalista che si delinea nella dottrina di Gregorio Palamas a partire dai Padri greci è infatti estranea ai modelli anipostatici della filosofia precedente: dall'essere vero platonico (τὸ ὄντως ὄν) all'Uno (τὸ ἓν) neoplatonico, passando per il primo motore immobile (τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον) aristotelico.

Il passo che abbiamo appena citato a proposito del libro dell'*Esodo* è breve, ma denso di contenuti filosofici importanti che si delineano a partire dall'Ἄνω mosaico. Possiamo infatti notare che il discorso di Gregorio Palamas implica non solo l'alterità fra il piano ontologico del creato e quello iper-ontologico di Dio, ma anche una subordinazione del primo al secondo in virtù dell'operazione divina che crea l'essere dal nulla. Inoltre, ci sembra che Gregorio Palamas aderisca alla prospettiva ontologica ed epistemologica che abbiamo chiamato di realismo ontologico dell'universale, perché l'affermazione secondo cui « l'essenza proviene da colui che è (ὁ Ὄν)» significa non soltanto la subordinazione dell'ontologico all'iperontologico, ma anche la sussunzione dell'essenza all'ipostasi, che risulta essere ancora una volta la categoria primaria dell'ontologia. “Colui che è” non si definisce in base all'essenza o alla natura, ma a partire dal suo stesso esistere, ovvero dal suo essere in ipostasi; la persona (divina, in questo caso, ma il discorso è estendibile alle ipostasi create) non è un prodotto dell'essenza o della natura anipostatica, ma costituisce piuttosto l'unico darsi dell'essenza e della natura, in maniera enipostatica. In altri termini, né la natura né l'essenza potrebbero esistere a prescindere dall'ipostasi, ovvero senza sussistere (ὑφίσταμαι), né un'ipostasi potrebbe esistere senza un'essenza, ovvero

⁵⁸ Es 3:14.

⁵⁹ L'interpretazione personalista che sosteniamo è in accordo con quanto affermato da Jean Meyendorff: J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (Éditions du Seuil) 1959, pp. 279-310; 327. Ioannis Demetracopoulos propone un'interpretazione diversa

senza recare una natura come fondamento ontologico e contenuto essenziale, quindi senza avere una potenzialità (δύναμις) naturale e la sua attuazione (ἐνέργεια)⁶⁰. Anche in questo caso, le fonti di Gregorio Palamas sono i Padri greci, come Massimo il Confessore⁶¹. L'ipostasi (o persona) reca l'essenza e la natura e ne attua le potenze attraverso l'attività ipostatica; in questo senso deve essere intesa l'affermazione di Gregorio Palamas secondo cui l'essere è per partecipazione all'attività divina: la persona divina crea l'essenza⁶²; e nella vita intratrinitaria il primato della persona del Padre è assoluto perché non c'è un'essenza che ontologicamente la precede e dalla quale deriva.

Per quanto riguarda la seconda ipostasi trinitaria, vale a dire il Cristo, come causa personale dell'essere creato, al capitolo 46 della seconda *Oratio apodictica*⁶³ Gregorio Palamas riprende il *Contro Eunomio* 5 di Basilio di Cesarea e afferma che l'ipostasi del Figlio, in quanto ipostasi che presiede alla creazione, è l'ipostaticità stessa, vale a dire il principio (ἀρχή) di ogni ipostaticità creata. In quanto tale, l'ipostasi del Figlio invia sulla creazione l'ipostasi dello Spirito santo, e lo Spirito si lascia esperire secondo le determinazioni ipostatiche del creato.

Nella dottrina di Gregorio Palamas il carattere personale della causa prima dell'essere si accompagna alla sua libertà: Dio non è limitato né condizionato da alcunché nell'attività di creazione dal nulla. La sua attività si dispiega in maniera volontaria e autodeterminata (αὐτεξούσιος) anche dalla natura, secondo la sua sovranità (κυριότης), poiché nella natura divina non c'è alcuna coazione all'attività creatrice, come pensa al contrario Origene. Nella lettera al monaco Damiano, Gregorio Palamas scrive infatti che la volontà e il volere di Dio costituiscono l'attività di Dio, ed è un'attività increata⁶⁴. Possiamo dunque notare come nella dottrina palamita il realismo ontologico dell'universale fornisce un

dell'esegesi palamita di Es 3: 14: cf. I. DEMETRACOPOULOS, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3,14: "Εγώ ειμι ὁ ὄν"*, cit.

⁶⁰ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1: 19; in: Perr. I., pp. 52 e 54.

⁶¹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis*, 3: 3, 5; in: Perr. I, p. 904.

⁶² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita* CL 91; in: Sinck., pp. 188-190.

⁶³ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 46, in: Perr. I, p. 201.

⁶⁴ GREGORIO PALAMAS, *Προς Δαμιανόν* 20, in: Perr. III, p. 900.

fondamento ontologico alla personità, all'alterità e alla libertà. L'impiego del concetto di ipostasi come categoria ontologica primaria comporta infatti una sussunzione dell'essenza e della natura all'ipostasi e dunque fonda non solo la personità e l'alterità, ma anche la libertà di ciascuna ipostasi nei confronti dell'altra e nei confronti delle stesse necessità naturali implicate dalla propria essenza. Ioannis Zizioulas⁶⁵ ha fatto inoltre notare che se Dio non creasse liberamente, ma per una necessità naturale come nella dottrina origeniana (ad esempio per emanazione), anche l'alterità ontologica fra Dio e il creato verrebbe meno e ci troveremmo piuttosto dinanzi a un'affinità (συγγένεια), se non proprio a una co-essenzialità (ὁμοσύα) ontologica.

2.3e Conclusioni

L'argomento creazionista consente dunque nella speculazione di Gregorio Palamas sull'essere di introdurre la differenza ontologica fondamentale, quella fra i piani del creato e dell'increato, a partire dal *nihil* originario che precede l'atto di creazione. Abbiamo avuto modo di vedere che fin dalla teologia cappadoce viene sistematizzato il pensiero secondo cui il fatto che il cosmo sia stato tratto dal nulla implica che abbia avuto un momento di inizio, in cui hanno trovato fondazione lo spazio e il tempo. Nel pensiero patristico greco e in Gregorio Palamas questo implica che il nulla principale resti come sotteso alla creazione e in certo senso ne indica sempre il destino di finitezza. Questa prospettiva arricchisce il quadro, che andiamo delineando, di un paradigma ontologico particolare che rintracciamo in Gregorio Palamas e che ha vissuto una vera e propria gestazione nella speculazione dei Padri greci, almeno nella misura in cui riteniamo che il teologo esicasta si appropri e rielabori il portato della speculazione patristica (che a Bisanzio è assurta a riferimento tradizionale della teologia e, in generale, dell'ideologia ecclesiastica). Per essere compreso in maniera completa, il paradigma ontologico che nel capitolo precedente abbiamo trattato in relazione ai concetti di essenza e natura, anche in rapporto all'ipostasi, deve essere integrato con la prospettiva creazionista e con la differenza ontologica che essa implica fra creato e increato. In questo modo possiamo comprendere meglio ciò che nel capitolo precedente abbiamo descritto come il valore indicativo dei concetti di

⁶⁵ I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 18.

essenza e natura: essi sono infatti impiegati come indicazioni del piano ontologico di afferenza, prima di tutto in rapporto ai due grandi piani metafisici dell'ontologico e dell'iperontologico, dello spazio-tempo e dell'eterità, del creato e dell'increato o divino. Se l'essenza e la natura, sia essa creata o increata, non è mai fatta oggetto di una trattazione positiva *ad hoc* in Gregorio Palamas, come nelle sue fonti patristiche, l'essenza e la natura divine sono inconoscibili in maniera assoluta nella dottrina palamita, dunque per il piano increato questi due concetti hanno il mero valore di indicazione del piano ontologico, ma restano comunque concetti vuoti di contenuti connotativi. Al contrario, possiamo dire che l'essenza e la natura create trovano in parte un contenuto connotativo paradossale nel *nihil* della *creatio ex nihilo* che ne introduce la finitezza, l'iscrizione nelle categorie spazio-temporali e quindi la mortalità. Da un punto di vista epistemologico, possiamo comprendere la centralità del concetto di creazione per l'ontologia sempre a partire dal *nihil* principale: l'essere viene posto dall'atto di creazione e senza questo non è possibile, né dunque pensabile (dal momento che quella di Gregorio Palamas è una speculazione realista e immanentista che non concepisce concetti astratti).

Un punto che riteniamo di grande importanza nell'ontologia di Gregorio Palamas è inoltre quello per cui la *creatio ex nihilo*, così come essa è intesa nella dottrina del teologo esicasta, implica una prospettiva non essenzialista nella misura in cui l'essere non è pensato come proveniente dall'essere stesso, mediante una necessità immanente, come accade nella filosofia greca sulla base dell'eternità della materia⁶⁶, ma è pensato come esistente *ex nihilo* a partire dalla libertà del Dio personale trinitario. Gregorio Palamas ritiene infatti che la generazione (del Figlio da parte del Padre, in seno alla Trinità) differisce dalla creazione (di ipostasi cosmiche da parte della Trinità) nella misura in cui la generazione del Figlio da parte del Padre avviene liberamente secondo la natura, mentre la creazione avviene per un atto libero della volontà⁶⁷.

⁶⁶ A questo proposito, Ioannis Zizioulas presenta una riflessione interessante su *Timeo* 29: il demiurgo platonico è un esempio, nella filosofia antica, di assenza di libertà creatrice; egli, pur agendo secondo il suo volere, dispiega infatti un'attività limitata da una materia preesistente e dai modelli editici di Bellezza e Bontà. Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit. p. 19.

⁶⁷ Gregorio Palamas cita come fonte l'*Expositio fidei* 1: 8 di Giovanni Damasceno; cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 103 e 143; in: Sinck., p. 200. Non è il caso di pensare che si tratti di una qualche necessità ontologica nella generazione per natura del Figlio da parte del Padre, perché si

Un punto centrale della dottrina della causalità divina e della creazione è infatti il carattere personale del Padre, che è fonte della vita trinitaria e causa prima dell'essere creato. Come abbiamo avuto modo di appurare nell'esegesi palamita della rivelazione mosaica sul Sinai, Gregorio Palamas presenta infatti la personèità divina in quanto causa prima quale fondamento teologico del realismo ontologico degli universali. Il Dio che si rivela a Mosè come Ὁν ϛϛ rivela infatti secondo Palamas la sua personèità e affermando che «l'essenza proviene da colui che è (ὁ Ὁν)» il teologo esicasta subordina in maniera palese che l'essenza e la natura provengono da una causa personale, sia nel caso della generazione del Figlio che nella processione dello Spirito, così come nella creazione. L'ipostasi viene dunque confermata come il livello ontologico primario.

Vediamo dunque che l'ontologia di Gregorio Palamas, ponendo il concetto di ipostasi in primo piano in una prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza, pensa una fondazione ontologica all'alterità e alla libertà a partire da una dottrina personeista della causalità prima, per cui il Padre è la causa personale della vita trinitaria e di quella creata. L'alterità va intesa come unica e principale modalità di esistenza a partire da un essere concepito come ipostatico, mentre la libertà costituisce allo stesso modo l'attuazione esistenziale unica e principale di un essere concepito come ipostatico.

2.4 ATTIVITÀ E POTENZA

2.4a Questioni di traduzione del termine “ἐνέργεια”

La distinzione fra i due concetti di οὐσία ed ἐνέργεια è forse l'aspetto più noto della dottrina di Gregorio Palamas, ed è stato l'oggetto di gran lunga privilegiato degli studi palamiti, anche per il valore dogmatico che questa distinzione ha

tratta di una questione storicamente già chiarita da Atanasio e Cirillo di Alessandria. Nella *Oratio contra Arianos*, Atanasio risponde all'accusa degli ariani secondo cui la sua teologia implica una necessità nella generazione del Figlio, negando che essa avvenga “in maniera involontaria” (ἀθελήτως). Cirillo di Alessandria, invece, parla di concorrenza (σύνδρομος) di volontà ed essenza.

assunto nella Chiesa ortodossa almeno a partire dal sinodo costantinopolitano del 1351, che sancì la vittoria definitiva della dottrina palamita, nel contesto della salita al trono di Giovanni Cantacuzeno con il giovane erede legittimo Giovanni V alla fine della seconda guerra civile paleologa nel 1347. La distinzione concettuale fra οὐσία ed ἐνέργεια, che era stata inizialmente formulata dai Padri cappadoci, fa dunque la sua comparsa nella riflessione di Gregorio Palamas nella terza sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, che egli redasse a Tessalonica nel 1339.

Prima di affrontare le questioni teoriche riguardanti il concetto di ἐνέργεια nella dottrina di Gregorio Palamas, introduciamo l'argomento con una breve trattazione sulle questioni di traduzione del termine greco. Il problema della scelta di un corrispettivo nelle lingue moderne ha infatti sollevato numerose questioni relative all'interpretazione stessa del termine, nonché alla resa del suo vasto campo semantico e delle sue applicazioni filosofiche. Ciò che possiamo dire in primo luogo è che a tutt'oggi non c'è un consenso né una sicurezza univoca nella scelta di un termine delle lingue moderne che possa corrispondere al greco “ἐνέργεια”. Non è certo nostra intenzione arrivare a un punto decisivo del problema, perché riteniamo che tutte le traduzioni proposte siano risultate soluzioni approssimative e limitate, che rendono il significato del termine greco relativamente solo a uno dei suoi molti contesti di applicazione. Preferiamo dunque lasciare aperta la questione perché pensiamo che la soluzione sia proprio nell'apertura e nella problematizzazione, che sole possono permettere la libertà di scegliere di volta in volta la resa migliore del termine a seconda del contesto. Possiamo indicare la resa in italiano del termine “ἐνέργεια”, anche e soprattutto in rapporto alla dottrina di Gregorio Palamas, con i termini: attività, operazione, energia, attuazione e attualizzazione, atto.

È bene tenere presente che in alcuni casi le traduzioni proposte dagli interpreti non sono neutrali, ma risentono, nell'ambito della patrologia e dello studio della filosofia e teologia bizantine, di condizionamenti confessionali e ideologici. In alcuni casi, infatti, già l'uso del termine greco “ἐνέργεια” da parte dell'autore di riferimento è frutto di una precisa scelta filosofica; a questo si aggiunge che, come precisa Renczes¹, le traduzioni in lingua moderna vantano una precisa *Traditionsgeschichte*. Un esempio di questo, soprattutto nel caso di Gregorio

¹ *Ibidem*.

Palamas, è in alcuni casi la traduzione con il termine italiano “energia”, o “energy” in inglese ed “énergie” in francese, che si è affermata anche grazie alla teologia ortodossa contemporanea francofona a partire dalla prima metà del XX secolo. C’è ancora un altro caso nell’ambito delle lingue neo-latine e romanze, precedente alle prime traduzioni francesi delle *Orationes pro hesychastis* da parte di Jean Meyendorff. Si tratta della traduzione in lingua romena di “ἐνέργεια” con “energie”, che è già presente nell’introduzione di Dumitru Stăniloae allo studio di Gregorio Palamas, pubblicata nel 1938² con la prima traduzione romena delle *Orationes pro hesychastis*, venti anni prima dell’introduzione e della traduzione di Jean Meyendorff³. Come è stato evidenziato nel primo capitolo, i teologi russi espatriati a Parigi, insieme a Dumitru Stăniloae, hanno rilanciato lo studio di Gregorio Palamas e approntato le prime edizioni critiche, ma, allo stesso tempo, le loro opere hanno assunto anche un impegno apologetico di riaffermazione dell’identità teologica ortodossa dinanzi all’occidente latino in cui la dottrina di Gregorio Palamas ha avuto un ruolo di primo piano. Tutto ciò costituisce la storia di un concetto, vale a dire della traduzione esclusiva con il termine “energia” dell’“ἐνέργεια” dei Padri greci e di Gregorio Palamas. È una traduzione sulla quale in quel momento si proiettavano anche gli schematismi dell’epoca, volendo affermare un presunto carattere “mistico” della teologia cristiana orientale a fronte di un altrettanto presunto carattere razionalistico della teologia latina.

La versione moderna che corrisponde all’italiano “energia” ha un’ampia diffusione, poiché è usata non solo dai teologi ortodossi cosiddetti neo-palamiti, ma anche dalla maggior parte della teologia ortodossa e anche da molti studiosi autorevoli della patristica greca e della teologia bizantina, come ricorda anche Renczes⁴.

Il termine “energia” ha sempre avuto, anche nella filosofia antica, un’accezione fisica, dal momento che lo ritroviamo anche nella *Physica* aristotelica, e anche oggi il suo uso ci riporta a significati che sono propri all’ambito della fisica, della biologia e della chimica. Questo potrebbe costituire, secondo Renczes⁵, un

² D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*, cit.

³ J. MEYENDORFF, *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*, cit.; J. MEYENDORFF (cur.), *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*, cit.

⁴ P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l’homme*, cit., p. 39.

⁵ P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l’homme*, cit., p. 39-40.

anacronismo nell'uso del termine "energia" per rendere il greco "ἐνέργεια". È anche vero che nel XX secolo troviamo un'applicazione filosofica del termine in Bergson⁶, ma con un significato psicologico che è diverso dal concetto antico, patristico e bizantino di ἐνέργεια.

Inoltre, pensiamo che ci sia un ulteriore limite nell'impiego del termine "energia": esso, infatti, anche per via dell'influenza del significato che ha assunto nelle scienze, viene per lo più a significare una forza in atto, rischiando così di veicolare un'interpretazione misticheggiante se non vagamente panteistica della sua nozione teologica. Il rischio è di veicolare un'interpretazione estetizzante della dottrina di Gregorio Palamas, che pensiamo sia contraria alle intenzioni e all'*ethos* ben più raziocinante del teologo esicasta. Né una tale interpretazione rende conto delle strutture filosofiche aristoteliche che sono presenti in Palamas, e che nei testi vengono richiamate in maniera esplicita. Inoltre la nozione di "energia" come forza in atto, o come effluvio mistico, sembra veicolare un'interpretazione anipostatica che non rende conto del carattere personalista che, a nostro avviso, assume il concetto di ἐνέργεια presso i Padri della Chiesa e i teologi bizantini. L'ἐνέργεια è così sopravvalutata al punto da porre in secondo piano il fatto che essa è sempre agita da un'ipostasi, e tanto da considerarla quasi un'entità metafisica in sè⁷. Da questo punto di vista, la traduzione con il termine "energia" è fuorviante perché rischia di veicolare un'interpretazione del pensiero palamita che lo avvicina in maniera impropria ad alcune mistiche orientali non cristiane, che si collocano al di fuori del personalismo teologico.

Il termine "operazione" è quello che alcuni interpreti⁸ preferiscono nella traduzione di "ἐνέργεια", nella misura in cui nella lingua contemporanea significa un'azione che produce un effetto in accordo con la natura dell'agente. Da questo punto di vista, se ben specificato, il termine "operazione" rende effettivamente l'identità filosofica del concetto di "ἐνέργεια" nella dottrina di Gregorio Palamas. In questi termini, mi sembra che "operazione" sia uno dei termini più adatti a rendere il termine greco in maniera appropriata.

⁶ H. BERGSON, *L'energia spirituale*, Milano (Raffaello Cortina) 2008.

⁷ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 34.

⁸ P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, cit., p. 41-42.

Versioni che rendono maggiormente l'identità filosofica del concetto palamita di “ἐνέργεια” sono: “attuazione”, “attualizzazione” e “atto”, i quali riportano direttamente all'orizzonte aristotelico e alla coppia fondamentale, anche nella dottrina di Gregorio Palamas, di ἐνέργεια e δύναμις. Siamo d'accordo con Renczes sul fatto che termini come “attuazione” e “attualizzazione” hanno il merito di rendere il carattere dinamico della prospettiva implicata nel concetto di ἐνέργεια, molto più che il semplice termine di “atto”. Dobbiamo tuttavia notare che questi termini possono talora risultare inadeguati, come, per fare solo un esempio, nel caso dell'espressione molto ricorrente “ἐνέργεια τοῦ θεοῦ”, che verrebbe così a essere tradotta come: “attuazione/attualizzazione/atto di Dio”.

La scelta di tradurre prevalentemente “ἐνέργεια” con “atto” è quella che viene fatta dal curatore dell'edizione italiana delle opere di Gregorio Palamas, per evidenziare il carattere aristotelico di questo concetto nella dottrina palamita. Pensiamo però che una tale scelta risulti nella maggior parte dei casi tecnicistica, quasi dettata da un rigido filologismo, e risulti così incapace di rendere la ricchezza semantica e la dinamicità che caratterizzano il concetto di ἐνέργεια in Gregorio Palamas. Inoltre, una tale scelta dà luogo a una versione in lingua italiana che talvolta non rende le autentiche intenzioni teoriche dell'autore e a casi di inadeguatezza formale lì dove, ad esempio, si traduce l'espressione “ἐνέργεια τοῦ θεοῦ” come “atto di Dio”.

Pensiamo che il termine “attività”, insieme con “operazione”, sia una delle possibilità preferibili nella traduzione di “ἐνέργεια”, per quanto non del tutto esaustivo e bisognoso di essere precisato in relazione ai contesti con l'uso congiunto degli altri termini, o mediante altre precisazioni terminologiche.

In primo luogo, l'adeguatezza del termine “attività” dipende dal fatto che si richiama direttamente al termine “atto”, che nella tradizione filosofica occidentale, a partire dal latino “*actus*” delle prime traduzioni degli scolastici, ha sempre significato l'ἐνέργεια, soprattutto in relazione alla filosofia aristotelica. Si tratta dunque di un termine che appartiene al lessico filosofico tradizionale delle lingue moderne e dunque è connotato in maniera precisa, senza essere suscettibile di interpretazioni fuorvianti.

In secondo luogo, il termine “attività” ha il pregio di rendere il carattere dinamico veicolato dal concetto palamita di ἐνέργεια, senza cadere in una rigida interpretazione filologica come nel caso in cui si utilizzasse il termine “atto”. Pensiamo che per la traduzione del concetto di ἐνέργεια in Gregorio Palamas valga la stessa osservazione che Giulio Maspero⁹ avanza a proposito di Gregorio di Nissa: il termine ἐνέργεια non è usato tecnicamente, ma per indicare l’attualizzazione delle potenze divine, vale a dire l’attività di Dio, e dunque il legame fra immanenza ed economia divina.

In terzo luogo, pensiamo che il termine “attività” possa facilmente prestarsi a un’interpretazione generalizzante, così da rendere il carattere molteplice dell’attività in generale e soprattutto di quella divina secondo Gregorio Palamas. Quello di ἐνέργεια è infatti un concetto complesso, poiché secondo Palamas e i Padri greci le attività divine sono molteplici, dunque il concetto di ἐνέργεια è direttamente collegato al problema uno/molti nella dottrina palamita.

A nostro avviso la scelta di tradurre con il termine “attività” ha inoltre anche il pregio di essere più coerente, dal punto di vista storico-filosofico, in un contesto di trattazione di questioni ontologiche, rispetto a varianti come “energia” e “operazione”. La diade ontologica costituita dai concetti di potenza e attività permette infatti di inserire il concetto di ἐνέργεια nel contesto ipostatico, ovvero di poter argomentare mediante una terminologia coerente sul ruolo di primo piano dell’ipostasi; al contrario, l’impiego del termine “energia” ci pare tendere a una spersonalizzazione del concetto, o per lo meno dal punto di vista terminologico produce un’argomentazione molto più debole sul carattere ipostatico dell’ἐνέργεια¹⁰.

Infine, dobbiamo dire che la traduzione con il termine “attività” è attestata in manuali di teologia dogmatica e in studi scientifici sulla storia dei dogmi e sullo stesso Gregorio Palamas almeno partire dalla seconda metà del XX secolo¹¹.

⁹ G. MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa’s Ad Ablabium*, Leiden – Boston (Brill) 2007, p. 43.

¹⁰ In questa direzione va anche l’argomentazione di Giulio Maspero a favore del termine “attività”: cf. G. MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa’s Ad Ablabium*, cit., p. 48.

¹¹ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/2: *L’Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris (Cerf) 1993, pp. 336, 477, 486, 501, 504 ; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la*

2.4b I concetti palamiti di δύναμις ed ἐνέργεια e le fonti patristiche

Il concetto di δύναμις nel pensiero di Gregorio Palamas non è mai stato oggetto di uno studio approfondito per differenti ragioni, non escluso il mancato riconoscimento delle fonti filosofiche del teologo esicasta. Dobbiamo tuttavia riconoscere che, per quanto si possa approfondire la ricerca sul concetto di δύναμις nella dottrina palamita, Gregorio Palamas non vi ha mai dedicato una trattazione specifica; il suo interesse era volto infatti soprattutto alla distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια in Dio, negata dai suoi avversari nella controversia esicasta. Pensiamo che la presenza di questi concetti nei testi di Gregorio Palamas testimonia l'uso della triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια come vera e propria struttura ontologica. Si tratta di una struttura di pensiero che non è ancora stata messa del tutto a fuoco nei suoi sviluppi storici, soprattutto in relazione ai Padri della Chiesa, sebbene oggi vi siano diversi tentativi di studiare la triade come struttura ontologica¹². La triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια è sicuramente di origine o almeno di ispirazione neo-platonica¹³ e la sua ricezione come vera e propria struttura dell'ontologia nella patristica greca è dovuta probabilmente allo Pseudo-Dionigi Areopagita e al commentario del *Corpus* pseudo-dionisiano da parte di Giovanni di Scitopoli, nonché nella successiva ricezione di Massimo il Confessore, per

tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine, Paris (Dschlé) 2000, pp. 173-175 ; D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge (C.U.P.) 2004, pp. 238-239.

¹² Ricordiamo il recente convegno *Essence, puissance, activité dans l'Antiquité classique et tardive*, organizzato a Parigi dal 10 al 12 marzo 2016 da Ghislain Casas, Philippe Hoffmann e Adrien Lecerf (CNRS, École Pratique des Hautes Études), in collaborazione con Anna Marmodoro (projet ERC "Power Structuralism in Ancient Ontologies", Università di Oxford). Una prima sezione del progetto, più ristretta, ha avuto luogo alla Facoltà di Filosofia di Oxford dall'8 al 9 settembre 2015. Un progetto di ricerca sulla triade ontologica è inoltre in corso presso il Centro FiTMU dell'Università di Salerno con il titolo: *La triade neoplatonica substantia, virtus e operatio: storia e metamorfosi*, a cura di Renato de Filippis.

¹³ Cf. A. H. ARMSTRONG (cur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge (Cambridge University Press) 1967, p. 493 ss.

quanto si tratta di concetti ontologici già ampiamente attestati nei Padri cappadoci¹⁴.

Per quanto concerne le fonti patristiche di Gregorio Palamas, il concetto di potenza (δύναμις) si configura nella riflessione di tutti i Padri della Chiesa che costituiscono i punti di riferimento del teologo esicasta. Nel ventiduesimo dei *Capita CL*¹⁵, in riferimento alla teologia di Basilio di Cesarea, Gregorio Palamas cita sia lo pseudo-epigrafico *Contra Eunomium* 5, sia il trattato *De Spiritu sancto*. Palamas riporta dal *Contra Eunomium* pseudo-basiliano l'affermazione secondo cui: «lo Spirito santo è potenza (δύναμις) santificante, nell'essenza (ἐνούσιος), nell'esistenza (ἐνύπαρκτος), nell'ipostasi (ἐνυπόστατος)»¹⁶. Il teologo esicasta precisa la sua interpretazione del passo pseudo-basiliano chiarendo inoltre che tutte le operazioni (ἐνέργειαι) dello Spirito santo non sono enipostatiche all'interno della terza persona della Trinità, ma nelle ipostasi delle singole creature investite dalla grazia divina. In questa citazione possiamo notare l'eco delle fonti filosofiche di matrice aristotelica circa il movimento (κίνησις) inteso come processo di attuazione (ἐνέργημα) di una potenza (δύναμις) dell'essenza (οὐσία), che cessa (ἀναπαύειν) nel momento in cui giunge al proprio compimento (ἀποτέλεσμα, ἐντελέχεια). Infatti Gregorio Palamas precisa, con un riferimento non circostanziato al trattato basiliano *De Spiritu sancto*, che l'operazione divinizzante dello Spirito deve essere distinta dalla creatura divinizzata, la quale costituisce il compimento creato dell'attività divina, e in cui avviene la cessazione dell'attività dello Spirito. In termini aristotelici potremmo dire che il movimento di attuazione della potenza deve essere distinto dalla sua entelechia. Possiamo dunque vedere che, in questa ripresa di Basilio, Gregorio Palamas interpreta il concetto di δύναμις come significante una facoltà interna all'essenza, quindi all'esistenza e all'ipostasi dello Spirito santo, che si esplica mediante un'attività divina di santificazione delle creature.

¹⁴ Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, in: *Ibid.*, pp. 425 ss.

¹⁵ GREGORIO PALAMAS, *Capita* 122, in Sinck., p. 224.

¹⁶ Il passo citato è tratto da: BASILIO DI CESAREA, *Adversus Eunomium* 5, PG 23, 413 B: «[...] δύναμις ἁγιαστικὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐνούσιος, ἐνύπαρκτος, ἐνυπόστατος».

Gregorio Palamas mutua lo stesso concetto di potenza anche da Gregorio di Nissa. Al capitolo 25 della seconda *Oratio* contro Niceforo Gregora¹⁷ egli cita infatti un passo dal *Contra Eunomium* 12 del Nisseno in cui si dice che anche in Dio l'essenza e la potenza preesistono all'attività, la quale dipende dall'attuazione delle potenza da parte della volontà divina. Come si vedrà nel paragrafo dedicato ai concetti di δύναμις ed ἐνέργεια nella dottrina palamita, si tratta di un'argomentazione molto importante per Gregorio Palamas, nella misura in cui gli permette di derivarne che in Dio il concetto di δύναμις non può avere una connotazione passiva come nelle creature, ovvero in Dio la potenza non si attua per intervento di un agente esterno, ma dipende dalla volontà di Dio stesso. Così Gregorio Palamas può anche affermare l'unità e la semplicità di Dio, non senza tensioni aporetiche, e allo stesso tempo mantenere la distinzione concettuale ed esistenziale dei tre termini della triade ontologica, negata dai suoi avversari a favore di una posizione essenzialista su Dio.

Nel capitolo 77 del sesto discorso confutatorio contro Acindino¹⁸, Gregorio Palamas impiega anche la riflessione di Cirillo di Alessandria come fonte del concetto di potenzialità divina. Troviamo citato il capitolo 31 del *Thesaurus*, in cui Cirillo sostiene che prima della creazione del cosmo, Dio era creatore secondo l'essenza («κατ'ουσίαν δημιουργός»¹⁹), mentre diviene creatore in atto («τῆ ἐνέργειᾳ»²⁰) con la creazione. È evidente che il passo cirilliano intende il concetto di potenzialità come intrinseco all'essenza, ed è proprio per indicare una potenza essenziale che impiega in maniera metalettica il termine “ουσία”, come spesso accade nei Padri della Chiesa.

Il medesimo concetto troviamo nello Pseudo-Dionigi Areopagita, che a questo proposito Gregorio Palamas cita soprattutto dal *De divinis nominibus*. Nel centoventiduesimo dei *Capita CL* leggiamo: «[...] Dio è chiamato anche potenza, secondo il grande Dionigi, “in quanto in se stesso possiede in anticipo (προέχω) e

¹⁷ GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Orationes* 2, 25, in: Perr. II, p. 1020.

¹⁸ GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindinum* 6, 77, in: Perr. II, p. 764 e 766.

¹⁹ *Ibidem* 76, p. 764; il passo citato è: CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 31, in: PG 75, 445 D-448 A.

²⁰ *Ibidem*.

in maniera trascendente (ὑπερέχω) ogni potenza”»²¹. Gregorio Palamas eredita dal *corpus* pseudo-dionisiano l’attitudine apofatica del discorso teologico e per questo possiamo notare una tensione teoretica già nel brano appena citato dal *De divinis nominibus*, testimoniata dal verbo “ὑπερέχω”, in cui il prefisso “ὑπερ-” indica che, quando si parla di Dio, la triade ontologica è applicata in un regime discorsivo iperontologico. Si tratta di un’aporia che affiora in molti passi dell’opera di Gregorio Palamas, e spesso in riferimento al *De divinis nominibus*. È il caso del capitolo 23 della prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, in cui ricorre una citazione dal *De divinis nominibus* 2, 7. Gregorio Palamas sostiene in questo passo delle *Orationes pro hesychastis* che le potenze divine possono esser dette potenze essenziali pur se colui che le detiene è iperessenziale, evidenziando così l’aporia suscitata dagli esiti estremi della teologia catafatica come nel caso in questione dell’applicazione delle categorie ontologiche a Dio.

Per quanto concerne Giovanni Damasceno, anch’egli costituisce una fonte per l’applicazione della triade ontologica οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια in Gregorio Palamas, e nei riferimenti a Giovanni Damasceno possiamo vedere che i due concetti di δύναμις ed ἐνέργεια diventano in alcuni casi equivalenti. Da questo punto di vista, il Damasceno eredita una tendenza che si afferma nel platonismo tardo-antico almeno a partire da Plotino²². Gregorio Palamas cita *Expositio fidei* 2, 23 al capitolo 24 del testo di autodifesa sulle operazioni divine e la loro partecipazione²³. Tra le affermazioni del Damasceno che vengono riprese in maniera testuale da Gregorio Palamas, possiamo considerarne due, e in entrambe si incontra l’equivalenza concettuale non solo di potenza e attività, ma finanche di questi due concetti con quello di movimento, a testimonianza dell’assimilazione

²¹ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 122*, in: Sinck., p. 224: «[...] καὶ δύναμις ὁ Θεὸς λέγεται κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον, "ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων"». Il passo citato è: PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 8, 2, in: *Corp. dion.* I.

²² Cf. A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford (Oxford University Press) 1990, pp. 108–110. Almeno a partire da Plotino, il concetto di ἐνέργεια vive in alcuni casi uno slittamento verso il concetto di δύναμις, con una conseguente concezione dinamica dell’attività, svincolata dai limiti dei rispettivi ambiti concettuali in Aristotele. Lloyd fa notare che questa nuova concezione dell’attività viene interpretata in maniera diversa dai neoplatonici. Frederick Lauritzen ha inoltre mostrato l’influsso dell’interpretazione procliana dei due concetti in Massimo il Confessore: cf. F. LAURITZEN, *Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam* 5, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52 (2012), pp. 232-235 ss.

della tendenza della filosofia tardo-antica a scavalcare le precise distinzioni concettuali che erano state elaborate da Aristotele. La prima citazione afferma che: «tutte le potenze, conoscitive, vitali, naturali e pratiche, sono dette operazioni»²⁴; e la seconda continua affermando che: «è impossibile che un'essenza sia priva di un'attività naturale; attività naturale è infatti la potenza e il movimento che rivela ciascuna essenza, di cui è privo solo ciò che non è»²⁵. Come si può notare, per quanto l'uso dei termini classici della triade ontologica sia affermato come imprescindibile per la riflessione sull'essere, la triade come vera e propria struttura con termini definiti e distinti, in questi brani del Damasceno, viene in qualche modo superata a favore di un'ampia equivalenza dei concetti ontologici. In Gregorio Palamas questo non avviene e i termini restano ben distinti; gli unici casi in cui Palamas accenna all'equivalenza dei concetti della triade ontologica si verificano nelle brevi righe di introduzione a citazioni patristiche in cui l'equivalenza concettuale è applicata, o quando si riferisce a Padri che ne fanno uso. Si può infatti riscontrare la presenza costante della triade οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια come vera e propria struttura ontologica in tutto il *corpus* delle opere di Gregorio Palamas, ed egli stesso più e più volte ribadisce la distinzione concettuale fra i termini ontologici nella misura in cui tale distinzione costituisce uno dei punti dirimenti della controversia esicasta, essendo negata da Barlaam e Gregorio Acindino, e successivamente anche da Niceforo Gregora, a favore di un'interpretazione essenzialista dell'ontologia di Dio. A questo proposito consideriamo la parte finale del capitolo 23 e le prime righe del capitolo 24 dello scritto sulle operazioni divine e la loro partecipazione:

Solo l'uomo è capace di leggere e scrivere: questa stessa cosa è detta sia potenza sia attività. Si dice invece attività in senso proprio soltanto anche l'uso della potenza connaturata, qualora dall'uso deriva un effetto compiuto. L'effetto compiuto è senza dubbio sempre creato, anzi lo è massimamente. L'uso e l'attività, che chiamiamo anche potenza, secondo il creato e l'increato derivano invece sempre l'uno dall'altro.

²³ GREGORIO PALAMAS, *Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ'ἀντάς μεθέξεως* 24, in: Perr. I, p. 1020.

²⁴ GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 2: 23, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., pp. 93-94: «[...] πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αἶ τε γνωστικά, αἶ τε ζωτικά, αἶ τε φυσικά καὶ αἶ τεχνικά, ἐνέργειαι καλοῦνται».

²⁵ *Ibid.*: «[...] ἀμήχαν γὰρ οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι φυσικῆς ἐνεργείας. Ἐνέργεια γὰρ ἐστὶ φυσικὴ ἢ δηλωτικὴ ἐκάστης οὐσίας δυνάμις τε καὶ κίνησις, ἧς μόνον ἐστέρηται τὸ μὴ ὄν».

24. Che le stesse potenze siano chiamate anche attività, lo impari dal divino Damasceno, che su queste cose ha fatto bene le distinzioni [...].²⁶

Si può notare nel primo brano citato che Gregorio Palamas tiene alla precisione delle distinzioni concettuali e distingue fra un uso proprio e un uso, se così si può dire, metalettico dei termini. Il fatto che, al termine del capitolo 23, egli scriva che possono essere chiamati “potenza” anche l’uso e l’attività, rimanda all’intercambiabilità filosofica dei termini, ripresa dal Damasceno, e sicuramente è volta a introdurre la citazione da *Expositio fidei* 2, 23 del Damasceno stesso, che segue all’inizio del capitolo 24.

Per quanto concerne il concetto di ἐνέργεια, è stata una questione dibattuta, quella delle fonti patristiche della distinzione fra essenza e attività in Dio da parte di Gregorio Palamas. Nella Bisanzio del XIV secolo questa distinzione era sicuramente considerata come un elemento costitutivo della tradizione teologica patristica e bizantina. Non è un caso che il pronunciamento del sinodo costantinopolitano del 1351, approvando la dottrina palamita, legava la distinzione fra essenza e attività in Dio alla risoluzione dogmatica di Calcedonia sulle due attività, divina e umana, presenti nel Cristo. I teologi ortodossi del così detto “neopalamismo” contemporaneo, pionieri della riscoperta del teologo esicasta nel XX secolo, sono stati d’accordo all’unanimità nel sostenere che questa struttura del pensiero palamita sia stata elaborata in origine in seno alla patristica greca, e in particolare dai Padri cappadoci. È questo che hanno sostenuto Jean Meyendorff²⁷, Dumitru Stăniloae²⁸, Vladimir Lossky²⁹, Myrrha Lot-Borodine³⁰.

²⁶ «Μόνος γὰρ ἄνθρωπος γραμματικόν· τὸ αὐτὸ δὲ λέγεται δύνάμις τε καὶ ἐνέργεια. Λέγεται δὲ ἰδίως ἐνέργεια μόνον καὶ ἡ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως χρήσις, ἔστι δ’ ὅτε καὶ τὸ ἐκ τῆς χρήσεως ἀποτέλεσμα. Τὸ μὲν οὖν ἀποτέλεσμα κτιστὸν αἰεὶ, μᾶλλον δ’ ἐπὶ πλείστον. Ἡ δὲ γε χρήσις καὶ ἡ ἐνέργεια, ἦν καὶ δύναμιν καλοῦμεν, κατὰ τὸ κτιστὸν τε καὶ ἄκτιστον ἔπονται αἰεὶ ἀλλήλαις;» «24. Ὅτι δὲ αἱ δυνάμεις αὗται καὶ ἐνέργειαι καλοῦνται, μάθοις ἂν παρὰ τοῦ τὰ τοιαῦτα καλῶς διευκρινήσαντος Δαμασκηνοῦ τοῦ θείου [...].»: GREGORIO PALAMAS, *Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ’ αὐτάς μεθέξεως* 23 e 24, in: Perr. I, p. 1018 e 1020.

²⁷ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*, cit.; IDEM, *La filosofia bizantina*, cit., pp. 94-97, 226-228; IDEM, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, cit.

²⁸ Cf. D. STANILOAE, *Viața și învătătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*, cit.

²⁹ Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, cit., pp. 68-69; IDEM, *A l’image et à la ressemblance de Dieu*, Paris (Aubier-Montaigne) 1967, pp. 46-48; IDEM, *La Vision de Dieu*, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1962, pp. 65, 71, 104, 131 ss.

³⁰ Cf. M. LOT-BORODINE, *La déification de l’homme*, cit., pp. 29-32, 38-40, 232-33, 244.

La stessa posizione è stata sostenuta anche da altri studiosi; basti citare i nomi di Georges Habra³¹, Jean Daniélou³², Christos Yannaras³³, Elias Moutsoulas³⁴. Alcuni studiosi più di recente si sono pronunciati anch'essi a favore di un'influenza diretta dei Padri cappadoci sulla distinzione fra essenza e attività in Gregorio Palamas, in parte riprendendo tesi già sostenute in passato; è il caso, fra gli altri, di Alexis Torrance³⁵, Anthony Meredith³⁶ e Giulio Maspero³⁷. Una voce al di fuori del coro è stata quella di Jean-Philippe Houdret con il suo testo sul rapporto fra Gregorio Palamas e i Cappadoci proprio in rapporto alla distinzione fra essenza e attività in Dio³⁸. Houdret ha sostenuto una posizione essenzialista secondo cui nella teologia dei Padri cappadoci non vi è una reale distinzione fra essenza e attività: si tratta piuttosto di una distinzione formale indicante l'unica e semplice realtà dell'essenza divina. In questo caso la distinzione formale dei Cappadoci può sì essere considerata una fonte di Gregorio Palamas, ma le due posizioni restano profondamente diverse anche perché il teologo esicasta avrebbe mediato la presunta distinzione formale dei Cappadoci con lo Pseudo-Dionigi Areopagita e con Massimo il Confessore. La posizione di Houdret è in disaccordo con quasi la totalità della letteratura critica su Gregorio Palamas e i Cappadoci, e pensiamo sia problematica anche in relazione agli stessi testi dei Padri cappadoci, riteniamo però che abbia un punto di interesse storiografico nella misura in cui ha introdotto una piccola cesura nel corso pressoché fluido del luogo comune secondo cui Gregorio Palamas non avrebbe fatto altro che riprendere la teologia cappadoce³⁹. La letteratura critica sul concetto palamita di *ἐνέργεια* si è infatti

³¹ Cf. G. HABRA, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, in: *Eastern Churches Quarterly* 12.I (1957), pp. 244-252 e 12.II (1958), pp. 294-303.

³² Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris (Montaigne) 1944, p. 139.

³³ Cf. C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris (Cerf) 1971, p. 99.

³⁴ Cf. E. D. MOUTSOULAS, *Essence et Énergie de Dieu selon St. Grégoire de Nysse*, in: *Studia Patristica* XVIII. 3 (1983), pp. 521-522.

³⁵ Cf. A. TORRANCE, *Precedents for Palams' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, in: *Vigiliae Christianae* 63 (2009), pp. 47-70.

³⁶ A. MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, London-New York (Routledge) 1999.

³⁷ Cf. G. MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, cit., pp. 31-52.

³⁸ J.-P. HOUDRET, *Palamas et le Cappadociens*, cit.

³⁹ Possiamo fare un unico altro riferimento pensando alla timida affermazione di Pietro Scazzoso secondo cui a proposito della distinzione fra essenza e attività presso i Cappadoci vi sarebbe

focalizzata in maniera pressoché esclusiva sui Padri cappadoci come fonti di Gregorio Palamas, trascurando l'apporto fondamentale della mediazione pseudo-dionisiana e massimiana su questo punto. Se infatti i Cappadoci rappresentano sicuramente una fonte della teologia palamita, non si può pensare di appiattare quest'ultima sul pensiero dei Padri della Cappadocia, perché se ne disconoscerebbe sia una parte considerevole delle fonti, sia il carattere originale della dottrina di Gregorio Palamas⁴⁰. Come ha giustamente sostenuto Mantzaridis, per quanto riguarda la distinzione fra essenza e attività in Dio, Gregorio Palamas ha ulteriormente sviluppato un pensiero che era già stato formulato in epoca patristica⁴¹.

Venendo alla trattazione diretta delle fonti di Gregorio Palamas, possiamo in primo luogo dire che tutti e tre i Padri cappadoci sono concordi nel sostenere che non è possibile esprimere una conoscenza positiva dell'essenza divina: qualsiasi nome catafatico è inadeguato a coglierla. Per questa ragione, tutti i nomi positivi di Dio si riferiscono alle sue innumerevoli operazioni, che procedono a partire dall'unica e semplice essenza divina e che sono percepite come molteplici dall'occhio della creatura, sebbene in Dio non vi sia composizione e l'unità regna come unica condizione esistenziale. Possiamo dunque notare che anche nella teologia cappadoce il concetto di attività o operazione (ἐνέργεια) è contiguo a quello di περιουσία: indica la fenomenologia dell'essenza e della natura come attuazione di potenze essenziali, ma, pur nell'unità di essenza, l'ἐνέργεια è distinta dall'οὐσία.

Gli argomenti che Gregorio Palamas impiega a partire da Basilio di Cesarea sono diversi. In primo luogo, è bene richiamare il concetto di περιουσία mediante i riferimenti a Basilio che parlano della bellezza come attributo fondamentale della fenomenologia della natura divina nella sua rivelazione al creato. Nello scritto

un'«antinomica sensibilità pre-palamita»: cfr. P. SCAZZOSO, *La teologia di San Gregorio Palamas*, Milano (Istituto di studi teologici ortodossi "San Gregorio Palamas") 1970, p. 89.

⁴⁰ Da questo punto di vista, il lavoro di ricerca di Jean-Claude Larchet sul concetto di ἐνέργεια in tutta la patristica greca è importante per giungere a una coscienza maggiore sulle fonti e il portato storico-teologico della dottrina di Gregorio Palamas: cf. J.-C LARCHET, *La théologie des énergies divines. Dès origines à Jean Damascène*, cit.

⁴¹ G. I. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, Crestwood (Saint Vladimir's Seminary Press) 1984, p. 105.

polemico contro Barlaam e Acindino, che Gregorio Palamas scrive successivamente al sinodo costantinopolitano del 1341, in cui i due monaci antipalamiti erano stati condannati, troviamo al capitolo 12 la citazione delle Omelie sui *Salmi* 29: 5 di Basilio di Cesarea: «è bellezza veritiera e oltremodo desiderabile, quella intorno alla natura divina e beata, nei cui splendori e nella cui grazia colui che fissa gli occhi si trasfigura, anch'egli, verso ciò che è più divino»⁴². In questa citazione di Basilio ciò che è attorno alla natura divina significa la fenomenologia dell'essenza divina che si manifesta attraverso le operazioni divine, nella creazione e nell'economia provvidenziale, come attuazione delle potenze naturali. Sebbene non vi sia l'occorrenza testuale del termine “ἐνέργεια”, il concetto è richiamato mediante quello di περιουσία in due accezioni diverse: l'attività come manifestazione della natura divina e, nella seconda parte della citazione, come divinizzazione di colui il cui occhio si fissa in maniera continuata e profonda (è il significato del verbo “ἐνατενίζω”) nella teofania. Lo stesso argomento, con un'enfasi sull'inconoscibilità dell'essenza divina a fronte della conoscibilità delle manifestazioni *ad extra*, viene sostenuto da Gregorio Palamas nel dialogo intitolato *Theophanes*, con una citazione dal capitolo primo dell'epistola 234 di Basilio di Cesarea ad Anfiloquio di Iconio, in cui al posto del concetto di περιουσία ricorre quello di ἐνέργεια: «le sue operazioni (ἐνέργεια) discendono verso di noi, mentre la sua essenza (οὐσία) rimane inaccessibile»⁴³. L'epistola 234 di Basilio di Cesarea costituisce una fonte che incontriamo a più riprese nel *corpus* delle opere di Gregorio Palamas sul tema della distinzione fra essenza e attività in Dio, come in uno degli interventi di Gregorio Palamas nel dibattito pubblico con Niceforo Gregora. Al capitolo 13 è infatti riportato un ampio brano dell'epistola basiliana, fra cui anche il testo seguente:

⁴² «κάλλος ἀληθινὸν καὶ ἐρασμιώτατον τὸ περὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν φύσιν ἐστίν· οὗ ὁ ἐνατενίσας ταῖς μαρμαρυγαῖς καὶ ταῖς χάρισι, καὶ αὐτὸς μεταμορφοῦται πρὸς τὸ θεϊότερον»: BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Psalmos* 29:5, in: PG 29: 317 B. La citazione è in: GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίστους θεότητας τὴν μίαν* 12, in: Perr. I, p. 1338.

⁴³ «αἱ μὲν ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος»: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 234 *Ad Amphilochium* 1, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile*.

[...] dire che tutto ciò ch'è conosciuto e che si può enumerare è un'essenza di Dio è un sofisma che comporta mille assurdità. Invece le attività di Dio sono varie, mentre l'essenza è semplice: e noi diciamo di conoscere dalle attività il nostro Dio, mentre non dichiariamo d'avvicinarci alla sua essenza: infatti le sue attività discendono verso di noi, mentre la sua essenza rimane inaccessibile.⁴⁴

In questo brano ritroviamo tutti i temi classici dell'ontologia patristica e palamita, che in parte abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti: dalla distinzione dell'ambito dell'essenza da quello dell'attività, alla contiguità dei concetti di ἐνέργεια e περιουσία anche per quanto riguarda l'ambito gnoseologico, per cui le creature conoscono Dio solo dalla fenomenologia della natura divina costituita dalle attività.

In secondo luogo, troviamo il tema della molteplicità delle operazioni divine, che è in primo luogo molteplicità delle potenze nell'unità di essenza. Nello scritto apologetico dedicato alle operazioni divine e alla partecipazione ad esse da parte delle creature, Gregorio Palamas cita a questo proposito il capitolo 9 del trattato di Basilio di Cesarea *De Spiritu sancto*, in cui si dice che la terza ipostasi trinitaria è «semplice quanto all'essenza (οὐσία), molteplice quanto alle potenze (δυνάμεις)»⁴⁵. Si tratta di un punto centrale dell'ontologia patristica e palamita: il concetto di attività o operazione (ἐνέργεια) significa l'attuazione di una potenza (δύναμις) essenziale; nel brano citato di Basilio di Cesarea si indica dunque il fondamento essenziale della molteplice attività divina. In alcuni casi troviamo citazioni dirette di Basilio di Cesarea sul tema della molteplicità delle operazioni divine; come al capitolo 12 della seconda *Oratio apodictica*, in cui si riporta una citazione dal trattato basiliano *De Spiritu sancto* 24, 55: «Quali sono dunque le

Correspondance, vol. III, cit., pp. 42-44. La citazione è in: GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 13, in: Perr. I, p. 1268.

⁴⁴ «Τὸ δὲ λέγειν, ὅτι πᾶν ὃ ἄν ἀριθμήσης τοῦ θεοῦ γνωστὸν οὐσία ἐστὶ, σοφισμὰ ἐστὶ μυρίας τὰς ἀτοπίας ἔχον. Ἄλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή· ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ θεοῦ γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν, τῇ δε οὐσίᾳ αὐτοῦ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα· αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος»: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 234 1, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, cit., pp. 42-44. La citazione è in: FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις*, in: Perr. II, p. 898.

⁴⁵ «ἀπλοῦν μὲν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον δὲ ταῖς δυνάμεσι»: GREGORIO PALAMAS, *Ἀπολογία διεξοδικώτερα* 15, in: Perr. I, p. 1008.

operazioni dello Spirito? Indicibili per la grandezza, innumerevoli per la molteplicità»⁴⁶.

In terzo luogo, Basilio di Cesarea costituisce una fonte anche per un argomento tipicamente pseudo-dionisiano come la corrispondenza fra i nomi e le operazioni di Dio, a testimonianza di una continuità di questa tematica nella patristica greca, prima di costituire una fonte per la dottrina palamita. Si tratta di un tema direttamente legato alle questioni dell'unicità e della molteplicità in Dio; esso viene infatti approcciato da Gregorio Palamas attraverso la ripresa delle accuse di Eunomio di Cizico contro Basilio di Cesarea, secondo cui il Padre cappadoce avrebbe introdotto una visione politeistica della divinità. La polemica del IV secolo fu ripresa anche perché Barlaam e Acindino muovevano contro Gregorio Palamas accuse simili, come lo stesso Palamas dice, fra l'altro, al capitolo 40 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁴⁷. Poco prima di fare riferimento alla polemica fra Eunomio di Cizico e Basilio di Cesarea, al capitolo 39 del *Dialogus*, Gregorio Palamas riprende l'argomentazione di Basilio nell'epistola 189 a Eustazio, secondo cui non bisogna riferire i nomi divini all'essenza, bensì all'attività di Dio, a meno di non introdurre nella divinità la composizione e la differenza⁴⁸. I nomi di Dio dicono dunque le sue operazioni e costituiscono dunque l'articolazione logica dell'esperienza della fenomenologia della natura divina da parte delle creature. Proprio la polemica eresilogica contro Eunomio di Cizico porta Basilio di Cesarea a precisare che la molteplicità dei nomi divini, conseguenza della molteplicità delle operazioni divine percepite dalle creature, non implica la presenza della molteplicità in Dio; anzi, qualsiasi nome divino si pronunciasse si nomina sempre il medesimo oggetto. La molteplicità è dunque una struttura intrinseca della fruizione creaturale dell'attività divina, e non interna alla divinità stessa. Sulla questione, Gregorio Palamas cita il capitolo quinto della

⁴⁶ «αἱ δὲ ἐνέργειαι τοῦ πνεύματος τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρίθμητοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος»: BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu sancto* 19: 49, in: B. PRUCHE (cur.), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, cit., pp. 418-422; la citazione è in: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 12, in: Perr. I, p. 138.

⁴⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 40, in: Perr. I, p. 1198.

⁴⁸ Cf. *Ibidem* 39, p. 1196; la citazione basiliana è da: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 189 2: 29.

lettera 189 a Eustazio sempre nel *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁴⁹. La questione dell'unità e della molteplicità divina in relazione al tema dei nomi e delle operazioni, così come l'abbiamo descritta, non deve far pensare a una soluzione essenzialista del tipo di quella proposta da Jean-Philippe Houdret⁵⁰: la questione ci sembra molto più complessa nella misura in cui la molteplicità riguarda Dio *ad extra*, ovvero nella relazione con il creato, che essendo molteplice non può che esperire l'attività divina in maniera plurale. Ciò non intacca però l'unità dell'attività divina, e l'unità stessa di Dio, in cui non vi è discontinuità fra essenza e attività. La lettera 189 a Eustazio è una fonte ampiamente impiegata da Gregorio Palamas sul tema della corrispondenza fra operazioni e nomi di Dio; la troviamo citata per fare ancora un esempio anche al capitolo 6 dello scritto polemico contro Barlaam e Acindino che segue il sinodo costantinopolitano del 1341, in particolare in questa sede cita i capitoli 7 e 8 dell'epistola⁵¹.

Basilio di Cesarea costituisce una fonte anche per gli assunti di base della dottrina patristica delle operazioni divine, come mostra la citazione del capitolo 8 dell'epistola 189 sul carattere unico e unitario dell'attività divina delle tre ipostasi trinitarie, che ricorre al capitolo 25 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁵².

Non è solo Basilio di Cesarea che Gregorio Palamas impiega come fonte per il concetto di attività, ma anche gli altri due Padri cappadoci. Per quanto concerne Gregorio di Nissa, ci sembra che siano ampiamente impiegati soprattutto il trattato *Contra Eunomium* e lo scritto *Ad Ablabium*. Al capitolo 26 del dialogo intitolato *Theophanes*⁵³, Gregorio Palamas cita due brani del *Contra Eunomium* 1 sulla questione dei nomi. Anche in questo caso essi vengono ascritti all'ambito della

⁴⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 38, in: Perr. I, p. 1194; la citazione basiliana è da: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 189 5. In conclusione dello stesso capitolo viene citato anche: *Adversus Eunomium* 1: 7.

⁵⁰ Cf. J.-P. HOUDRET, *Palamas et le Cappadociens*, cit.

⁵¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητες τὴν μίαν* 6, in : Perr. I, p. 1326.

⁵² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 25, in: Perr. I, p. 1169; la citazione basiliana è da: BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 189 8. In conclusione dello stesso capitolo viene citato anche in questo caso *Adversus Eunomium* 1: 7.

⁵³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 26, in: Perr. I, p. 1300.

περιουσία, che viene distinto, com'è tipico, da quello dell'ουσία⁵⁴. Viene inoltre aggiunto, da parte di Gregorio di Nissa, che sebbene le cose contemplate attorno a Dio (περιουσία) precedono la creazione del cosmo, i loro nomi (ossia i nomi di Dio) sono apparsi dopo la creazione dell'essere umano, perché è l'uomo che inventa i nomi di Dio a partire dagli effetti creati dell'attività divina, in accordo con Gn 2: 19-20⁵⁵. Sulle stesse questioni ricorre più volte anche l'*Ad Ablabium*, come al capitolo 8 del dialogo *Theophanes*⁵⁶. Lo stesso trattato del Nisseno viene citato nello stesso capitolo 8 del *Theophanes* per sostenere il carattere ipostatico delle operazioni divine: le ipostasi della Trinità, sostiene Gregorio di Nissa, non devono essere confuse con le attività dal momento che esse sono gli agenti ipostatici delle stesse operazioni. Il *Contra Eunomium* è invece impiegato anche per sostenere la corrispondenza fra molteplicità dei nomi e molteplicità delle operazioni divine nel *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*⁵⁷.

Una fonte primaria per il concetto palamita di ἐνέργεια è inoltre lo Pseudo-Dionigi Areopagita, che è uno dei riferimenti patristici più citati e più assimilati da Gregorio Palamas, come abbiamo avuto modo di vedere. All'inizio del testo su unione e distinzione in Dio, il teologo esicasta, basandosi sull'identificazione dell'autore del *corpus dionysiacum* con Dionigi l'Areopagita, lo considera come l'anello fondamentale di una catena tradizionale ininterrotta, in diretta comunicazione con il divino, e dunque *auctoritas* più che attendibile per la sua argomentazione⁵⁸. Nelle parole di Gregorio Palamas l'Areopagita è infatti colui che «ascoltò direttamente la voce degli apostoli del Cristo, che si riversava tutta dalla lingua di fuoco»⁵⁹. Secondo Gregorio Palamas la riflessione dello Pseudo-Dionigi sui nomi divini e le operazioni increate coincide infatti con tutta la Scrittura: dai profeti veterotestamentari Isaia (Is 11: 1-2) e Zaccaria (Zc 4: 2-10), all'Apocalisse di Giovanni (Ap 1: 4-5; 5: 6) e all'epistola di Paolo agli ebrei (Eb

⁵⁴ Nel testo in questione, Gregorio Palamas cita: GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* 1, 396.

⁵⁵ In questo caso viene citato: GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* 1, 273.

⁵⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Thephanes* 8, in: Perr. I, p. 1248.

⁵⁷ GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 40, in: Perr. I, p. 1200.

⁵⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 1, in: Perr. I, p. 930.

⁵⁹ «Διονύσιος ὁ μέγας αὐτήκοος γεγρονῶς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς, ἢ πάντως ἀπὸ τῆς πυρίνης ἐξηγεῖτο γλώττης [...]»: GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 1, in: Perr. I, p. 930.

2: 4)⁶⁰. Il grande malinteso storiografico che troviamo in Gregorio Palamas è però quello di far dipendere tutta la riflessione patristica sulle operazioni divine dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, nella misura in cui considera per buona la pseudo-epigrafe del *Corpus Dionysiacum*, non mettendo così correttamente a fuoco il rapporto fra la teologia dei Padri cappadoci e quella pseudo-dionisiana.

Per quanto concerne la collocazione della riflessione pseudo-dionisiana sul concetto di ἐνέργεια nella patristica greca, Ernesto Sergio Mainoldi individua una continuità diretta fra la teologia cappadoce e quella pseudo-dionisiana⁶¹. Mainoldi indica in particolare il tema dell'unità e della distinzione in Dio (θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις), afferenti rispettivamente alla vita intratrinitaria e all'attività divina *ad extra*, come una ripresa della riflessione di Gregorio di Nissa sull'unità della vita intradivina e la distinzione ipostatica di Dio nella *Oratio catechetica magna*. Secondo l'ipotesi avanzata da Mainoldi, la ripresa della struttura teoretica di Gregorio di Nissa nel *Corpus* pseudo-dionisiano è volta ad «argomentare il fondamentale assunto della triadologia cappadoce per cui le energie divine sono comuni all'intera Trinità, concetto che egli (lo Pseudo-Dionigi Areopagita, *N.d.R.*) esprime attraverso l'attribuzione dei nomi divini alla Tearchia nel suo complesso: nei nomi divini si manifesta infatti in modo unitario l'operazione dell'intera Trinità»⁶². È una questione interessante per il nostro studio sulla dottrina di Gregorio Palamas nella misura in cui il tema dell'unità e della distinzione in Dio, così com'è formulato dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, è ripreso da Gregorio Palamas in più luoghi della sua opera sino a dedicare alla questione anche alcuni testi *ad hoc*. Nel capitolo 27 del testo su unione e distinzione in Dio possiamo leggere in che modo Gregorio Palamas comprende la teologia pseudo-dionisiana. A commento di *De divinis nominibus* 2, 11, in cui lo Pseudo-Dionigi parla di «nomi comuni (κοινὰ) e unitari (ἡνωμένα) della distinzione divina»⁶³, Gregorio Palamas scrive:

⁶⁰ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 33, in: Perr. I, p. 978.

⁶¹ Cf. E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, cit., p. 173.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ «[...] τὰ κοινὰ καὶ ἡνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς θείας ὀνόματα»: PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2, 11, in *Corp. dion.* I.

In che senso comuni e unitari? In quanto sono comuni alle tre persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito santo hanno infatti queste cose in maniera unitaria. Ma da questo è chiaro che tutto lo scopo di questo discorso e tutta l'argomentazione del trattato *De divinis nominibus* non riguarda l'essenza divina e l'unità secondo essa, né la distinzione ipostatica, ma la distinzione divina secondo le processioni e le manifestazioni comuni.⁶⁴

Contro l'interpretazione di Barlaam Calabro e Gregorio Acindino, Palamas interpreta i due concetti pseudo-dionisiani di unità e distinzione come facenti riferimento rispettivamente all'οὐσία, quindi all'unità del divino nell'unica essenza, e all'ἐνέργεια, quindi alla distinzione dei vari tipi di operazioni divine e alla loro integrazione nelle differenti ipostasi create. A sostegno di questa interpretazione egli porta un'ulteriore riferimento dal trattato *De divinis nominibus* 2, 11⁶⁵, in cui lo Pseudo-Dionigi afferma: «diciamo distinzione divina le processioni (προόδοι) convenienti alla bontà della tearchia»⁶⁶, aggiungendo che Dio «da un lato si distingue in modo unitario (ἡνωμένως), dall'altro si moltiplica in maniera unita (ἐνικῶς) e diventa molteplice inseparabilmente dall'uno (τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως)»⁶⁷. Questa dettagliata precisazione sul modo di interpretare il trattato dionisiaco *De divinis nominibus* può sembrare superflua solo se non si considera che non era affatto scontata nel dibattito che caratterizzò la controversia esicasta. Secondo la ricostruzione dello stesso Gregorio Palamas, Barlaam e Acindino sostenevano infatti che i concetti di unità e distinzione riferiti a Dio dallo Pseudo-Dionigi indicassero piuttosto l'unità d'essenza e la distinzione tripostatica della divinità, più che la molteplicità delle operazioni divine⁶⁸.

Se prendiamo in considerazione l'impiego dello Pseudo-Dionigi nel testo su unione e distinzione in Dio, vediamo che al capitolo 2 è presente una citazione

⁶⁴ «Πῶς κοινὰ καὶ ἡνωμένα; Ὡς κοινὰ ὄντα τῶν τριῶν προσώπων· ἡνωμένως γὰρ ἔχει ταῦτα ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἀλλὰ κἀντεῦθεν δῆλον ὅτι πᾶς ὁ τῶν λόγων αὐτῶ σκοπὸς καὶ ἡ πᾶσα πρόθεσις τῆς Περὶ θείων ὀνομάτων πραγματείας οὐ περὶ τῆς θείας οὐσίας ἐστὶ καὶ τῆς κατ'αὐτὴν ἐνώσεως, οὐδὲ περὶ τῆς ὑποστατικῆς διακρίσεως, ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὰς κοινὰς προόδους καὶ ἐκφάνσεις θείας διακρίσεως»: GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 27, in: Perr. I, p. 968.

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ «[...] διάκρισιν θεϊαν φαιμέν τας ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους [...]»: PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2,11, in: *Corp. dion.* I.

⁶⁷ «[...] ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύνεται δὲ ἐνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως»: *Ibidem*.

del trattato *De divinis nominibus* 2, 4, in cui il concetto di unità divina sembra richiamare quello di potenza essenziale propria della divinità e che presiede alle operazioni divine. Lo Pseudo-Dionigi scrive infatti: «gli iniziatori alle cose sacre della nostra tradizione teologica dicono unioni divine le iperfondazioni occulte e indivisibili della stabilità iperindicibile e iperinconoscibile; distinzioni le processioni e le manifestazioni benefiche della tearchia»⁶⁹. Il concetto di unità divina richiama dunque la potenza divina nella misura in cui si riferisce all'essenza divina come depositaria di una potenza, qui indicata al plurale come: «iperfondazioni nascoste e inseparabili della stabilità iperindicibile e iperinconoscibile». Gregorio Palamas sostiene inoltre, parafrasando lo Pseudo-Dionigi, che le operazioni divine possono anche essere considerate: «paradigmi degli esseri (παραδείγματα τῶν ὄντων), presussistenti (προϋφεστηκυίας) in Dio per unità iperessenziale»⁷⁰. Il concetto di παράδειγμα divino della creazione richiama proprio quello di potenza essenziale di Dio che presiede alle operazioni divine nel creato. Il paradigma divino della creazione è infatti l'ente creato che risiede in potenza nel Verbo divino, che è sapienza divina, prima che esso venga attuato mediante l'operazione increata. La concezione della ἐνέργεια come παράδειγμα, quindi come δύναμις essenziale, costituisce un ulteriore richiamo alla concezione dell'ἐνέργεια come δύναμις tipica del neoplatonismo, cui abbiamo accennato all'inizio del paragrafo.

Le operazioni divine conservano la pienezza della divinità pur nella distinzione reciproca, nella misura in cui permane in loro l'unità d'essenza; in base a questo principio, ciascuna operazione divina, anche se presiede a effetti creati che sono separati gli uni dagli altri, li trascende nell'unità assoluta del divino in quanto essa procede dalle potenze essenziali che sono paradigmi increati delle realtà create. Questo è uno degli argomenti principali della dottrina dello Pseudo-Dionigi che Gregorio Palamas riprende nello scritto dedicato ai concetti di unione e

⁶⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 27, in Perr. I, p. 968.

⁶⁹ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2: 4, in: *Corp. dion.* I; cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 2, in: Perr. I, p. 930: «λέγουσιν οἱ τῆς καθ'ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας, τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις· τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας, προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις».

⁷⁰ «[...] παραδείγματα τῶν ὄντων εἶναι ταύτας προϋφεστηκυίας ἐν θεῷ καθ' ὑπερούσιον ἔνωσιν»: GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 13, in: Perr. I, p. 948.

distinzione in Dio, mediante la citazione del trattato *De divinis nominibus* 2, 11⁷¹. Le operazioni di Dio sono dunque nominate al plurale non perché vi sia una qualche complessità nel divino, ma perché presiedono alla creazione e all'operazione di una pluralità di esseri ed effetti creati; in sé, le operazioni divine sono infatti unitarie e potrebbero essere nominate al singolare come l'operazione di un'unica divinità, in quanto le ipostasi trinitarie vi concorrono in maniera sinergica⁷². È dunque dal punto di vista della creazione che nominiamo una pluralità di operazioni divine, perché l'occhio creato non può trascendere la pluralità ipostatica che caratterizza il creato. La pluralità ontologica degli esseri creati determina dunque una gnoseologia pluralista della stessa attività creatrice e provvidenziale di Dio. Sono infatti i nomi divini che, secondo lo Pseudo-Dionigi, dicono e rivelano, attraverso i testi ispirati, le operazioni molteplici di Dio nel creato⁷³. La conoscenza veicolata dai nomi divini non permette dunque di comprendere Dio in relazione alla sua essenza, quanto piuttosto in relazione alla sua fenomenologia nel creato: ritorniamo dunque al concetto di *περιουσία* inteso come ciò che è conosciuto intorno all'essenza perché è radicato in essa, vale a dire che rappresenta la fenomenologia attiva delle potenze essenziali. I nomi divini nominano dunque la *περιουσία* e mai l'*ουσία* di Dio, che permane sempre inconoscibile. A commento del *De divinis nominibus*, Gregorio Palamas scrive infatti:

[...] quando diciamo che Dio è inteso e nominato dalle creature, diciamo che egli è inteso e nominato secondo queste processioni e operazioni, ma non secondo l'essenza. Questa è infatti del tutto ipernominabile e inimmaginabile e non è possibile in alcun modo né intenderla, né dirla, né contemplarla, come dice lo stesso teologo, perché è trascendente rispetto a tutte le cose e iperinconoscibile, iperfondata per la sua potenza incomprensibile rispetto a tutte le cose e anche agli intelletti ipercelesti.⁷⁴

⁷¹ Cf. *Ibidem* 29, p. 972.

⁷² Cf. *Ibidem* 28, p. 970.

⁷³ Al capitolo 31 dello scritto sui concetti di unità e distinzione Gregorio Palamas riprende: *De divinis nominibus* 2, 11 sul concetto di nome divino; cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 31, in: Perr. I, p. 977.

⁷⁴ «[...] ὅταν λέγωμεν ἐκ τῶν κτισμάτων νοεῖσθαι τε καὶ ὀνομάζεσθαι θεόν, κατὰ τὰς προόδους καὶ ἐνεργείας ταύτας νοεῖσθαι καὶ ὀνομάζεσθαι φαμεν αὐτόν, ἀλλ'οὐχὶ κατὰ τὴν οὐσίαν· αὕτη γὰρ παντάπασις ὑπεράνωτός τε καὶ ἀνεῖκαστός ἐστι, καὶ οὔτε ἐννοῆσαι ταύτην οὔτ'εἰπεῖν οὔτε ὅλως θεωρῆσαι δυνατόν, ὡς ὁ αὐτός φησι θεολόγος, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ

Al capitolo 23 della prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis* è possibile constatare che la definizione del concetto di ἐνέργεια, soprattutto in relazione alla οὐσία, avviene nell'ambito del concetto di περιουσία, per quanto esso non venga nominato in maniera esplicita. Così scrive infatti Gregorio Palamas:

Nessuno che abbia senno direbbe infatti che che la bontà e la vita essenziale sono l'essenza iperessenziale di Dio; non è infatti l'essenziale che ha le cose essenziali [le cose intorno all'essenza]. Secondo il grande Dionigi: «quando chiamiamo Dio occultezza iperessenziale, o vita, o essenza non intendiamo nient'altro che le potenze provvidenziali donate da Dio, l'impartecipabile». Le stesse potenze sono dunque essenziali, mentre ciò che ha queste stesse potenze in maniera comprensiva e unitaria è iperessenziale, anzi meglio: iperessenzialmente in maniera assoluta iperessenziale. Così dunque anche quella luce teurgica è essenziale, ma essa stessa non è essenza di Dio.⁷⁵

In diversi luoghi dei suoi scritti Gregorio Palamas argomenta infatti sulla trascendenza dell'essenza divina anche rispetto all'attività di Dio a partire dal *Corpus Dionysiicum*. Al capitolo 10 della terza lettera ad Acindino⁷⁶, inviata poco prima della risoluzione sinodale del 1341 a favore di Palamas, egli cita infatti *De divinis nominibus* 5, 1, in cui si dice che lo scopo del discorso pseudo-dionisiano non è di rivelare l'essenza divina, indicibile inconoscibile e non soggetta a rivelazione, quanto piuttosto di celebrare (ὕμνέω) le processioni divine nel creato, vale a dire le operazioni di Dio. Più volte ricorre inoltre anche l'affermazione dell'indicibilità e dell'inintelligibilità dell'unione divina in riferimento al *Corpus Dionysiicum*, lì dove si è già visto che il concetto di unità divina significa proprio l'unità d'essenza in Dio. È il caso del capitolo 35 della terza sezione della seconda

ὑπεράγνωστον, πάντων ἀπεριλήπτω δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νόων ὑπεριδρυμένην»: GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 32, in: Perr. I, p. 978.

⁷⁵ « Οὐ γὰρ ἂν τοῦτο φαίη τις νοῦν ἔχων ὅτι ἡ οὐσιώδης ἀγαθότης καὶ ζωὴ, ἡ ὑπερούσιος οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστίν· οὐ γὰρ τὸ οὐσιώδες ἢ τὰ οὐσιώδη ἔχουσα· κατὰ δὲ τὸν μέγαν Διονύσιον, “ὅταν τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ὀνομάσωμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις”. Δυνάμεις μὲν οὖν αὗται οὐσιώδεις, ὑπερούσιον δέ, μᾶλλον δὲ καὶ αὐθυπερουσίως ὑπερούσιον, τὸ ταύτας τὰς δυνάμεις συνειλημμένως τε καὶ ἐνιαίως ἔχον· οὕτω τοίνυν καὶ τὸ θεουργὸν ἐκεῖνο φῶς οὐσιώδες ἐστίν, ἀλλ'οὐκ αὐτὸ οὐσία τοῦ θεοῦ»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 1, 23; in: Perr I, p. 812.

⁷⁶ GREGORIO PALAMAS, *Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον*, 10, in: Perr. III, p. 586.

*Oratio pro hesychastis*⁷⁷, in cui il riferimento non circostanziato di Gregorio Palamas allo Pseudo-Dionigi Areopagita si riferisce probabilmente a passi come *De divinis nominibus* 1, 5.

Possiamo infine notare che anche la comprensione dell'ἐνέργεια come movimento (κίνησις) di Dio, che riecheggia il discorso aristotelico dell'ἐνέργεια intesa come κίνησις, non è un'invenzione di Gregorio Palamas ma è già presente nelle sue fonti patristiche e, in particolare, nel *Corpus Dionysiacum*. Al capitolo 17 dello scritto su unione e distinzione in Dio, Gregorio Palamas definisce le operazioni increate intellezioni (νοήσεις) e movimenti (κινήσεις) di Dio⁷⁸, citando *De divinis nominibus* 9, 9 sui tre differenti tipi di movimento, in cui la processione delle operazioni divine è qualificata come movimento retto⁷⁹.

Nello stesso capitolo e sempre sul tema dell'ἐνέργεια intesa come movimento, Gregorio Palamas cita anche Massimo il Confessore, che è un'altra delle sue fonti principali per il concetto di ἐνέργεια. In particolare, egli riprende gli *Scholia in librum de Divinis nominibus*, in cui Massimo il Confessore sostiene: «sono movimenti di Dio la sua volontà di generare gli esseri e le processioni della sua provvidenza verso tutte le cose»⁸⁰. L'impiego degli *Scholia* di Massimo il Confessore al *De divinis nominibus* da parte di Gregorio Palamas è finalizzato a rafforzare l'interpretazione che egli fornisce dello Pseudo-Dionigi e a mostrare come queste stesse posizioni da Palamas individuate e riprese dal *Corpus Dionysiacum* hanno il loro corso nella tradizione patristica.

Per quanto riguarda il rapporto fra il concetto di ἐνέργεια e quello di οὐσία, mediante Massimo il Confessore, Gregorio Palamas conferma la concezione dell'essenza come detentrici di una potenza (δύναμις), di un paradigma (παράδειγμα) che presiede all'attività. Lo Pseudo-Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore costituiscono infatti le due fonti della riflessione di Gregorio Palamas sui paradigmi e le ragioni increate dell'intelletto divino che presiedono alla creazione e all'attività provvidenziale di Dio. Sempre dagli *Scoli* massimiani

⁷⁷ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2: 3, 35, in: Perr. I, p. 680.

⁷⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 17, in: Perr. I, pp. 952 e 954.

⁷⁹ Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 9, 9, in: *Corp. dion.* I.

⁸⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Scholia in librum de Divinis nominibus*, in: PG 4, 381 C-D.

al trattato pseudo-dionisiano e sempre nel capitolo 17 del testo su unione e distinzione in Dio, Gregorio Palamas cita infatti il seguente brano:

disse [lo Pseudo-Dionigi Areopagita] senza principio la provvidenza di tutte le cose, in quanto sono tutte nelle eterne intellezioni di Dio, che inoltre Paolo disse predeterminazioni; secondo le quali eterne intellezioni di Dio le cose future erano presenti come prefigurate, e la provvidenza di Dio preesisteva senza principio; della provvidenza fu infatti il voler produrre la creazione che in futuro avrebbe goduto della sua bontà provvidenziale.⁸¹

Massimo il Confessore costituisce inoltre per Gregorio Palamas una fonte per l'applicazione della triade ontologica οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια, come si può vedere al capitolo 14 dello scritto contro Barlaam e Acindino scritto all'indomani del sinodo di Costantinopoli del 1341⁸². In questo caso, a sostegno dell'applicazione della triade ontologica a Dio, negata da Barlaam, Gregorio Palamas cita infatti un'affermazione di Massimo il Confessore secondo cui nessuna «natura (φύσις) è priva di potenza naturale (φυσική δύναμις) e attività (ἐνέργεια)»⁸³. Lo stesso riferimento a Massimo il Confessore ricorre anche in altri luoghi dell'opera di Gregorio Palamas, come al capitolo 15 del primo discorso antirretico contro Acindino⁸⁴; e per rafforzare l'argomentazione ricorre anche una citazione massimiana dagli *Opuscula theologica ad Marinum*, in cui si sostiene che l'essere, quindi l'essenza, non può prescindere dalla potenza naturale e dalla sua attualizzazione, a meno di non negare l'esistenza stessa. La successiva citazione dagli *Opuscula* massimiani conferma che la concezione ontologica che si configura nel discorso su Dio in relazione ai concetti di potenza e attività può essere applicata anche alla creazione e, in particolare, all'essere umano. Così

⁸¹ « ἀναρχον εἶπε τὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, ὡς ὄντων πάντων ἐν ταῖς αἰδίοις τοῦ θεοῦ νοήσεσιν, ἃς καὶ προορισμοὺς ὁ Παῦλος ἔφη· καθ'ἃς αἰδίους τοῦ θεοῦ νοήσεις τὰ μέλλοντα παράγεσθαι προετυποῦτο, καὶ ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ ἀνάρχως προῦπήρχε· προνοίας γὰρ ἦν τὸ βούλεσθαι παραγαγεῖν κτίσιν τὴν μέλλουσαν ἀπολαύειν τῆς προνοητικῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ»: *Ibidem*, in: PG 4, 569 C-D.

⁸² GREGORIO PALAMAS, *Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν* 14, in: Perr. I, p. 1340.

⁸³ MASSIMO IL CONFESSORE, *Relatio motioni* 8, in: PG 90: 121 C: «τίς γὰρ φύσις φυσικῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας χωρίς;».

⁸⁴ GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 1, 14, in: Perr. II, p. 24.

scrive infatti Massimo il Confessore nella citazione riportata da Gregorio Palamas:

Negando la volontà naturale e l'attività essenziale, come ci sarà un dio o un uomo, e come potrà essere mostrato esistente per essenza l'uno o l'altro, se non custodisse perfettamente la proprietà di ciascuna natura? Ciò che è venuto fuori dalle cose secondo natura e dalla stessa essenza è stato generato non avendo alcuna esistenza.⁸⁵

Massimo il Confessore viene inoltre citato da Gregorio Palamas anche in riferimento al rapporto fra i concetti di ἐνέργεια e περιουσία, e dal momento che Massimo tende a sovrapporre i due concetti in Dio, si può dire che anche in Massimo è presente la tendenza, che abbiamo indicata come tipica del neoplatonismo ma presente anche nella patristica greca, a sovrapporre i concetti di δύναμις ed ἐνέργεια. Nella citazione dagli *Opuscula* massimiani che ricorre al capitolo 8 dell'ultima sezione della terza *Oratio pro hesychastis* si vede infatti che Massimo identifica le proprietà essenziali di Dio, quindi le sue potenze essenziali, con le sue operazioni⁸⁶.

Troviamo una tendenza analoga anche in Giovanni Damasceno, che è un'altra delle *auctoritates* principali della riflessione di Gregorio Palamas. Il breve capitolo 24 dello scritto di autodifesa sulle operazioni divine e la loro partecipazione⁸⁷ è dedicato interamente alla ripresa del Damasceno, con citazioni dall'*Expositio fidei*. Possiamo dunque notare anche in questo caso una sovrapposizione dei concetti di ἐνέργεια e δύναμις, come nella citazione di *Expositio fidei* 2, 23: «tutte le potenze, sia conoscitive, sia vitali, sia naturali e sia

⁸⁵ «τοῦ φυσικοῦ θελήματος καὶ τῆς οὐσιώδους ἐνεργείας ἀναιρουμένων, πῶς θεὸς ἢ ἄνθρωπος ἔσται, καὶ πῶς τοῦτο ἢ ἐκεῖνο κατ' οὐσίαν ὑπάρχων δειχθήσεται μὴ σφύζων ἑκατέρας φύσεως ἀνελλιπῶς τὴν ιδιότητα; Τὸ γὰρ τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάν, καὶ αὐτῆς ἔξω τῆς οὐσίας γεγένηται μηδεμίαν ὑπαρξίν ἔχον»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG 91: 200 B.

⁸⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 3, 8, in: Perr. I, p. 910. Il breve testo di Massimo il Confessore che viene citato da Gregorio Palamas è: *Opuscula theologica et polemica* 1: 48, in: PG 90: 1100 D e 1:50, in: PG 90: 1101 B.

⁸⁷ GREGORIO PALAMAS, *Ἀπολογία διεξοδικώτερα*, in: Perr. I, p. 1020.

pratiche, sono chiamate operazioni»⁸⁸. Il lessico di Giovanni Damasceno si mostra molto chiaro dal punto di vista filosofico: i concetti sono espressi in maniera netta ed è evidente l'influenza del pensiero aristotelico. Se da un lato possiamo notare la tendenza poco aristotelica a sovrapporre i concetti di ἐνέργεια e δύναμις, vediamo però che la ἐνέργεια viene definita, in maniera aristotelica, anche con l'ausilio del concetto di movimento essenziale (οὐσιώδης κίνησις). La peculiarità del testo di Giovanni Damasceno è che, in linea con i filosofi tardo-antichi e neoplatonici in particolare, estende l'equivalenza di ἐνέργεια e δύναμις anche al concetto di κίνησις. È quanto possiamo notare sempre al capitolo 24 dello stesso testo di Gregorio Palamas, in cui oltre al passo 2, 23 viene citato anche il 3, 15 dell'*Expositio fidei* del Damasceno. Nel primo caso possiamo leggere: «è infatti impossibile che un'essenza sia priva di un'attività naturale. L'attività è infatti la potenza e il movimento naturale e rivelativo di ciascuna essenza, di cui è privo solo ciò che non è. Da cui è evidente che se c'è un'essenza, c'è anche un'attività»⁸⁹. Nel secondo passo, invece, scrive: «se ogni operazione di una qualche natura è definita come movimento essenziale, dove si è vista una natura immobile o del tutto inattiva, o si è trovata un'operazione che non abbia principio dal movimento di una potenza naturale?»⁹⁰.

2.4c I concetti palamiti di δύναμις ed ἐνέργεια e la tradizione filosofica

Si può dire che, almeno in ultima analisi, Aristotele è la fonte di ogni riflessione sul concetto di ἐνέργεια, ed è per questa ragione che ogni sistema filosofico e teologico che impieghi questo concetto non può esimersi da un confronto con lo Stagirita. Nel caso di Gregorio Palamas, l'esigenza di un raffronto con il pensiero aristotelico è ancora maggiore nella misura in cui, come abbiamo avuto modo di

⁸⁸ «πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αἷ τε γνωστικάι, αἷ τε ζωτικάι, αἷ τε φυσικαὶ καὶ αἱ τεχνικάι, ἐνέργειαε καλοῦνται»: GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 2, 23, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., pp. 93-94.

⁸⁹ «ἀμήχανον γάρ οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι φυσικῆς ἐνεργείας. Ἐνέργεια γάρ ἐστι φυσικὴ ἢ δηλοτικὴ ἐκάστης οὐσίας δυνάμις τε καὶ κίνησις, ἧς μόνον ἐστέρηται τὸ μὴ ὄν. Ὅθεν δῆλον, ὅτι ὄν ἢ οὐσία ἢ αὐτὴ, τούτων καὶ ἐνέργεια ἢ αὐτὴ»: *Ibidem*.

⁹⁰ «εἰ πᾶσα ἐνέργεια φύσεώς τινος οὐσιώδης ὀρίζεται κίνησις, ποῦ φύσιν τις εἶδεν ἀκίνητον ἢ παντελῶς ἀνεέργητον, ἢ ἐνέργειαν εὔρηκεν οὐ φυσικῆς δυνάμεως ὑπάρχουσιν κίνησιν»: *Ibidem* 3, 15, p. 144.

vedere, la sua formazione giovanile avviene sui testi di Aristotele, alla scuola di un commentatore bizantino come Teodoro Metochite, gran logoteta dell'imperatore Andronico II Paleologo. Lo stesso Palamas, inoltre, conosce in maniera approfondita il pensiero di Aristotele, come ci dicono le fonti e come mostrano anche le sue stesse opere⁹¹, e lo considera il punto più alto della storia della filosofia⁹².

In Aristotele troviamo il concetto di ἐνέργεια almeno a partire dal libro 9 della *Metaphysica*, all'interno della coppia ontologica fondamentale δύναμις-ἐνέργεια⁹³. Ciò che in Aristotele distingue la potenza dall'atto è il movimento (κίνησις), nei termini in cui l'atto è un'attuazione della potenza che ha il proprio fine in se stessa, mentre il movimento è il processo dell'attuazione, vale a dire ciò mediante cui l'attuazione avviene⁹⁴. Ad esempio, se prendiamo in considerazione l'altra coppia ontologica che esprime gli stessi principi della coppia δύναμις-ἐνέργεια, vale a dire ὕλη-εἶδος/μορφή, vediamo che secondo Aristotele la potenza propria della materia si attualizza mediante il movimento provocato da una forma⁹⁵. Aristotele tiene però alla distinzione del concetto di movimento da

⁹¹ Cf. FILOTEO KOKKINOS, *Encomium 27*, in: *IDEM, Βίος Γρηγορίου Παλαμά*, cit. Lo stesso episodio è riportato in: Fakrasis Protopspator, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατὸν διήγησις* 2 e 14, in: Perr. II, pp. 884, 938-940. Talvolta Palamas cita Aristotele anche solo per brevi motti e modi di dire, mostrandone dunque una conoscenza approfondita; è il caso dell'espressione: «ὁμοιότης, φιλότις» («somiglianza, amicizia»), che viene citata nel capitolo 28 del settimo discorso contro Acindino, e che riprende l'espressione dell'*Ethica nicomachea* 9, 8, 10: «Ἡ δ'ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότις [...]»: cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 7, 28, in: Perr. II, p. 836. Gregorio Palamas in alcuni casi utilizza gli scritti di Aristotele anche come strumento di critica e di polemica nei confronti dei suoi avversari, come contro Niceforo Gregora nel secondo discorso contro il filosofo di Chora: cf. GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Orationes* 2, 70, in: Perr. II, p. 1080.

⁹² Nella prima sezione della seconda *Triade*, si dice che: «Alla conoscenza delle dottrine filosofiche l'anima di Aristotele giunse più di tutte le altre, nonostante gli oratori ispirati lo abbiamo detto malvagio», in: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2: 1, 7, in: Perr. I, p. 484: «Τῆς δὲ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν μαθημάτων γνώσεως καὶ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους παντὸς μᾶλλον ἐξίκετο ψυχῇ, ὄν κακότεχνον οἱ θεηγόροι προσεῖπον».

⁹³ ARISTOTELE, *Metaphysica* 9, 6, 1048a, righe 30-35, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 408.

⁹⁴ *Ibidem* 9, 1047a 32 – 1047b 2; 1048b 29-33, in: *Ibidem*, pp. 402-404; 412.

⁹⁵ *Ibidem* 9: 1050a 15-17; 8 1042a 27, in: *Ibidem*, pp. 422; 370.

quello di atto, perciò i due non possono essere confusi. Prima di incontrare il concetto di movimento, l'atto aristotelico viene infatti definito semplicemente come l'esercizio di una potenza, di una capacità⁹⁶. Dal momento che l'attuazione della capacità potenziale implica un cambiamento, vale a dire un movimento, il concetto di ἐνέργεια incontra quello di κίνησις, sebbene i due concetti vadano distinguendosi per lo Stagirita almeno a partire dall'*Ethica eudemia*⁹⁷.

Riguardo a Gregorio Palamas pensiamo che la sua coscienza filosofica aristotelica venga tradita dal fatto che spesso egli impiega il concetto di attività o operazione (ἐνέργεια) in rapporto a quello di movimento (κίνησις). Questo non è certo una novità in senso assoluto, dal momento che la tradizione patristica greca, che Gregorio Palamas eredita e rielabora, in alcuni casi pensa già l'attività come movimento. In Gregorio Palamas pensiamo però di poter notare una particolare sensibilità filosofica, ravvisabile nell'uso dei concetti. Ad esempio, nella sesta *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, in cui scrive:

[...] non si è mai vista un'essenza senza stasi o senza movimento, vale a dire senza attività e senza potenza. [...] E come un'essenza non è composta a causa della stasi, anche se la stasi è evidentemente diversa da ciò che sta, così neppure l'essenza attuante è composta a causa del movimento, vale a dire dell'attività.⁹⁸

Vediamo che Gregorio Palamas pensa l'attività come un movimento e un cambiamento, o meglio: come l'esito di un movimento che attua la potenza dell'essenza. Questa prospettiva filosofica non è altro che quella Aristotelica in cui i concetti di atto e movimento sono pensati insieme; leggiamo infatti in *Metaphysica* 1: «l'atto sembra essere soprattutto movimento»⁹⁹. La stessa

⁹⁶ Bradshaw prende in considerazione una possibile ascendenza platonica di questa definizione dell'atto: cf. D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, cit., pp. 2-7.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 7-12.

⁹⁸ «Ὅν γὰρ ὅπται ποτέ τις οὐσία χωρὶς στάσεως ἢ κινήσεως, ταυτὸ δ' εἰπεῖν ἐνεργείας τε καὶ δυνάμεως. [...] Ὡσπερ δ' οὐκ ἔστι σύνθετος οὐσία διὰ τὴν στάσιν, εἰ καὶ τοῦ ἰσταμένου ἢ στάσις φανερώς διενήνοχεν, οὕτως οὐδὲ διὰ τὴν κίνησιν, ταυτὸ δ' εἰπεῖν τὴν ἐνέργειαν, ἢ ἐνεργοῦσα οὐσία σύνθετος»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 6, 48; in: Perr. II, p. 726.

⁹⁹ ARISTOTELE, *Metaphysica* 9, 1047a 30 – 32, in: G. Reale (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., p. 402.

espressione della coppia ontologica δύναμις-ἐνέργεια nei termini di στάσις-κίνησις è tipica della filosofia aristotelica e della patristica greca. In Aristotele troviamo infatti la contrapposizione fra ἐνέργεια e ἀργία (inattività)¹⁰⁰, talvolta anche espressa con il termine “στάσις”¹⁰¹. Questo lessico è presente anche nella speculazione cristiana, se pensiamo alla triade origenista στάσις-γένεσις-κίνησις, e soprattutto all’uso del concetto di στάσις in Massimo il Confessore. Negli *Ambigua* egli intende infatti la divinizzazione (θέωσις) come στάσις in quanto essa è il fine (τέλος) del divenire creaturale, raggiunto mediante l’attualizzazione delle potenze naturali¹⁰². È evidente quanto la riflessione di Massimo il Confessore sia debitrice del pensiero aristotelico, che pensa l’atto come movimento che attualizza le potenze naturali.

Troviamo l’attività pensata come movimento anche in altri luoghi dell’opera di Gregorio Palamas, come per esempio nel centoventinovesimo dei *Capita CL*:

Il teologo [Gregorio di Nazianzo] [...] disse che quest’attività è il movimento di Dio. Come può dunque non essere increato il movimento di Dio? Su questo anche il teoforo Damasceno, scrivendo nel capitolo LIX, dice che: «un’attività è un movimento efficiente ed essenziale della natura; attuante è la natura, da cui l’attività proviene; attuazione è il compimento dell’attività; chi attua è invece chi si serve dell’attività, cioè l’ipostasi».¹⁰³

Il brano che abbiamo citato costituisce, in origine, un breve commento al capitolo 5 dell’*Oratio 31 De Spiritu sancto* di Gregorio di Nazianzo, in cui il Padre cappadoce scrive: «fra i sapienti, alcuni concepirono lo Spirito come operazione,

¹⁰⁰ Cf. ARISTOTELE, *De Anima* 2, 4, 416b 3, in : G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L’anima*, Milano (Bompiani) 2001, p. 138; *De somnis* 461a 4, in: A. L. CARBONE (cur.), *L’anima e il corpo, Parva naturalia*, Milano (Bompiani) 2002, p. 188; *Ethica eudemia* 1219b 19, in: A. FERMANI (cur.), *Aristotele. Le tre etiche*, Milano (Bompiani) 2008, p. 36.

¹⁰¹ Cf. ARISTOTELE, *De Anima* 2, 2, 413a 24, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L’anima*, cit., p. 120.

¹⁰² MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* 15, in: M. CONSTAS (cur.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, vol. I, pp 372-374.

¹⁰³ «ὁ θεολόγος [...] κίνησιν θεοῦ ταύτην εἶπεν εἶναι τὴν ἐνέργειαν. πῶς οὖν οὐκ ἄκτιστος ἡ τοῦ θεοῦ κίνησις; περὶ ἧς καὶ Δαμασκηνὸς ὁ θεοφόρος ἐν πεντηκοστῷ ἐνάτῳ κεφαλαίῳ γράφων· ἐνέργεια μὲν ἐστὶν, φυσὶν, ἢ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις· ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισιν· ἐνεργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα· ἐνεργῶν δὲ ὁ κεκρημένος τῆ ἐνεργείᾳ, ἧτοι ἡ ὑπόστασις»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 129, in: Sinck., p. 232-234.

altri come creatura (κτίσμα), altri come Dio»¹⁰⁴. Nella prima parte, ancora in relazione a Gregorio di Nazianzo, Palamas pensa l'attività come movimento, nella prospettiva aristotelica inaugurata da *Metaphysica* 1, 1047a 30-32. Le coordinate aristoteliche del concetto di attività o operazione vengono ulteriormente rafforzate con la citazione dell'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno¹⁰⁵, a testimonianza del fatto che sia i Padri greci che Gregorio Palamas tendono a pensare l'attività divina con la categoria di movimento, ignorando o comunque non riferendosi alla distinzione tra atto e movimento che è presente in Aristotele, ma prendendo piuttosto in considerazione l'identità di atto e movimento sostenuta nella *Metaphysica*. L'attività viene dunque radicata nell'essenza e viene considerata un "movimento efficiente". La natura è ἐνεργητικόν, vale a dire ciò che fa insorgere il movimento attivo, a partire da una potenza intrinseca alla natura stessa, secondo il modo in cui la coppia δύναμις-ἐνέργεια è intesa nella patristica greca. Si dice poi che l'attuazione (ἐνέργημα) è l'effetto compiuto, reso con il greco "ἀποτέλεσμα". Questo argomento è anch'esso uno dei motivi principali della filosofia aristotelica proprio in merito al rapporto fra atto e movimento, perché il concetto di compimento ci conduce alla questione dello scopo (τέλος) in quanto elemento dirimente che permette di distinguere l'atto dal movimento. Secondo Aristotele mentre un movimento non ha infatti uno scopo, ma ha un limite (πέρας)¹⁰⁶, un atto è invece uno scopo, un compimento (ἀποτέλεσμα), ovvero include in sé lo scopo («ἐνυπάρχει τὸ τέλος », come si dice in *Metaphysica* 1, 1048 b 22). Il concetto di compimento, effetto compiuto (ἀποτέλεσμα) nel discorso sull'attività deve sempre essere inteso, in Gregorio Palamas, attraverso queste coordinate aristoteliche, poiché la sua identità stessa di concetto consiste in una struttura filosofica che lo colloca quale fine del movimento attivo, proprio

¹⁰⁴ «σοφῶν, οἱ μὲν ἐνεργεῖαν τὸ πνεῦμα ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν»: *Ibidem*, p. 232.

¹⁰⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 3, 15, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, cit., pp. 144-153.

¹⁰⁶ Aristotele arriva a definire il movimento un'attualità incompleta (ἀτελής): cf. *Physica* 201b 31-33, in: R. RADICE (cur.), *Aristotele. Fisica*, Milano (Bompiani) 2011, p. 254; *Metaphysica* 11, 1066a 20-22, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cit., pp. 520-522.

sulla scorta di Aristotele e della sua ricezione attraverso i Padri greci¹⁰⁷. C'è inoltre un ulteriore elemento aristotelico nel brano: esso è indicato dal participio presente “κεχρημένος” (colui che usa), che ci riporta direttamente al sostantivo “χρησις” (uso) e al verbo “χρησθαι” (usare). Bradshaw pensa che questo elemento della filosofia aristotelica sia ripreso da alcuni testi platonici come l'*Euthydemus*, in cui si distingue fra κτήσις (possesso) e χρησις (uso)¹⁰⁸, o il *Cleitophon*, in cui si dice che se non si conosce come usare (χρησθαι) qualcosa è bene passarne il comando ad altri¹⁰⁹. L'uso congiunto dei verbi ἐνεργεῖν e χρησθαι è presente anche in Aristotele, soprattutto nelle prime opere, in cui lo Stagirita tende finanche a sostituire il primo con il secondo. Inoltre, molti passi dell'opera di Aristotele possono testimoniare come egli talvolta usi i due verbi e i loro derivati in maniera sinonimica: *Ethica eudemia* 2, 1; *Topica* 124a 31-34; *Physica* 247b 7-9; *Rethorica* 1361a 23-24; *Magna Moralia* 1184b 10-17, 1208a 35-1208b 2. Secondo la prospettiva aristotelica adottata da Giovanni Damasceno nella citazione, l'ipostasi si serve dunque dell'operazione. Vediamo dunque che il passo del Damasceno ripreso da Gregorio Palamas mostra un significato preciso del concetto di attività, che riprende un'accezione aristotelica altrettanto precisa del concetto di ἐνέργεια, per cui l'atto è l'esercizio di una capacità (talvolta messo in contrasto da Aristotele con il mero possesso [κτήσις]¹¹⁰), ovvero, come Aristotele afferma in *Protrepticus* 2, 63-65, di una potenza (δύναμις) che risiede nell'essenza (οὐσία) e nella natura (φύσις). Gregorio Palamas, come Aristotele, definisce infatti l'attività come un «movimento dell'essenza, ma non essenza» («ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησις ἐστὶν οὐσίας, ἀλλ' οὐκ οὐσία»)¹¹¹. È a questo punto che il discorso sull'attività come movimento viene concluso da Giovanni Damasceno, e da Gregorio Palamas, nella prospettiva personalista che, come abbiamo visto,

¹⁰⁷ Un esempio che possiamo apportare, per aiutare la comprensione e lo studio di Gregorio Palamas in questa direzione, è il capitolo 22 dello scritto sui concetti di unione e distinzione in Dio, dove scrive che la deità (θεότης) si rivela attraverso i suoi effetti compiuti (ἀποτελέσματα); in: Gregorio Palamas, *Πόσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις*, in: Perr. I, p. 962.

¹⁰⁸ Cf. PLATONE, *Euthydemus* 280b-e.

¹⁰⁹ PLATONE, *Cleitophon* 407e – 408b.

¹¹⁰ Cf. ARISTOTELE, *Topica* 4, 5, 125b 15-17, in: M. MIGLIORI (cur.), *Aristotele. Organon*, Milano (Bompiani) 2016, p. 1358.

¹¹¹ GREGORIO PALAMAS, *Πόσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 22, in: Perr. I, p. 962.

viene sviluppata e messa a punto nella patristica greca e informa in maniera decisiva la dottrina di Gregorio Palamas. La citazione del Damasceno conferma il primato ontologico dell'ipostasi: è la persona infatti che si serve dell'operazione, ossia, in termini più strettamente aristotelici, la guida al compimento secondo il proprio scopo (τέλος) personale¹¹². La riflessione sull'attività come movimento è infatti sempre accompagnata in Palamas dalla domanda personalista: «Movimento e attività di chi?»¹¹³. Notiamo inoltre il rapporto che si instaura fra ipostasi e natura nell'ultima parte del brano del Damasceno: la natura, con le potenze dalle quali prende le mosse l'attività, è subordinata all'ipostasi, ovvero all'esercizio e all'uso delle capacità naturali da parte della persona secondo il proprio scopo. È evidente anche in questo brano che nella filosofia della personosità dei Padri greci e dei bizantini non c'è solo una distinzione fra natura e volontà personale, ma anche una subordinazione della prima alla seconda, nella prospettiva di arrivare a una vera e propria fondazione ontologica della libertà personale, divina e umana, da qualsiasi necessità implicata dalla natura.

In questa stessa direzione aristotelica e personalista si può anche interpretare la breve citazione dell'*Oratio* 31 di Gregorio di Nazianzo che troviamo al capitolo 130¹¹⁴: «se è un'operazione, sarà attuata e non attuerà, e allo stesso tempo, quando sarà attuata cesserà»¹¹⁵. Nella prima parte della citazione possiamo riconoscere un'affermazione del primato ontologico dell'ipostasi che attua la propria attività mediante l'uso delle proprie potenze e capacità naturali, mentre nella seconda parte ravvisiamo ancora una volta un principio della filosofia aristotelica sul concetto di ἐνέργεια: quando l'atto giunge al suo scopo (τέλος), cessa¹¹⁶. È un

¹¹² Il principio aristotelico ripreso da Gregorio Palamas attraverso Giovanni Damasceno è proprio anche delle teologia scolastica, la quale pure giunge a esiti personalisti simili. Basti considerare una citazione della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino: «Agere non attribuitur naturae sicut agendi, sed personae; actus enim suppositorum sunt, secundum Philosophum» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, *quae.* 20, 1-2; il riferimento dell'Aquinato è a: ARISTOTELE, *Metaphysica* 1, 1, 6).

¹¹³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Πόσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 22, in: Perr. I, p. 962.

¹¹⁴ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 130, in: Sinck., p. 234.

¹¹⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31 De Spiritu sancto* 6, in: P. GALLAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31*, Paris (Cerf, SC) 1978, pp. 284-286.

¹¹⁶ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica* I, 6, 1048b 22, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, cur., p. 410.

principio aristotelico che è presente non solo nella speculazione dei Padri cappadoci, ma anche nel resto della patristica greca, come mostra la citazione di Giovanni Damasceno nel capitolo 131 di Gregorio Palamas, in cui il Damasceno riprende su questo proprio l'*Oratio* 31 di Gregorio di Nazianzo, in un esempio di tradizione stratificata mediante il quale Gregorio Palamas mostra il radicamento della sua dottrina in una tradizione ininterrotta¹¹⁷. Si tratta della concezione dell'ἐνέργεια come attualità, che Aristotele esprime generalmente con il concetto di ἐντελέχεια¹¹⁸ e che indica proprio il compimento e il raggiungimento della piena realtà da parte delle potenze essenziali.

L'attività è pensata in questa prospettiva aristotelica e con queste categorie in tutta l'opera di Gregorio Palamas, fin dalle *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti*, che si collocano all'inizio della sua attività di autore di opere teologiche. Possiamo trovare un'applicazione di queste strutture di pensiero nel capitolo 29 delle prime *Orationes apodicticae*, in cui Gregorio Palamas scrive:

La processione [...] è una processione e un movimento relativo sia a ciò che fa procedere sia a ciò che procede. [...] questa stessa processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio non può verificarsi attraverso coloro che ne sono degni: e queste cose avviene ancora verso gli stessi in cui lo Spirito santo abita e riposa per grazia. Infatti lo Spirito riposa su loro, ma non si muove da loro, anzi vi è piuttosto una cessazione su loro del suo movimento, anche se alcuni hanno acquisito la potenza di trasmetterlo, ma in un modo completamente diverso.¹¹⁹

In questo brano si parla della processione dello Spirito santo, che potremmo definire, in accordo con il testo di Gregorio Palamas, una doppia processione senza timore di attribuire al teologo esicasta un qualsiasi sostegno alla dottrina latina del *Filioque*. Egli infatti utilizza lo stesso termine, “ἐκπόρευσις”, per

¹¹⁷ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 131, in: Sinck., p. 234-236.

¹¹⁸ Si potrebbero citare innumerevoli passi in proposito dall'opera di Aristotele, per questo ne indichiamo solo alcuni fra i più significativi: *De Anima* 2, 5; *Metaphysica* 8, 10, 1036a 6-7; *Metaphysica* 6, 7, 1017a 35 – b 6; *Physica* 3, 1, 201a 10-11.

¹¹⁹ «ἡ ἐκπόρευσις [...] πρόδος τις καὶ κίνησις ἐστὶν, κατάλληλος τῷ τε ἐκπορεύοντι καὶ τῷ ἐκπορευομένῳ. [...] αὕτη οὖν ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πρόδος τοῦ πνεύματος οὐκ ἂν εἴη πάντως καὶ διὰ τῶν ἀξίων· καὶ ταῦτα πρὸς τοὺς αὐτοὺς πάλιν, ἐν οἷς οἰκεῖ τε καὶ ἀναπαύεται χάριτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ἀνάπαυσις γάρ ἐστιν ἐν τούτοις, ἀλλ'οὐκ ἐξ αὐτῶν κίνησις τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς ἐπ' αὐτοὺς κινήσεως παῦλα· κἂν τινες μεταδιδόναι δύναμις ἐκτήσαντο, ἀλλ'ἑτέρω πάντως τρόπῳ»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1: 29, in: Perr. I, pp. 70, 72.

indicare sia la processione intratrinitaria dello Spirito santo dal Padre, di cui si dice nella prima parte del brano, sia per indicare la *missio in mundo* dello Spirito attraverso il Figlio che lo invia, a cui si riferisce invece la seconda parte della nostra citazione. Come si può notare, la processione dello Spirito santo è pensata in entrambi i casi, attraverso il concetto aristotelico di ἐνέργεια, come movimento. In accordo con le strutture di pensiero che abbiamo indicato, notiamo che Gregorio Palamas pensa che la processione dello Spirito *in mundo* raggiunga il proprio τέλος, ovvero il proprio fine compiuto, nella divinizzazione degli esseri umani che ne sono degni. La realizzazione del movimento attivo della *processio in mundo* è indicato con un termine altrettanto preciso dal punto di vista filosofico: “ἀνάπαυσις” (“cessazione”), al cui spettro semantico appartengono anche il verbo “ἀναπαύειν” e il sostantivo arcaicizzante “παύλα”, che indica proprio la cessazione del movimento attivo al raggiungimento del fine compiuto. Il concetto di attività o operazione (ἐνέργεια) nell’ontologia di Gregorio Palamas talvolta costituisce uno spazio di μεταξύ, ossia di medietà, fra piani ontologici differenti. Quando parliamo di medietà ontologica dell’attività divina non intendiamo una condizione ontologicamente ibrida o incerta, che sarebbe un impossibile teorico per un’ontologia così a maglie strette come quella di Gregorio Palamas, bensì una comunicazione fra livelli ontologici diversi, che rimangono però sempre nella reciproca alterità. Il concetto palamita di attività è dunque un concetto ontologico, in quanto pertiene direttamente all’ambito dell’essere. Possiamo osservare la posizione ontologicamente mediana dell’ἐνέργεια nel caso del concetto di attività riferito a Dio, che designa una comunicazione fra il piano dell’increato e quello del creato, nella forma di un dono accordato dalla grazia divina a coloro che la Divinità stessa ritiene degni. Prima di definire in maniera più approfondita cosa significhi che nell’ontologia di Gregorio Palamas il concetto di ἐνέργεια denunci un spazio di medietà, è bene ritornare brevemente sul valore filosofico generale dei concetti di essenza e natura. Si è già mostrato come essi, in relazione a Dio quanto alle creature, costituiscano nella patristica greca e in Gregorio Palamas un vuoto logico, una sospensione del discorso positivo, e finiscano per essere dei meri indicatori concettuali del piano ontologico

cui afferisce l'oggetto del discorso. Ma cosa significa questo se non l'affermazione dell'alterità ontologica nella stessa definizione dell'identità e della comunione di essenza? In altri termini, possiamo affermare che i concetti di essenza e natura, oltre al valore proprio di indicare un'identità, permettono anche di affermare le differenze ontologiche. In tutta la storia della filosofia antica, tardo-antica e medievale i concetti di essenza e natura delineano infatti il confine ontologico dell'oggetto del discorso, nel momento in cui ne forniscono una definizione. Da parte sua, il concetto di attività o operazione è sempre in rapporto con quello di essenza, dal momento che indica l'attuazione delle potenze naturali, dunque ha un'identità ontologica precisa, quindi implica delle alterità ontologiche. L'attività divina *ad intra* per Gregorio Palamas si risolve nella vita intratrinitaria, e dunque resta nell'*hortus conclusus* del piano ontologico dell'increato, in una medietà ipostatica in quanto riguarda le relazioni intratrinitarie; mentre l'attività divina *ad extra* inaugura invece uno spazio di medietà ontologica che consiste nella comunicazione del piano ipercosmico e increato, cui pertiene ontologicamente l'attività in quanto attuazione di potenze della natura divina, con quello cosmico e creato. Questo spazio di medietà, ipostatica e ontologica, che si definisce in relazione al concetto di attività, viene designato da Gregorio Palamas con un'espressione precisa e inequivocabile dal punto di vista filosofico: “πρός τι”, “relazione”.

La definizione delle questioni di triadologia, l'elaborazione della dottrina delle operazioni divine e la stessa definizione dell'ortodossia dottrinale in merito a questi problemi hanno richiesto nei secoli uno sforzo filosofico più che notevole da parte dei pensatori cristiani, e in questa ricerca filosofica il punto di riferimento principale è stato Aristotele – anche per quei pensatori giudicati alla fine eterodossi. Per questa ragione, pensiamo sia necessario un confronto diretto con Aristotele: il riferimento al pensiero dello Stagirita aiuta a chiarire questioni teologiche così complesse e ne favorisce l'intelligibilità, a maggior ragione per autori come Gregorio Palamas, che hanno evidentemente una conoscenza diretta e approfondita delle opere dello Stagirita, e per questioni così direttamente aristoteliche come il concetto di πρός τι. Il concetto di relazione costituisce un problema di grande complessità nella dottrina aristotelica, e non è nostra

intenzione addentrarci in questa sede nei problemi del pensiero di Aristotele e dell'aristotelismo¹²⁰, ma basterà indicare alcuni riferimenti filosofici di base che permettano di comprendere in maniera più approfondita la posizione di Gregorio Palamas.

In primo luogo consideriamo quanto il teologo esicasta scrive al centoventicinquesimo dei suoi *Capita CL*:

non tutto ciò ch'è detto intorno a Dio è detto secondo l'essenza, ma viene detto anche in relazione, vale a dire in relazione a qualcosa che egli non è, come il Padre è detto in relazione al Figlio. Il Figlio non è infatti il Padre, ed è Signore in relazione al creato che lo serve, Dio signoreggia infatti le cose che sono nel tempo e nei secoli e i secoli stessi. Il signoreggiare è un'attività increata di Dio che differisce dall'essenza, in quanto è detta in relazione a qualcos'altro che egli non è.¹²¹

Come si può notare, questo brano di Gregorio Palamas pone il problema dell'attività divina *ad extra*, dunque nella relazione fra Dio e il creato. Alcuni studi recenti hanno avanzato l'ipotesi che questo brano dei *Capita CL* possa dipendere dal trattato di Agostino di Ippona *De Trinitate* 5, 5, 6, nel contesto di una più ampia e diffusa dipendenza dei *Capita CL* di Palamas dall'opera di Agostino. Ad ogni modo, per Agostino come per Gregorio Palamas il riferimento filosofico fondamentale rimane Aristotele, e in particolare le *Categoriae*, dal momento che uno dei punti in comune fra il trattato agostiniano *De Trinitate* e i *Capita CL* palamiti è costituito proprio dall'applicazione delle dieci categorie aristoteliche al discorso teologico. Come nel passo del trattato agostiniano, anche nel brano di Gregorio Palamas che abbiamo citato, a proposito di Dio, si distingue

¹²⁰ Per quanto concerne i problemi intorno al concetto di relazione, si veda: M. ZANATTA (cur.), *Aristotele. Le categorie*, cit., pp. 196-221; M. MIGNUCCI, *Aristotle's definitions of relatives in Cat. 7*, in: *Phronesis* 31 (1968), pp. 101-127. Sulla categoria aristotelica di relazione nella patristica greca e latina, soprattutto in merito alle questioni triadologiche, si veda: A. VASILIU, *Relation absolue et relation relative. La Trinité selon Basile de Césarée et Marius Victorinus*, in: *Quaestio* 13 (2013), pp. 73-101.

¹²¹ «μη πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λεγέσθαι, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστι πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν· ὥσπερ ὁ πατὴρ λέγεται πρὸς τὸν υἱόν, οὐ γὰρ ἐστὶ πατὴρ ὁ υἱός· καὶ κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν κτίσιν, κυριεύει γὰρ ὁ θεὸς τῶν ἐν χρόνῳ 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.»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 125, in: Sinck., p. 228.

l'ambito dell'essenzialità da quello della relazionalità: una distinzione che già Aristotele fissa nella seconda definizione dei relativi in *Categoriae* 7, 8a 29-31 a proposito della categoria generale dei relativi (πρός τι, *relatio*). Alla prima definizione, piuttosto generale, data in *Categoriae* 7, 6a 36-37¹²², in cui si definiscono relative quelle cose che «ciò che sono, son dette esserlo *di* altre cose o, qualunque altro ne sia il modo, *in relazione* ad un'altra cosa»¹²³, segue la seconda definizione, che esclude che nei relativi possano essere comprese le essenze. Nell'interpretazione del pensiero aristotelico sui relativi nelle *Categoriae* costituisce un problema la decisione se le cose relative siano tali perché dette in riferimento ad altro, o perché il loro stesso essere si definisce nella relazione con un'altra cosa¹²⁴. Questo stesso problema è presente e vivo anche nella riflessione di Gregorio Palamas, ma, come si può facilmente comprendere, la prospettiva cristiana ha delle implicazioni filosofiche che conferiscono un'originalità profonda al problema, rispetto all'orizzonte aristotelico. Se ci atteniamo al centoventicinquesimo capitolo, contestualizzato nel complesso della dottrina del teologo esicasta, dal punto di vista di Dio, e dal punto di vista delle relazioni intratrinitarie, ovvero *ad intra*, il problema non si pone: è più che evidente che la relazione non riguarda l'essenza divina, ma piuttosto ne esprime un'istanza ontologicamente fondata, ma relativa al modo di esistenza e non costituente per l'essenza stessa. Al contrario, il problema si pone *ad extra*, ovvero nella relazione fra Dio e il creato. In questo caso, infatti, possiamo osservare che l'operazione creatrice divina è un tipo di relazione che pone delle essenze, quelle degli esseri creati, e, ancora di più, pone un'intero piano ontologico, o meta-ontologico se si vuole, che è quello del creato, in cui tutte le essenze degli esseri sono ricomprese. Inoltre, l'attività divina di signoreggiare il creato costituisce un tipo di relazione per cui lo stesso essere cosmico sussiste solo grazie all'attività divina, che, qualora cesserebbe, lo farebbe ricadere nel nulla (l' οὐκ ἐξ ὄντων, il *nihil* da cui

¹²² ARISTOTELE, *Categoriae* 7, 6a 36-37, in: M. ZANATTA (cur.), *Aristotele. Le categorie*, cit., pp. 340-341.

¹²³ «Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον», in: *Ibid.*, pp. 328-329.

¹²⁴ Secondo Mignucci, nella definizione aristotelica di *Categoriae* 7, 6a 36-37 l'espressione «ciò che sono» non riguarda le essenze, ma è impiegata in un senso semplice; cf. M. MIGNUCCI, *Aristotle's definitions of relatives in Cat. 7*, cit., p. 104.

gli esseri creati sono tratti). Per esprimere il concetto con un linguaggio aristotelico, potremmo dire che la relazione che si istituisce *ad extra* tra l'attività divina e la creazione è un tipo di relazione non simultanea. Secondo *Categoriae* 13, 14b 24-32 sono simultanee quelle cose la cui generazione avviene allo stesso momento (simultaneità secondo il tempo), o che comunque sono tali per cui, «correlative secondo la conseguenza dell'esistere», l'una non è per l'altra la causa dell'esistere¹²⁵. Consideriamo quanto Gregorio Palamas scrive al capitolo 25 della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis* a proposito dei paradigmi degli esseri creati che sussistono in Dio eternamente, precedendo la creazione:

Vi è dunque alcunché di intermedio fra le cose generate e l'iperessenzialità impartecipabile, e non solo una cosa, ma molte, tante quante sono le cose partecipanti. Queste però, non esistono di per sé, vale a dire quelle cose intermedie; sono infatti potenze dell'iperessenzialità, che in maniera unica e unitaria è pre-detentrica e contenitrice di tutta la molteplicità delle cose partecipanti, attraverso la cui pluralità essa, moltiplicandosi nelle processioni e partecipata da tutte le cose, resta indivisibilmente dell'impartecipato e una. [...] Quindi queste potenze e questi paradigmi esistono e pre-esistono, ma non come essenze, né come autipostatici, né queste cose costituiscono Dio nell'essere; egli è infatti l'ipostaticità [ovvero: la sussistenza] di queste cose, ma non da queste cose egli trae sussistenza; le cose intorno a Dio non sono infatti l'essenza di Dio, ma egli è l'essenza delle cose intorno a lui. [...] Lo stesso Dio esiste dunque come impartecipato e partecipato, in quanto iperessenziale e avente una potenza essentificante e un'attività paradigmatica e finalizzante di tutte le cose.¹²⁶

In primo luogo, vediamo da questo passo delle *Orationes pro hesychastis* che l'attività divina crea le essenze degli esseri in quanto è detta da Gregorio Palamas

¹²⁵ ARISTOTELE, *Categoriae* 13, 14b 24-32, in: M. ZANATTA (cur.), *Aristotele. Le categorie*, cit., pp. 376-377.

¹²⁶ «Ἔστιν ἄρα τι μεταξύ τῶν γενητῶν καὶ τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος ἐκείνης, οὐχ ἔν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅποσα δὴ καὶ τὰ μετέχοντα. Ταῦτα δ'οὐ καθ'ἑαυτά, τὰ μέσα ἐκεῖνα δηλαδή· δυνάμεις γάρ εἰσι τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης, μοναχῶς καὶ ἐνιαίως προειληφύας καὶ συνειληφύας τὴν τῶν μεθεκτῶν ἅπασαν πληθύν, δ' ἦν κατὰ τὰς προόδους πολυπλασιαζομένη καὶ μετεχομένη παρὰ πάντων ἀνεκφοιτήτως ἔχεται τοῦ ἀμεθέκτου καὶ ἐνός. [...] Ὑπάρχουσιν οὖν αἰ τοιαῦται δυνάμεις καὶ τὰ παραδείγματα καὶ προϋπάρχουσιν, ἀλλ'οὐχ ὡς οὐσίαι οὐδ'ὡς αὐθυπόστατα, οὐδέ τι ταῦτα συντελοῦσιν εἰς τὸ εἶναι τὸν θεόν· ὑποστάτης γάρ ἐστιν αὐτῶν, ἀλλ'οὐχ ὑπὸ τούτων ὑφέστηκεν αὐτός· οὐ γὰρ τὰ περὶ θεὸν ἐστὶν οὐσία τοῦ θεοῦ, ἀλλ'αὐτός ἐστιν οὐσία τῶν περὶ αὐτὸν. [...] Ἀμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός ὑπάρχει ὁ αὐτός θεός, ἐκεῖνο μὲν ὡς ὑπερούσιος, τοῦτο δὲ ὡς οὐσιοποιὸν ἔχων δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν παραδειγματικὴν καὶ τελικὴν τῶν πάντων»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 25, in: Perr. I, pp. 890 e 892.

essentificante, οὐσιοποιὸς, mediante un'operazione che parte dai paradigmi pre-eterni della creazione e compie tali potenzialità attuandole nel cosmo, in quanto attività finalizzante, τελική. Per dirla in termini aristotelici, è chiaro che l'attività divina istituisce una relazione non simultanea nella misura in cui l'essere, l'essenza del secondo termine della relazione, il creato, dipende dal primo termine della relazione, Dio. Da questo punto di vista il testo è chiaro anche sul piano linguistico: vi troviamo impiegati il sostantivo “ὑποστάτης”, “ipostaticità” (o “sussistenza”) e il verbo “ὑφίστημι” che indica l'esistere, il sussistere in ipostasi (dato il ruolo primario del concetto di ipostasi nell'ontologia di Gregorio Palamas, come abbiamo già ampiamente mostrato).

In secondo luogo, il testo afferma in maniera esplicita la posizione ontologicamente mediana dell'attività divina a partire dai paradigmi pre-eterni della creazione. In esordio sono questi, infatti, che il brano citato ci dice essere in una posizione di medietà ontologica fra Dio e la creazione, sussumendoli nell'ampio concetto di περιουσία, ossia le cose che sono intorno all'essenza divina, ad essa relative, ma non costituendo essenza divina. Abbiamo infatti già mostrato che l'uso della preposizione “περί”, “intorno” nell'ontologia di Gregorio Palamas costituisce un richiamo al concetto di περιουσία e indica dunque le proprietà divine radicate nell'essenza di Dio e distinte da questa. L'affermazione delle medietà ontologica dei paradigmi pre-eterni della creazione è anche l'affermazione della medietà ontologica dell'attività divina che presiede alla creazione del mondo. I paradigmi, considerati come περιουσία, costituiscono infatti nient'altro che potenze essenziali di Dio e di tali potenze naturali l'attività divina permette l'attuazione cosmica. Parlare dei paradigmi significa dunque parlare delle potenze che a loro volta presiedono all'attività divina creatrice, dunque la potenza e l'attività si trovano nella medesima posizione ontologica di medietà, espressa nel testo dalla preposizione “μεταξύ”, “fra”.

In terzo luogo, il brano che abbiamo citato pone la distinzione fra essenza e paradigmi della creazione, quindi fra essenza e attività creatrice di Dio in quanto attuazione delle potenze paradigmatiche, quindi la stessa distinzione è, in ultima analisi, fra il dominio dell'essenza, quindi dell'identità, e quello della relazione, ossia dell'alterità. Viene così affermato un principio portante del pensiero della

relazione fin da Aristotele che è quello della distinzione dell'essenzialità dalla relazionalità.

Possiamo dunque affermare che la dottrina delle operazioni divine di Gregorio Palamas è una dottrina della relazionalità, perché il teologo esicasta pensa le operazioni divine *ad extra* mediante la categoria aristotelica di relazione. A questo proposito possiamo considerare la parte finale del capitolo centoquarantadue dei *Capita CL* di Gregorio Palamas:

Dio infatti attualizza e fa le cose create, tuttavia egli è increato. E il relativo è sempre detto in relazione a qualcos'altro: Figlio è infatti detto in relazione al Padre, il Padre non è invece mai Figlio del Padre. Come dunque è dell'ordine degli impossibili che il relativo differisca in niente dall'essenza e che non sia contemplato per niente nell'essenza, ma sia essenza, così giammai è possibile che l'attività non differisca dall'essenza, ma sia essenza, anche se Acindino se ne dispiace.¹²⁷

In questo brano l'attività creatrice di Dio, indicata con i due verbi inequivocabili di ἐνεργέω e ποιέω, è pensata in maniera esplicita come una relazione, mediante la categoria di πρὸς τι. Più avanti, al capitolo centoquarantacinque, Gregorio Palamas impiega ancora una volta la categoria di relazione in merito all'attività creatrice di Dio, precisando che la relazione fra Dio e il creato nell'attività divina non annulla l'alterità ontologica dei due termini della relazione¹²⁸.

C'è un aspetto ulteriore della relazionalità nella dottrina palamita delle operazioni divine: è quello dell'attività *ad intra*, nella pericorese intratrinitaria. A questo proposito, al 130 dei *Capita CL* Gregorio Palamas cita una breve frase dell'*Oratio 29 Prima de Filio* 16 di Gregorio di Nazianzo: «Se il Padre è il nome di un'operazione, ciò che viene attuato è il coessenziale»¹²⁹. Questa affermazione di Gregorio di Nazianzo ricorre anche al capitolo 132, in cui Gregorio Palamas

¹²⁷ «ἐνεργεῖ γὰρ καὶ ποιεῖ ὁ θεὸς τὰ κτίσματα, αὐτὸς δὲ ἄκτιστός ἐστι. καὶ τὸ πρὸς τι δὲ πρὸς ἕτερον αἰεὶ λέγεται· υἱὸς γὰρ λέγεται πρὸς τὸν πατέρα, πατήρ δὲ τοῦ πατρὸς ἐστὶν υἱὸς οὐδέποτε. ὡς οὖν τὸ πρὸς τι τῶν ἀδυνάτων μηδὲν διαφέρειν τῆς οὐσίας, μηδὲ ἐνθεωρεῖσθαι τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ'οὐσίαν εἶναι, οὕτως οὐδὲ τὴν ἐνέργειαν ὅλως ἐστὶ δυνατόν μὴ διαφέρειν τῆς οὐσίας, ἀλλ'οὐσίαν εἶναι, κἂν Ἀκίνδυνος ἀπαρέσκηται.» GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 142, in: Sinck., pp. 246-248.

¹²⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 145, in: Sinck., p. 250.

¹²⁹ «[...] εἰ δὲ ἐνεργείας ὄνομα ὁ πατήρ, τοῦτο ἐνεργηκῶς ἂν εἴη τὸ ὁμοούσιον.» GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 29, 16, in: P. GALLAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31*, cit., pp. 210-212.

interpreta i nomi delle ipostasi trinitarie come nomi delle relazioni reciproche intratrinitarie o, più precisamente, come significanti particolarità ipostatiche (ὑποστατικὰ ἰδιώματα) che esprimono l'aspetto relazionale di ciascuna ipostasi nei confronti delle altre¹³⁰. Anche in questo caso, la categoria della relazione (indicata dall'uso della preposizione “πρός” e da espressioni come: “πρὸς ἕτερον”) è applicata all'ambito dell'attività e, inoltre, Palamas sostiene anche nelle questioni triadologiche la distinzione fra l'ambito della relazione e quello dell'essenza, affermando che il relativo non può essere considerato come essenza. In questo caso, la relazione si distingue da un'essenza che è la coesistenzialità delle tre ipostasi trinitarie, come già era enunciato nella citazione dall'*Oratio* 29 di Gregorio di Nazianzo. È interessante notare l'emergenza immediata dell'ipostaticità nei passi in cui Gregorio Palamas tratta della relazionalità intratrinitaria: le relazioni sono ricondotte all'attività particolare di ciascuna ipostasi nella pericorese intratrinitaria, e ciascuna peculiare operazione ipostatica dà il nome all'ipostasi stessa. In altri termini, il nome dell'ipostasi nomina la sua peculiare relazionalità e dunque l'ipostasi, pietra angolare dell'ontologia di Gregorio Palamas, si configura come lo spazio primario e privilegiato della relazione.

Dal punto di vista conoscitivo, che affronteremo in maniera più approfondita in seguito, in Gregorio Palamas si delinea una gnoseologia relazionale: dal momento che il nome di Dio è la conoscenza logica che possiamo averne, e che il nome significa sempre una relazione, la conoscenza di Dio è conoscenza di relazioni: intratrinitarie, *ad intra*; fra Dio e la creazione, *ad extra*. Come si può intendere facilmente, tale gnoseologia relazionale si fonda sull'assunto dell'inintelligibilità dell'essenza divina, e ne è allo stesso tempo la conferma *a posteriori*. Da un punto di vista filosofico questo ci riporta direttamente alla distinzione tra l'ambito della relazione e quello dell'essenza, che, come abbiamo mostrato, è un tratto peculiare della filosofia della relazione a partire dalle *Categoriae* aristoteliche. A questo punto, possiamo notare che questa distinzione è una struttura filosofica che, probabilmente proprio attraverso le *Categoriae* di Aristotele (anche per il *De Trinitate* agostiniano vale questa medesima fonte), passa nella speculazione cristiana e nell'oriente cristiano ellenofono, attraverso la mediazione della

¹³⁰ GREGORIO PALAMAS, *Capita* CL 132, in: Sinck., p. 236.

patristica greca e dei commentatori tardo-antichi e bizantini, giungendo nella dottrina di Gregorio Palamas con un valore nuovo che dipende dal ricollocazione di questa stessa struttura di pensiero nell'orizzonte teorico della teologia bizantina. Se seguiamo gli studi recenti sul rapporto fra i *Capita CL* e il trattato agostiniano *De Trinitate*, potremmo avanzare l'ipotesi che Agostino sia il tramite patristico, o almeno uno dei tramiti patristici, mediante il quale il problema dell'applicazione teologica delle *Categoriae* aristoteliche, e del πρὸς τι in particolare, giunge nella dottrina palamita. La novità dell'impiego della categoria di relazione in Gregorio Palamas consiste nel fatto che la separazione dell'ambito dell'essenzialità da quello della relazionalità non risponde, come in *Categoriae* 7, 8a 29-31, all'esigenza di sottrarre l'essenza alla relatività, ovvero di fugare la contraddizione che sarebbe potuta insorgere fra la prima generale definizione dei relativi in *Categoriae* 7, 6a 36-37 e l'affermazione secondo cui le sostanze prime non possono essere pensate come relative in *Categoriae* 7, 8a 16-18. Il teologo esicasta riprende infatti questa struttura aristotelica con una complessa esigenza teorica tutta interna alla teologia bizantina. Possiamo articolare le intenzioni di Gregorio Palamas in tre punti:

- a) affermare il carattere iperusiologico dell'essenza divina sulla base di una ripresa della teologia post-nicena, dello Pseudo-Dionigi Areopagita e di Massimo il Confessore;
- b) sostenere così l'inconoscibilità dell'essenza divina sulla base di una ripresa del legame biunivoco fra essere e sapere del *Corpus Dionisyacum*;
- c) pensare i nomi divini come articolazioni discorsive delle operazioni divine, quindi delle relazioni divine, sia *ad intra* che *ad extra*, vale a dire che l'unica conoscenza possibile di Dio è quella delle sue relazioni, intratrinitarie e con il mondo creato.

Possiamo dunque constatare che nella dottrina di Gregorio Palamas la distinzione fra essenza e relazione è, per così dire, parallela alla distinzione fra essenza e attività in Dio; la prospettiva relazionale, infatti, è un aspetto della dottrina delle attività divine, ovvero una categoria applicata all'essere come attività.

2.4d I concetti di δύναμις ed ἐνέργεια in Gregorio Palamas

Gregorio Palamas istituisce un legame imprescindibile fra l'attività (ἐνέργεια) e l'essere, fino a dichiarare, come principio filosofico fondamentale, che ciò a cui non si riconosce attività non si può riconoscere essere, come nella lettera all'imperatrice Anna Paleologa, reggente fra il 1341 e il 1347. Così scrive Palamas:

Come Sabellio, nell'affermare che il Figlio non differisce dal Padre, pose come dottrina che il Padre non ha un Figlio, così Acindino, quando afferma che quello splendore e quell'attività [la luce che si manifesta nelle teofanie] non differiscono in niente dall'essenza di Dio, afferma che l'essenza di Dio non ha un'attività. E chi afferma ciò, oltre ad essere messaliano, elimina completamente Dio, mostrando d'essere ateo; infatti, secondo i teologi, ciò che non ha attività non è in alcun modo.¹³¹

Da un punto di vista retorico, possiamo notare ancora una volta l'operazione tipica di Gregorio Palamas di ancorare la propria argomentazione a riferimenti patristici; in questo caso, l'espressione «secondo i teologi» rimanda ai Padri della Chiesa il cui pensiero egli impiega come fonti della sua dottrina, e nella fattispecie in riferimento alla riflessione sull'essere. In parallelo, per completare questo espediente retorico, che potremmo indicare come una sorta di anamorfosi tradizionalista del presente, egli paragona sempre i suoi avversari a figure di eresiarchi che i Padri della Chiesa hanno fronteggiato a loro tempo; in questo caso Gregorio Acindino è paragonato per l'ennesima volta all'eresiarca tardo-antico Sabellio. Cosa significa dunque l'affermazione conclusiva del passo citato, secondo cui «ciò che non ha attività non è in alcun modo»? Gregorio Palamas può istituire un legame così forte tra attività ed essere nella misura in cui egli connota il concetto di attività o operazione in maniera precisa, secondo la tradizione patristica e i suoi presupposti aristotelici: l'attività è l'attuazione da parte dell'ipostasi di una potenza (δύναμις) che risiede nell'essenza (οὐσία), nella natura

¹³¹«Καθάπερ δέ ὁ Σαβέλλιος ἐν τῷ μὴ διαφέρειν λέγειν τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν μὴ ἔχειν Υἱὸν τὸν Πατέρα ἐδογματίζεν, οὕτως ὁ Ἀκίνδυνος, ὅταν λέγῃ μηδενί διαφέρειν τὴν θείαν ἐκείνην ἔλαμψιν καὶ ἐνέργειαν τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἔχειν φησὶν ἐνέργειαν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ. Ὁ δὲ τοῦτο λέγων μετὰ τοῦ μεσσαλιανός εἶναι ἀναιρεῖ τελέως τὸν Θεόν, ἑαυτὸν ἄθεον ὑπάρχοντα δεικνύς· τό γάρ μὴ ἔχον ἐνέργειαν οὐδαμῶς ἐστὶ κατὰ τοὺς θεολόγους»: GREGORIO PALAMAS, *Τῆ κρατιστῆ καὶ ἐνσεβάστατῆ δέσποινῆ τῆ Παλαιολόγινῃ* 3; in: Perr. III, p. 1024.

(φύσις). Vediamo dunque che l'identità ontologica di un'operazione è segnata in maniera chiara e definitiva. Gregorio Palamas sostiene anche che l'operazione e l'essenza potrebbero condividere lo stesso nome, ma non per questo potrebbero essere identificate: rimangono sempre due termini distinti dell'ontologia proprio nella misura in cui l'attività attua le potenze essenziali. È un'argomentazione già presente nei Padri post-niceni, e nello Pseudo-Dionigi Areopagita, e lo stesso Palamas cita come sue fonti sia i Padri cappadoci sia il *Thesaurus* di Cirillo di Alessandria, così come il *Corpus Dionysiacum*¹³². Così scrive Palamas nel trattato dedicato al tema delle operazioni divine e delle loro partecipazioni:

Se poi la scienza e l'intelletto sono lo stesso, anche se questo esiste per primo in potenza, in quanto è venuto ad essere in atto e ha il pensare correttamente e veramente come un qualcosa d'acquisito, quanto più questo sarà vero quando si tratta di Dio, al quale nulla di nuovo può venire a essere o venire a mancare in nessun modo. [...] Tuttavia le scienze sono molte e molti sono anche gli oggetti di scienza, mentre l'intelletto che si dedica a tutte queste operazioni è solo uno. [...] Vedi di nuovo come sono differenti? Se la scienza e l'intelletto sono e non sono una cosa sola, l'essenza e l'atto come potrebbero essere e non essere la stessa cosa quando si tratta di Dio, in cui, a causa della sua soprannaturalità, anche i contrari, secondo i Padri, depongono la loro reciproca lotta?¹³³

¹³² Nel trattato sulle attività divine Gregorio Palamas cita come propria fonte vari testi di Basilio di Cesarea (*Epistula* 189 8, 140; vari passi dell'*Adversus Eunomium*), del *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* di Cirillo di Alessandria e del *corpus dionysiacum*, dal *De mystica theologia* al *De divinis nominibus*. Un'altra fonte molto citata nel trattato sulle attività divine è Massimo il Confessore, in relazione a vari testi del *corpus* massimiano. Cf. GREGORIO PALAMAS, *Περὶ θεϊῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως* 1, 3, 4; in: Perr. I, pp. 984-1064.

¹³³ «Εἰ δὲ καὶ ταῦτόν ἐπιστήμην τε καὶ νοῦς, καίτοι δυνάμει πρότερον ὑπάρχων, εἴτα ἐνέργεια γεγρονῶς καὶ οἷον ἐπίκτητον ἔχων τὸ βεβαίως τε καὶ ἀληθῶς φρονεῖν, πόσω μᾶλλον ἐπὶ τοῦ θεοῦ, παρ' ᾧ μηδὲν πρόσφατον μηδαμῆ μηδενὸς ἐπιγινόμενου τε καὶ ἀπογινόμενου πώποτε. Νοῦς μὲν οὖν ἐπιστήμη ταυτόν. Ἀλλὰ πολλαὶ μὲν ἐπιστήμαι πολλῶν ὄντων τῶν ἐπιστητῶν, εἰς δὲ νοῦς ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιβάλλον. Καὶ τῶν ἐπιστημῶν ἐκάστης αἴτιος αὐτός, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖναι τούτου. Καὶ κατ' ἐπιστήμην μὲν ὁ τῶν ἐπιστημόνων νοῦς μεθεκτός ἐστι παρὰ τῶν μανθανόντων, κατ' οὐσίαν δὲ ἀμέθεκτος καὶ ἀμετάβατος. Βλέπεις ὅπως αὐθις διενήνοχεν; Εἰ δ' ἔν καὶ οὐχ ἔν ἐπιστήμην τε καὶ νοῦς, πῶς οὐκ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ταυτόν καὶ οὐ ταυτόν ἔσται οὐσία καὶ ἐνέργεια, καθ' ὃν διὰ τὸ ὑπερφυῆς καὶ τὰ ἀντικείμενα τὴν πρὸς ἄλληλα πάλην κατὰ τοὺς πατέρας ἀποτίθεται. »: GREGORIO PALAMAS, *Ἀπολογία διεξοδικώτερα*, in: Perr. I, p. 992.

L'essenza e l'attività si differenziano dunque alla stessa maniera dell'intelletto e della scienza: sia nel caso di Dio, in cui tutto tende all'unità e alla semplicità pur nella distinzione, sia nel caso delle creature, in cui la distinzione è strutturale e connaturata, l'ἐνέργεια si distingue dall'essere in quanto questo indica il piano dell'essenza (οὐσία) in cui risiede la potenzialità (δύναμις). Il concetto di potenza, come tutta la riflessione ontologica di Gregorio Palamas, deve essere inserito all'interno della macro-struttura ontologica costituita dalla divisione dell'essere nei due grandi piani del creato e dell'increato. In questo modo, si daranno nozioni diverse del concetto di potenza a seconda che parliamo di Dio o delle creature. Nel caso degli enti creati, il concetto di potenza indica sempre l'essenza ovvero le potenzialità naturali di ciascun essere, con la particolarità che il concetto di potenza creata implica anche un'accezione passiva (indicata da Palamas con termini come il sostantivo "πάθος" e il verbo "πάσχειν") nella misura in cui una potenzialità creata può avere bisogno di un intervento esterno per attuarsi¹³⁴. Al contrario, in riferimento a Dio il concetto di potenza non contempla mai una nozione passiva, nella misura in cui l'attuazione delle potenze divine dipende da una forza tutta interna a Dio stesso, alla sua unicità e unità; come, ad esempio, l'atto di creazione del cosmo: gli esseri creati esistono potenzialmente nell'intelletto divino «anche prima della creazione» («καὶ πρὸς τὴν κτίσιν»), ed è la volontà di Dio stesso che attua queste potenze¹³⁵. In secondo luogo il concetto di potenza essenziale in riferimento a Dio pone il problema dell'inaccessibilità dell'essenza divina, caposaldo dell'apofatismo della teologia patristica e bizantina: nella misura in cui le operazioni divine manifestano e rivelano Dio attraverso e agli occhi della creazione, parrebbe contraddittorio sostenere che le operazioni divine attuano e rivelano potenze essenziali, ovvero l'essenza e la natura di Dio. Per evitare questo rischio di corto circuito teorico della sua dottrina, Gregorio Palamas sembra far ricorso al concetto di περιουσία, per quanto siamo costretti a riconoscere che, da un punto di vista filosofico, l'argomentazione, per via del suo carattere estremo e liminare, non è del tutto soddisfacente nei suoi esiti: Gregorio Palamas sembra infatti indicare una soluzione di tipo dogmatico. Nel capitolo 23 della prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis* egli scrive:

¹³⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 133*, in: Sinck., p. 238.

¹³⁵ *Ibidem*.

Queste potenze sono dunque essenziali, mentre ciò che ha queste potenze in maniera comprensiva e unitaria è iperessenziale, e anzi è in sé iperessenzialmente iperessenziale. Così dunque anche quella luce teurgica è essenziale, ma non è essenza di Dio.¹³⁶

Come si può notare dal brano citato, l'inattingibilità dell'essenza divina è un assunto indubitabile quanto l'essenzialità delle potenze divine, che è indubitabile dal punto di vista della coerenza logica e filosofica dell'argomentazione. Per questo motivo pensiamo che l'unico modo per affermare e allo stesso tempo giustificare questa aporia della dottrina di Gregorio Palamas sia di riferire l'essenzialità della potenza divina non direttamente all'οὐσία, bensì alla περιουσία, ovvero a quell'insieme di proprietà naturali che sono relative all'essenza divina, ma pertengono all'ordine del conoscibile, ovvero alla fenomenologia del divino nella creazione.

Il problema del rapporto fra essenza, potenza e attività in Dio fu una delle questioni principali della cosiddetta controversia esicasta, e nelle opere polemiche di Gregorio Palamas possiamo trovare più volte riferimenti o citazioni del pensiero dei suoi avversari, Barlaam e Gregorio Acindino come Niceforo Gregora, i quali negavano la distinzione fra essenza, potenza e attività in Dio¹³⁷. A fronte delle critiche, Gregorio Palamas ribadisce più volte la sua posizione, per la quale vale il principio ontologico generale secondo cui a ciascuna operazione corrisponde una potenza e una natura definite, e dunque non si può dire che l'atto è separato dalla natura (posizione di cui lo accusano i suoi avversari), ma anzi che esso, pur distinto, è sempre relativo alla natura. La distinzione di essenza, potenza, volizione e attività in Dio non implica una separatezza, come se si trattasse di entità separate, ma è una distinzione compresa nella perfetta unità divina¹³⁸. Per

¹³⁶ «Δυνάμεις μὲν οὖν αὐται οὐσιώδεις, ὑπερούσιος δέ, μᾶλλον δὲ καὶ αὐθυπερουσίως ὑπερούσιον, τὸ ταύτας τὰς δυνάμεις συνειλημμένως τε καὶ ἐνιαίως ἔχον· οὕτω τοίνυν καὶ τὸ θεουργὸν ἐκεῖνο φῶς οὐσιῶδές ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ οὐσία τοῦ θεοῦ»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3: 1, 23, in: Perr. I, p. 812.

¹³⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindinum* 5, 45, in: Perr. II, p. 538; per quanto riguarda la polemica con Niceforo Gregora si veda: GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Orationes* 2, 26, in: Perr. I, pp. 1020 e 1022.

¹³⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindinum* 6, 89, in: Perr. II, p. 784; si veda anche: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 5, in: Perr. I, p. 858.

Gregorio Palamas la distinzione fra essenza e attività non è dunque una questione filosofica che esaurisce il suo valore nella definizione dei termini dell'ontologia, ma ha anche un valore fondamentale per la stessa confessione dogmatica della fede. I suoi avversari, i monaci Barlaam e Gregorio Acindino, commettono infatti l'errore di non distinguere l'essenza dall'attività, cadendo così in una posizione eterodossa che Gregorio Palamas considera equivalente a quella di Sabellio nel IV secolo. Così come Sabellio aveva interpretato le ipostasi trinitarie come meri nomi dell'essenza divina, negandone il carattere ipostatico, così Barlaam e Gregorio Acindino affermano che οὐσία ed ἐνέργεια sono due nomi dell'essenza divina. Secondo quanto Palamas riferisce circa le posizioni dei suoi avversari nella controversia esicasta, Barlaam e Acindino sostengono che tutto ciò che di Dio si manifesta è creato, e che i concetti di attività e potenza, riferiti a Dio, equivalgono al concetto di essenza divina. In altri termini, Barlaam e Acindino considerano increata e divina solo l'attività intratrinitaria, mentre affermano il carattere creaturale delle attività che determinano una relazione di Dio con il creato. L'importanza confessionale che assume la distinzione fra essenza e attività in Dio viene spiegata in maniera molto chiara da Gregorio Palamas al capitolo 2 della lettera al monaco Dionigi, in cui l'identità di essenza e operazione così com'è affermata da Barlaam e Acindino viene considerata come la pietra angolare di uno dei tipi di ateismo filosofico, con l'ateismo presente nella filosofia greca antica e quello delle dottrine eretiche, con particolare riferimento al cristianesimo antico. Così scrive Palamas:

Da codesti [i filosofi antichi: Epicuro, i fisiologi, Senofane di Colofone, gli scettici, Socrate, Platone] quel Barlaam ha preso l'argomento, trasmesso ad Acindino, secondo cui l'attività non differisce per niente dall'essenza di Dio. Che questo sia proprio di una dottrina greca è spiegato anche dal filosofo martire Giustino nel discorso pubblicato *Adversus graecos*; che inoltre chi dice questo nega l'essere a Dio lo dimostrano quel martire sapiente in quel discorso e gli altri Padri teofori in diversi discorsi. Ciò che non differisce in niente è infatti del tutto e in ogni modo uno e assolutamente solo e del tutto privo d'altro. Se dunque in Dio l'attività non differisce per niente dall'essenza, per loro l'essenza di Dio è completamente priva di attività. Chi afferma questo dichiara in maniera evidente che Dio non è in alcun modo; ciò che infatti non ha alcuna attività né

è, né è qualcosa, né c'è assolutamente di questa affermazione o negazione, secondo i veri teologi.¹³⁹

L'attività è dunque distinta dall'essenza e inseparabile da essa, perché ne procede in quanto attuazione di una potenza naturale¹⁴⁰; è però agita dall'ipostasi, tanto che non si dà alcuna operazione senza un'ipostasi. Nella seconda *Oratio apodictica de processione Spiritus sancti*, Palamas sostiene che: «è infatti impossibile (ἀδύνατον) che quanto non sia sussistente in se stesso (μὴ καθ'ἑαυτὸ ὑφ'ἑστῶς) abbia degli atti o ne faccia partecipare»¹⁴¹. Il participio presente ὑφ'ἑστῶς indica proprio l'ambito dell'ipostaticità, ovvero il sussistere ipostatico sulla base di un'essenza. Questo sviluppo semantico del verbo ὑφίστημι e del suo participio presente è attestato nella storia della filosofia almeno a partire dallo stoicismo, quando è probabilmente cominciato l'avvicinamento semantico di questo verbo e di ὑπάρχω all'ambito denotato dal sostantivo ὑπόστασις¹⁴². Questo percorso semantico, in ambito cristiano, è particolarmente incoraggiato e reso definitivo dalla teologia dei Padri cappadoci, i quali, come abbiamo visto, teorizzano una separazione dell'ambito dell'essenzialità da quello della personosità, inserendo in quest'ultimo tutti i termini che diverranno classici per riferirsi alla persona nella teologia patristica greca e in quella bizantina: ὑπόστασις, πρόσωπον, ὑφίστημι, ὑφ'ἑστῶς, ὑπάρχω, ὑπαρξις. L'argomentazione

¹³⁹ «Παρά τούτων ἔχει λαβὼν καὶ τῷ Ἀκινδύῳ μεταδοῦς ὁ Βαρλαάμ ἐκεῖνος τὸ μηδὲν διαφέρειν τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν. Ὅτι δὲ τοῦτο δόγματός ἐστιν ἑλληνικοῦ, καὶ ὁ ἐν μάρτυσι φιλόσοφος Ἰουστίνος ἐν τῷ *Πρὸς Ἑλληνας* ἐξηνηγεμένῳ λόγῳ παρίστησιν, ὅτι γε μὴν ὁ τοῦτο λέγων ἀναίρει τὸ εἶναι θεόν, ἐκεῖνός τε ὁ σοφὸς μάρτυς ἐν ἐκείνῳ τῷ λόγῳ καὶ οἱ ἄλλοι θεοφόροι πατέρες ἐν διαφόροις λόγοις ἀποδεικνύουσι. Τὸ γὰρ μηδαμῆ διαφέρειν πάντῃ τε καὶ πάντως ἐν ἐστὶ καὶ μονώτατον, ἐτέρου παντὸς παντάπασιν ἄμοιρον. Εἰ τοίνυν ἐπὶ θεοῦ διαφέρει μηδὲν ἢ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, ἢ τοῦ θεοῦ οὐσία κατ' αὐτοὺς ἐνεργείας ἐστὶ πάνπαν ἄμοιρος· ὁ δὲ τοῦτο λέγων φανερῶς μηδαμῶς εἶναι θεὸν ἀποφαίνεται· τὸ γὰρ μηδεμίαν ἐνέργειαν ἔχον οὔτε ἔστιν οὔτε τί ἐστὶν, οὔτε ἔστι παντελῶς αὐτοῦ θέσις οὐδὲ ἀφαίρεσις κατὰ τοὺς ἀληθεῖς θεολόγους»: GREGORIO PALAMAS, *Πρὸς τὸν ἐνλαβεστάτον ἐν μοναχοῖς κυρ Διονύσιον* 2, in: Perr. 3, p. 908.

¹⁴⁰ *Ibidem* 8, p. 916.

¹⁴¹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 19, in: Perr. I, p. 154.

¹⁴² Cf. B. SESBOÛE, *Le mystère de la Trinité: réflexion spéculative et élaboration du langage*, in : B. SESBOÛE – J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut* (B. SESBOÛE, *Historie des dogmes*, I), Paris (Desclée) 1994, p. 291 ss.

di Gregorio Palamas sostiene dunque che nessun atto è possibile al di fuori di un'ipostasi perché, in virtù del primato ontologico dell'ipostasi, *extra hypostasis* non è pensabile alcun tipo di esistenza e di realtà, né tantomeno alcuna essenza. Potremmo anche interpretare in maniera più scrupolosa il testo di Gregorio Palamas così da intendere in maniera filosofica l'aggettivo “ἀδύνατον” come una negazione della potenzialità, ovvero dell'essenza, al di fuori dell'ipostasi.

Insieme al carattere ipostatico della potenza e dell'attività nella dottrina di Gregorio Palamas, vogliamo considerare un altro aspetto che riteniamo decisivo della sua riflessione sul concetto di ἐνέργεια. Si tratta di un tema che abbiamo già trattato, da altri punti di vista, nelle pagine precedenti, vale a dire l'impiego della categoria di relazione (πρός τι) nel discorso su Dio e il conseguente carattere relazionale della riflessione di Gregorio Palamas sul tema dell'attività divina. Al capitolo 125 dei *Centocinquanta* Gregorio Palamas riafferma la distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια in polemica con alcuni “acindiniani” (“Ἀκινδυνιστοί”) non meglio specificati. Notiamo che in questo caso la differenza fra i due concetti viene indicata come la differenza tra due ambiti esistenziali distinti nella misura in cui l'essenza indica l'ambito dell'identità ontologica, mentre l'attività quello della relazione. Così scrive Gregorio Palamas:

[...] non tutto ciò che diciamo intorno a Dio è detto secondo l'essenza, ma è detto anche in senso relativo, vale a dire in relazione a qualcosa che egli non è, come il Padre è detto in relazione al Figlio. Il Figlio infatti non è Padre, ed è Signore in relazione al creato che lo serve, Dio infatti domina su ciò che è nel tempo e nel secolo, e sui secoli stessi. Il dominare è un'operazione increata di Dio che differisce dall'essenza, in quanto è detto in relazione a qualcos'altro che egli non è.¹⁴³

Da questo passo si può evincere come il concetto di attività pertenga all'ambito della relazione intesa proprio come categoria aristotelica, tanto da far pensare a una ripresa di Agostino in rapporto al trattato *De Trinitate*, com'è stato mostrato

¹⁴³ «[...] δείκνυται μὴ πᾶν τὸ περὶ Θεοῦ λεγόμενον κατ' οὐσίαν λέγεσθαι, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστι πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, ὥσπερ ὁ πατὴρ λέγεται πρὸς τὸν υἱόν· οὐ γὰρ ἔστι πατὴρ ὁ υἱὸς καὶ κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν κτίσιν, κυριεύει γὰρ ὁ Θεὸς τῶν ἐν χρόνῳ 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»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 125, in: Sinck., p. 228.

da studi recenti. Possiamo infatti notare che la terminologia impiegata da Gregorio Palamas per indicare la relazione è quella classica della riflessione filosofica, comprendente espressioni come “πρὸς τι” e “πρὸς ἕτερον”. Un richiamo esplicito alle categorie aristoteliche è presente all’inizio del capitolo 134, in cui Gregorio Palamas scrive: «Di tutti gli esseri ricapitolati in dieci, vale a dire: essenza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, creare, subire, avere, trovarsi, e i successivi contemplati nell’essenza, Dio è essenza iperessenziale, nella quale si contemplano solamente la relazione e il creare, senza alcuna composizione o alterazione prodottavi; Dio infatti crea tutte le cose, non subendo niente secondo l’essenza»¹⁴⁴.

Questo ci permette di comprendere in maniera più approfondita il concetto di ἐνέργεια nella dottrina di Gregorio Palamas: esso indica in primo luogo una relazione. I nomi delle operazioni divine, come le nominazioni di Dio introdotte nella tradizione teologica greca dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, sono nomi di relazioni di Dio con il creato. Al di là dell’aspetto teologico del problema, possiamo però ritenere a ragione che questo valore del concetto di ἐνέργεια vada ben oltre il solo discorso su Dio e assuma un valore ontologico generale, che si applica a tutti gli ambiti della riflessione, compreso quello sulla natura e sul funzionamento del creato. Abbiamo infatti avuto modo di vedere che nella riflessione di Gregorio Palamas il piano teologico e, più precisamente, quello trinitario, funge da modello generale applicato anche al piano della creazione¹⁴⁵. L’aspetto relazionale del concetto di attività testimonia, in ultima analisi, nient’altro che il carattere relazionale del concetto stesso di ipostasi nella riflessione palamita. Abbiamo infatti già messo in luce il saldo legame teoretico che Gregorio Palamas istituisce fra i concetti di essenza, potenza, attività e ipostasi come vere e proprie pietre angolari dell’ontologia, tali che nessuno di

¹⁴⁴ «Πάντων τῶν ὄντων εἰς δέκα συγκεφαλαιουμένων, οὐσίαν λέγω, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι, καὶ τῶν ἐφεξῆς τῇ οὐσίᾳ ἐνθεωρουμένων, ὁ Θεὸς οὐσία ὑπερούσιός ἐστιν, ἧ ἐνθεωρεῖται μόνα τὸ πρὸς τι τε καὶ τὸ ποιεῖν, οὐδεμίαν ἐμποιοῦντα ταύτη σύνθεσιν ἢ ἀλλοίωσιν· ποιεῖ γὰρ τὰ πάντα ὁ Θεός, μηδὲν αὐτὸς πάσχων κατ’ οὐσίαν»: *Ibid.* 134, p. 238.

¹⁴⁵ Sull’applicazione dell’ontologia trinitaria all’essere umano e alla creazione in generale, si veda: J. D. ZIZIOULAS, *The Being of God and the Being of Man. An Essay in Theological Dialogue*, in: *Id.*, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra (Sebastian Press) 2010, pp. 17-19.

questi concetti è pensabile prescindendo dagli altri. Finanche l'essere, vale a dire l'ontologia stessa, è impossibile senza il legame sistematico che Gregorio Palamas istituisce fra i quattro concetti fondamentali. Come ha notato Stavros Yiagazoglou, in Gregorio Palamas il Dio unico è infatti tripstatico e omoessenziale, per cui l'alterità delle tre persone divine è legata alla loro omoessenzialità¹⁴⁶. Ciascuna ipostasi racchiude la pienezza della natura comune e la stessa causa dell'unione nella divinità è personale perché viene identificata con la persona del Padre, fonte della divinità e datore al Figlio e allo Spirito non già dell'essenza divina (implicata per necessità nella generazione e nella processione), bensì della personosità, cioè del suo proprio modo di essere. L'omoessenzialità delle persone divine è tripstatica e l'essenza è dunque sempre enipostatizzata e mai concepita in maniera astratta. Sebbene questo modello ontologico valga per Dio e sia definito in ambito triadologico, esso si applica anche alle creature. Nella concezione ontologica di Gregorio Palamas, esistenza (ὑπαρξις) significa infatti manifestazione, movimento, vita attivi secondo il principio «τό δὲ ἀνέργητον καὶ ἀνύπαρκτον»¹⁴⁷. Ora, l'attività procede sempre dall'essenza e il compimento esistenziale dell'attività a partire dall'essenza è sempre ipostatico. L'essenza divina, in quanto fonte tripstatica dell'attività, presuppone infatti il carattere ipostatico dell'attività stessa. In altri termini, l'attività presuppone a sua volta e manifesta l'ipostasi dell'essenza. Per prendere ancora il caso paradigmatico della Trinità, le ipostasi divine sono le latrici dinamiche dell'essenza divina nonché le performatrici della potenza essenziale, mostrando che il legame diretto fra essenza e attività presuppone a sua volta il legame fra attività e ipostasi nella misura in cui l'ontologia realista e immanentista di Gregorio Palamas non concepisce l'essenza come assoluta, bensì sempre come enipostatizzata. Ecco dunque che l'attività è sempre attività di un'ipostasi e anzi la potenza naturale può attualizzarsi proprio mediante l'ipostasi e come attività di un'ipostasi. Se il concetto di essenza indica dunque l'identità ontologica di un'ipostasi, la sua natura, e dunque, per così dire, l'aspetto statico della sua esistenza; il concetto di attività indica non solo il dispiegamento dinamico di questa identità ontologica, il suo accadere storico, ma anche il fatto che questo dispiegamento dell'identità accade sempre in relazione a

¹⁴⁶ S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., pp. 155-157.

¹⁴⁷ GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 1, 15 - 1, 31 - 2,48, in: Perr. II, pp. 24, 44-46, 158; *IDEM, Orationes pro hesychastis* 3, 1, 24, in: Perr. I, pp. 812-814.

un altro, ossia a un'alterità anch'essa ipostatica (secondo il principio realista per cui l'essere è sempre ipostatico e particolare), che può anche costituire un'alterità ontologica (come, ad esempio, nel caso dell'attività divina esperita dalle creature). Possiamo dunque constatare che, in virtù del ruolo primario assunto dal concetto di ipostasi, nell'ontologia di Gregorio Palamas identità e alterità sono due dimensioni esistenziali che si compenetrano e comprendono a vicenda, senza che il loro legame possa essere sciolto, a meno di non cadere in una *impasse* teoretica che produrrebbe un'impensabilità dell'ontologia stessa.

Nel capitolo 126 dei *Capita CL* Gregorio Palamas ribadisce che la distinzione fra essenza e relazione dipende da quella fra essenza e attività, mostrando che gli acindiniani elaborano un'ontologia essenzialista nel discorso su Dio, espungendo la relazione e situandola nel solo piano del creato¹⁴⁸. Nel pensiero di Barlaam e Acindino Dio risulta così essere assolutamente irrelato; e viene meno lo stesso impianto epistemologico della riflessione palamita secondo cui l'ontologia del creato richiama in maniera analogica quella divina: l'attività e la relazione sarebbero infatti una prerogativa delle creature e non di Dio, secondo il modello ontologico promosso da Acindino.

L'*incipit* del capitolo 132 richiama il carattere relazionale dell'ontologia, introdotto dal concetto di ἐνέργεια, e indica l'ipostasi come luogo privilegiato della relazione, nella misura in cui essa è per antonomasia il luogo della differenza. Così scrive Gregorio Palamas: «Le proprietà ipostatiche particolari sono dette in maniera relativa anche in Dio, l'una rispetto all'altra; e le ipostasi differiscono reciprocamente, ma non secondo l'essenza»¹⁴⁹. L'ipostasi si configura dunque come luogo privilegiato dell'alterità; un'alterità conosciuta e nominata nella sua fenomenologia attiva. A nostro avviso in questo *incipit* Gregorio Palamas esplicita un principio ontologico generale che può essere applicato tanto all'iperontologia trinitaria quanto all'ontologia del cosmo creato. Il valore generale dell'enunciato è infatti testimoniato dall'uso della crasi “κᾶν”, indicante che il discorso vale anche sul piano teologico, ma non solo.

In questo centotrentaduesimo capitolo Gregorio Palamas indica infatti due livelli di relazionalità in Dio: *ad intra* con la relazionalità pericoretica fra le ipostasi

¹⁴⁸ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 126, IN: Sinck., pp. 228-230.

¹⁴⁹ «Τὰ ὑποστατικὰ ἰδιώματα ἀναφορικῶς κᾶν τῷ Θεῷ πρὸς ἄλληλα λέγεται· καὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις, ἀλλ' οὐ κατ' οὐσίαν»: *Ibidem* 132, p. 236.

trinitarie, e *ad extra* con la relazionalità fra la Trinità divina e il cosmo creato¹⁵⁰. Questi che potremmo definire i due principali macrolivelli della relazionalità divina, insieme con i livelli peculiari che essi comprendono, sono nient'altro che diverse operazioni divine che definiscono ciascuna ipostasi trinitaria nella sua relazione con un'altra ipostasi, sia essa divina o creata a seconda di quale macrolivello di relazionalità venga considerato. Nel piano della relazionalità *ad intra* Gregorio Palamas individua due principali tipi di operazioni divine, entrambi riferiti al Padre, che si configurano come altrettante relazioni, sulla base della comunione di essenza fra le ipostasi trinitarie:

- I. la paternità dell'ipostasi del Padre rispetto all'ipostasi del Figlio;
- II. il carattere di principio (ἀρχή) dell'ipostasi del Padre rispetto al Figlio e allo Spirito;

da questi due tipi di relazioni se ne specificano altri due:

- III. la filietà dell'ipostasi del Figlio rispetto a quella del Padre;
- IV. il carattere di processione dell'ipostasi dello Spirito rispetto all'ipostasi del Padre.

Per quanto concerne la relazionalità *ad extra*, in questo capitolo Gregorio Palamas individua tre grandi tipi di attività, tenendo presente che si tratta sempre di operazioni agite in maniera sinergica da tutte e tre le ipostasi divine e che ogni attività divina rispetto al creato deve essere intesa come una relazione da Ipostasi a ipostasi. Il termine generale "creazione" non toglie infatti che, nella prospettiva di Gregorio Palamas, stiamo sempre parlando di un complesso di ipostasi create. Tre sono dunque i tipi di relazione fra Dio e il creato:

- I. la paternità della Trinità divina rispetto alla creazione, in quanto opera unica a cui concorrono le ipostasi trinitarie, e opera costituita da ipostasi create adottate come figlie dal Dio Trinitario mediante la sua opera di grazia;
- II. la paternità del Padre rispetto alla creazione, nella misura in cui egli è principio della divinità trinitaria e dunque principio primordiale anche del creato;
- III. tutti i nomi che indicano il Dio trinitario come creatore del cosmo: a partire dallo stesso appellativo di "Dio", per continuare con: principio, sovrano, provvidente, protettore...

Se il concetto di ipostasi è il luogo privilegiato dell'alterità in quanto si configura come l'ipostasi particolare di una natura, tale alterità si esplica proprio nell'attività

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

agita dall'ipostasi. L'attività ipostatica è infatti per Gregorio Palamas una relazione con qualcosa d'altro rispetto all'ipostasi agente. Possiamo a questo proposito considerare il capitolo 142 dei *Centocinquanta*, in cui Palamas confuta ancora una volta la posizione di Barlaam e Acindino sul fatto che in Dio non vi sia una reale distinzione di essenza e attività. La distinzione fra essenza e attività è formulata secondo i presupposti ontologici che abbiamo illustrato nelle pagine precedenti: il fatto che si affermi la distinzione fra questi due termini dell'ontologia non toglie che l'attività procede sempre da una natura, della quale attua le potenze, e che costituisce la sua identità ontologica. In altri termini, vediamo come Gregorio Palamas affermi l'essenza come nucleo ontologico fondamentale di un'ipostasi, e l'attività come l'attuazione della natura in una relazione. Ecco dunque che la distinzione fra essenza e attività è un'esigenza filosofica, imposta da un procedere corretto del pensiero (εὖ φρονέω), ed è giustificata dal fatto che individua la differenza fra i due ambiti ontologici fondamentali dell'identità e della differenza. In questo modo, la posizione di Barlaam e Acindino, assimilando ontologicamente l'attività divina al suo effetto, viene descritta da Gregorio Palamas non solo come negante la relazione fra Dio e il creato, ma anche contravvenente ai principi basilari dell'ontologia, secondo i quali ogni essenza si attua mediante un'attività della stessa natura e ogni attività pone una relazione. Come abbiamo avuto modo di vedere, la posizione di Barlaam e Acindino, spinta alle sue ultime conseguenze, secondo Gregorio Palamas arriva finanche ad affermare la non esistenza di Dio perché l'essere stesso non è pensabile senza il concetto di ἐνέργεια.

Il capitolo 144¹⁵¹ si sofferma sul problema della nominazione di Dio in relazione al concetto di ἐνέργεια. Gregorio Palamas sostiene che l'essenza di Dio è del tutto anonima (ἀνόνημος) nella misura in cui è ineffabile in maniera assoluta: attorno ad essa non c'è alcuna intellesione (ἀπερινόητος). Nel capitolo 145¹⁵² l'essenza divina è detta “ὑπερόνημος”, indicando così la sua appartenze al piano iperontologico quindi la sua radicale estraneità al mondo del creato, compreso quello della significazione linguistica. La nominazione di Dio è dunque compresa nel capitolo 144 come nominazione delle operazioni che ne attuano le potenze; in altri termini, i nomi di Dio e, in senso lato, l'intero discorso teologico, non fanno

¹⁵¹ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 144*, in: Sinck., pp. 248-250.

¹⁵² *Ibidem* 145, p. 250.

altro che nominare le relazioni divine, intratrinitarie e con il creato, ma non la sua essenza, che è, *ipso facto*, l'irrelato assoluto. È, questo, un concetto che Gregorio Palamas ribadisce a più riprese e che costituisce un prestito dalla teologia pseudo-dionisiana, come si vede, tra l'altro, al capitolo 24 del dialogo intitolato *Theophanes*¹⁵³. Tutti i nomi divini si equivalgono dunque quanto al loro valore ontologico, e differiscono solo nell'espressione della qualità della relazione, come appunto il creare, il governare, il giudicare, il provvedere differiscono fra loro.

Una caratteristica del concetto di ἐνέργεια secondo Gregorio Palamas è infatti la sua molteplicità: le operazioni di un'ipostasi sono sempre plurali come molte sono le potenze essenziali. Al capitolo 119 Palamas riflette sulla molteplicità delle operazioni a fronte dell'unità di essenza, mostrando come a fondamento di questa distinzione fondamentale della sua dottrina vi sia in parte il problema uno/molti, struttura filosofica che ha trovato larga applicazione nel neoplatonismo tardo-antico e che ritroviamo nella riflessione di Gregorio Palamas mediata attraverso la patristica greca e, in maniera particolare, attraverso la reinterpretazione di questa problematica da parte dello Pseudo-Dionigi Areopagita e di Massimo il Confessore¹⁵⁴. In questo capitolo, le operazioni divine vengono approcciate dal punto di vista della περιουσία, vale a dire dal punto di vista delle potenze, dal momento che, come abbiamo mostrato, la potenza è il fondamento essenziale dell'attività; in altri termini, il rapporto fra potenza e attività è lo stesso che intercorre fra essenza e attività. A fronte dell'unità d'essenza, scrive Palamas, si dà una molteplicità di potenze essenziali che si esplicano in una molteplicità corrispondente di operazioni.

Infine, si pone una differenza notevole fra Dio e le creature per quanto riguarda l'attività. Tale differenza è dovuta alla diversa articolazione del rapporto fra essenza e attività sul piano del creato e su quello dell'increato. Abbiamo infatti avuto modo di vedere che la posizione filosofica di Gregorio Palamas consiste in un pronunciato realismo degli universali, tale che l'essenza esiste solo come ipostasi e non si dà mai un'esistenza astratta degli universali. Così dunque l'essenza delle creature si dà sempre nelle loro ipostasi e l'attività ipostatica di ciascuna creatura è l'attuazione particolare delle potenze naturali. Nel creato esiste

¹⁵³ GREGORIO PALAMAS, *Theophanes* 24, in: Perr. I, pp. 1294 e 1296.

¹⁵⁴ Sui rapporti fra il neoplatonismo e la speculazione patristica, si vedano le brevi considerazioni di Zizioulas in : J. D. ZIZIOULAS, *The Being of God and the Being of Man*, cit., pp. 24-26.

la comunione di natura, ma non si incontra mai un'operazione che è agita in maniera sinergica e identica da più ipostasi. Al contrario, questo avviene nel piano del divino: l'attività divina è infatti sempre agita da tutte e tre le ipostasi allo stesso momento. Così scrive Gregorio Palamas al capitolo 12 del secondo discorso apodittico: «Sono dunque comuni alla sola santa e adorata Triade le divine potenze e operazioni, mediante le quali, secondo la promessa, Dio inhabita coloro che sono degni e procede in loro, operando e venendo conosciuto attraverso di esse»¹⁵⁵. Nella Trinità dunque, più che una comunione d'essenza fra ipostasi indipendenti, abbiamo una perfetta coincidenza naturale per cui le ipostasi condividono le stesse potenze e le stesse operazioni.

Un aspetto del concetto di attività che è di grande importanza per la nostra trattazione è quello che Stavros Yiagazoglou ha definito il «carattere enipostatico delle operazioni divine»¹⁵⁶. Egli ha fatto notare come nella dottrina palamita l'essenza è sempre ipostatica e personale, secondo la prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza che abbiamo indicato come l'orizzonte filosofico fondamentale della dottrina di Gregorio Palamas. L'esistenza stessa, indicata nel lessico patristico e palamita con termini come “ὑπαρξις” e “τρόπος ὑπάρξεως”, può essere parzialmente intesa come una manifestazione dell'essenza o natura, almeno per quelle dirette caratteristiche che costituiscono un'attuazione delle potenze naturali e che sono concettualmente raccolte nel termine “περιουσία”. Abbiamo infatti già indicato come nel capitolo 15 della prima *Oratio antirrhetica contra Acindynum* l'attività è considerata una *conditio sine qua non* dell'esistenza e dell'essere. Così scrive infatti Gregorio Palamas:

In quanto dicono dunque l'attività un nudo suono, sicché non c'è un'attività divina naturale, cadono nell'ateismo, togliendo l'essere a Dio. Non c'è infatti operare senza operazione, come neanche esistere senza esistenza, ciò che è privo di atto è pertanto privo di esistenza.¹⁵⁷

¹⁵⁵ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 12, in: Perr. I, p. 138.

¹⁵⁶ L'espressione impiegata da Yiagazoglou in greco è: «ὁ ἐνυπόστατος χαρακτήρας τῶν θείων ἐνεργειῶν»; cf. S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., p. 155 ss.

¹⁵⁷ «Ἡ μὲν οὖν τὴν ἐνεργεῖαν ψιλὴν λέγουσι φωνήν, ὡς οὐκ οὔσης ἐνεργείας θείας φυσικῆς, ἀθεΐα περιπίπτουσιν, ἀναιροῦντες τὸ εἶναι τὸν θεόν. Οὐ γάρ ἐστιν ἐνεργεῖν χωρὶς ἐνεργείας, ὥσπερ οὐδὲ

Notiamo dal brano citato che Gregorio Palamas indica la posizione dei suoi avversari polemicamente come nominalista sul tema dell'attività divina; il teologo esicasta sostiene infatti che essi considerano il concetto di “θεία ἐνέργεια” come una mera *vox*. A meno di non considerare le parole di Gregorio Palamas del tutto casuali e incoscienti, possiamo ipotizzare che la controversia esicasta coinvolgesse anche una discussione sul modo di considerare gli universali. È questo che lasciano pensare passi di Gregorio Palamas come quello appena citato, o anche altre questioni come la sua confutazione del concetto barlaamiano di ἀποσοφία nelle Triadi, che sarà oggetto del nostro studio più avanti. Vediamo infatti che, dopo questo breve riferimento all'eventuale nominalismo dei suoi avversari, Gregorio Palamas continua il discorso in accordo con il suo orientamento realista. Gli infiniti (ἐνεργεῖν, ὑπάρχειν) vengono infatti considerati realmente esistenti solo nei sostantivi che ne indicano la consistenza reale (ἐνέργεια, ὑπαρξίς). L'essere stesso, inteso qui nel senso dei concetti di οὐσία e φύσις, può venire affermato secondo Gregorio Palamas solo in atto, vale a dire solo nella sua corrispondente ἐνέργεια. In questo stesso brano notiamo inoltre un'altra indicazione che può suggerire un ulteriore elemento per la comprensione del concetto palamita di attività: la corrispondenza tra gli infiniti “ἐνεργεῖν” e “ὑπάρχειν” e fra i sostantivi “ἐνέργεια” e “ὑπαρξίς”. A nostro avviso questa corrispondenza mostra come nella concezione di Gregorio Palamas l'attività si pone sullo stesso piano dell'esistenza inteso, a partire dai Padri cappadoci, come “τρόπος ὑπάρξεως”, vale a dire come modalità ipostatica, particolare dell'essere universale inteso come “οὐσία” e “φύσις”. In altri termini, come ci sembra che mostri il brano citato dal capitolo 15 della prima *Oratio antirrhetica contra Acindynum*, secondo la prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza che è propria di Gregorio Palamas l'attività si situa nello spettro concettuale dell'esistenza nella misura in cui costituisce la fenomenologia dell'essere particolare che attraversa sempre una mediazione ipostatica e particolare. Per quanto l'attività è infatti un'attuazione diretta delle potenze essenziali essa non

ὑπάρχειν χωρὶς ὑπάρξεως, τὸ δὲ ἀνεέργητον, καὶ ἀνύπαρκτον»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 1, 15, in : Perr. II, p. 24.

può prescindere dall'ipostasi, perché è sempre attività di un'ipostatizzazione, di un τρόπος ύπάρξεως¹⁵⁸.

Stavros Yiagazoglou ha posto l'attenzione sul fatto che la distinzione fra essenza e attività non è da considerare come separata e senza rapporto con l'aspetto personale del divino¹⁵⁹, dal momento che esso costituisce la questione ontologica fondamentale per un'ontologia realista come quella di Gregorio Palamas. Siamo d'accordo con Yiagazoglou sul fatto che è un errore considerare, come ha fatto diversi esponenti neopalamiti del secolo scorso, le operazioni divine come "energie" impersonali che agiscono nella storia e nel cosmo. Si tratta infatti di un'interpretazione che, oltre a non rendere conto in maniera autentica del pensiero di Gregorio Palamas, sul piano teologico comporta l'inconveniente di pensare che l'attività economica e provvidenziale di Dio si dispiega nella storia e nella creazione prescindendo dalle persone trinitarie, le quali verrebbero ad essere sostituite in questo da attività, operazioni, "energie" impersonali. Abbiamo invece avuto modo di mostrare che nel pensiero di Gregorio Palamas proprio la persona del Padre in quanto fonte sorgiva della divinità e causa creatrice di tutto l'essere abbia un ruolo centrale, e come sia essa ad agire nella generazione del Figlio, nella processione dello Spirito e nell'attività di creazione. Nel pensiero di Gregorio Palamas e delle sue fonti patristiche il concetto di attività divina, come anche di attività in generale, si configura infatti sempre come attività delle ipostasi trinitarie e mai in senso impersonale. Del resto, più volte Gregorio Palamas ribadisce nelle sue opere che le operazioni divine non sono ipostatiche in sé, ma che si enipostatizzano nella misura in cui vengono operate da un'ipostasi e concludono il loro effetto in un'altra ipostasi. A questo proposito possiamo considerare i capitoli 9 e 10 della prima *Oratio antirrhethica contra Acindynum*, in cui Gregorio Palamas è molto chiaro sulla questione. All'inizio del capitolo 9 leggiamo infatti come le operazioni divine non possono essere concepite senza le persone della Trinità. Scrive Gregorio Palamas: «Il fatto che le operazioni di Dio contemplate in maniera comune nelle tre persone siano increate è noto

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem* 31, pp. 44 e 46; *IDEM, Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 2, 48, in : Perr. II, p. 158 ; *IDEM., Γ' Πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, in: Perr. III, pp. 576, 578.

¹⁵⁹ Cf. S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., p. 161.

comunemente a tutti i teologi più di ogni altra cosa»¹⁶⁰. E inoltre: « [Basilio di Cesarea nel trattato *De Spiritu sancto*] mostrò dunque che queste operazioni [divine] non sono enipostatiche, dicendo enipostatico solo lo Spirito santo, mentre affermando che lo Spirito le ha eternamente ha sostenuto che sono increate»¹⁶¹. E il capitolo 10 si chiude con l'affermazione chiara e concisa secondo cui: «La deità fa parte delle operazioni contemplate nelle tre [ipostasi], ma non fa parte di quanti hanno una propria ipostasi, anche se è senza di loro. Tranne quelle tre [le tre ipostasi trinitarie], in Dio non c'è niente di enipostatico, ossia di ipostatico in sé»¹⁶². Quest'ultimo brano citato mostra come in questi passi di Gregorio Palamas il termine "enipostatico" deve essere inteso come "ipostatico in sé" e non come una negazione del fatto che l'attività venga comunque enipostatizzata nella misura in cui è agita da un'ipostasi e la sua operazione si compie in una seconda ipostasi. Come suggerisce Stavros Yiagazoglou¹⁶³, possiamo dunque constatare che Gregorio Palamas distingue le ipostasi, divine e create, le quali sono ipostatiche in sé, dalle operazioni, che sono invece anipostatiche e dunque in-esistenti in sé (per la ragione che nella patristica greca e nella dottrina palamita l'esistenza, la ὑπαρξις, è sempre intesa come τρόπος ὑπάρξεως di una οὐσία ο φύσις, vale a dire come sussistenza ipostatica di una natura¹⁶⁴). Le operazioni sono tuttavia enipostatiche ed esistenti quando sono contemplate nell'essenza ipostatizzata, al contrario di quanto sostiene Gregorio Acindino, il quale pensa come ipostatiche anche le operazioni increate, secondo la testimonianza di Palamas nel capitolo 7 della prima *Oratio antirrhethica* contro il monaco pelagone¹⁶⁵. Al capitolo 26 della seconda *Oratio antirrhethica contra Acindinum* Gregorio Palamas scrive: «Non si sono mai viste un'attività né una potenza per sé stessa senza l'essenza che le

¹⁶⁰ «Ὅτι δέ εἰσιν ἄκτιστοι θεοῦ ἐνεργεῖαι κοινῶς τοῖς τρισὶ προσώποις ἐνθεωρούμεναι, κοινῇ πᾶσι τοῖς θεολόγοις εἶπερ τι τῶν ἀπάντων διατεθρύλληται»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindinum* 1, 9, in : Perr. II, p. 14.

¹⁶¹ «Μόνον οὖν εἶπων ἐνυπόστατον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὰς ἐνεργείας ταύτας οὐκ ἐνυποστάτους οὕσας ἔδειξεν, αἰδίως δὲ ταύτας ἔχειν εἰρηκῶς τὸ πνεῦμα τὸ τούτων ἄκτιστον ἐκήρυξε»: *Ibidem*.

¹⁶² «Τῶν ἐνθεωρουμένων τοιγαροῦν τοῖς τρισὶν ἐνεργειῶν ἐστὶ καὶ ἡ θεότης, ἀλλ'οὐ τῶν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὄντων, εἰ καὶ μὴ χωρὶς ἐστὶν αὐτῶν. Πλὴν γὰρ ἐκείνων τῶν τριῶν οὐδὲν ἐνυπόστατον ἐν τῷ θεῷ, δηλονότι ἀθυπόστατον.»: *Ibidem* 1, 10, p. 16.

¹⁶³ Cf. S. YAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως*, cit., p. 162.

¹⁶⁴ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 27 ss.

¹⁶⁵ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindinum* 1, 7, in: Perr. II, p. 12.

possiede, ma sempre vengono contemplate e sono in ciò che le ha. Se infatti il Figlio è chiamato anche potenza del Padre, in quanto è inseparabile dal Padre, tuttavia è pur sempre Figlio, affinché consideri anche che è di per sé e non pensi in maniera erronea che sia una potenza che non sussiste ipostaticamente, ma che esiste in qualcos'altro. Così noi abbiamo ben custodito l'indivisibilità dell'essenza e dell'attività, non separandole in creato e increato e abbiamo affermato la differenza con rispetto per le cose sacre e secondo la confessione dei Padri»¹⁶⁶. Possiamo dunque notare chiaramente che per Gregorio Palamas non solo le operazioni divine non hanno un'ipostasi per sé, ma anche che il fatto che siano enipostatizzate nelle ipostasi coinvolte nella relazione non comporta una loro identificazione con le ipostasi stesse, né una concezione secondo cui le operazioni risultano essere delle proprietà ipostatiche.

Per concludere, possiamo indicare alcuni riferimenti generali sulla genealogia e l'affermazione del criterio ontologico dell'esistenza per sé che abbiamo visto applicato nella dottrina di Gregorio Palamas a proposito del carattere enipostatico delle operazioni. Christophe Erismann ha indicato nel periodo del concilio di Calcedonia il momento in cui la riflessione sul criterio ontologico dell'esistenza per sé si sistematizza sulla scorta di una ripresa del paradigma cappadoce che aveva distinto i due concetti di οὐσία e ὑπόστασις¹⁶⁷. Erismann pone infatti l'attenzione sul valore che ha per la definizione del paradigma ontologico patristico e bizantino il dibattito intorno al Concilio di Calcedonia. Egli scrive infatti: «The challenge which the Monophysites set to the Chalcedonians is ontological, since it involves providing Christ's humanity with ontological reality and, more broadly, giving an explanation of the mode of being of specific universals». Da questo punto di vista, la questione sollevata intorno al quarto Concilio ecumenico riguarda l'impossibilità di ammettere due ipostasi in Cristo a

¹⁶⁶ «Οὐ γὰρ ὄπται ποτε καθ'ἑαυτὴν ἄνευ τῆς αὐτὴν ἐχούσης οὐσίας ἐνέργειά τε καὶ δύναμις· ἐκείνη δὲ πάντως ἐνθεωρεῖται ἥς καὶ ἔστιν. Εἰ γὰρ καὶ ὁ υἱὸς δύναμις τοῦ πατρὸς καλεῖται ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς ἀδιαρέτως ὄν, ἀλλὰ καὶ υἱός, ἴν' εἰδείης καὶ καθ'ἑαυτὸν ὄντα καὶ μὴ πλανηθεῖς οἰηθείης τοιαύτην εἶναι δύναμιν οὐχ ὑφεστῶσαν ἀλλ' ἐνυπάρχουσαν. Οὕτω μὲν οὖν καὶ τὸ ἀδιαίρετον ἡμεῖς καλῶς ἐτηρήσαμεν τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας, τῷ κτιστῷ καὶ ἀκτίστῳ μὴ διαστήσαντες, καὶ τὴν διαφορὰν εὐσεβῶς καὶ τοῖς πατράσιν ὁμολόγως εἰρήκαμεν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 2, 26, in: Perr. II, p. 124.

¹⁶⁷ C. ERISMANN, *Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, cit., p. 83.

fronte dell'ammissione delle sue due nature, dal momento che i monofisiti tentavano di imporre come principio generale che ad ogni οὐσία corrisponde una ὑπόστασις. Come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, e come nota anche Erismann, il paradigma di pensiero elaborato dai Padri cappadoci implica il criterio dell'esistenza per sé come caratteristica dell'ipostasi e non dell'essenza. È proprio questa posizione che costituisce infatti la pietra angolare della posizione sugli universali nel paradigma di pensiero della patristica greca e della teologia bizantina: gli universali (l' οὐσία, nella fattispecie) esistono come universali immanenti nelle ipostasi; in questo modo vengono evitate sia la prospettiva particolarista¹⁶⁸, sia quella eidetica tipica del platonismo. In termini aristotelici, possiamo dunque dire che l'esistenza per sé viene ad essere un criterio ontologico che si applica solo alle essenze prime. A partire da questo paradigma di pensiero, si poneva la questione del criterio ontologico con cui pensare il dominio della comunione naturale, vale a dire i concetti di οὐσία e φύσις; va da se, infatti, che se non si dà identità fra οὐσία e ὑπόστασις, e se l'esistenza per sé, ossia l'ipostaticità in sé (αὐτόπστατος), appartiene all'ipostasi, l'essenza non potrà sussistere di per sé. È proprio nell'ambito di questo dibattito che dunque va via via chiarendosi il concetto di enipostatico (ἐνυπόστατος) riferito all'essenza o natura, indicante il sussistere dell'universale οὐσία/ φύσις nell'immanenza di una ipostasi. Si tratta di un concetto che ha avuto una lunga gestazione sin dal periodo pre-calcedoniano con Cirillo di Alessandria, passando per autori decisivi per la definizione e soprattutto per la ricezione del dogma e dell'ontologia sulla quale è costruito come Giovanni Filopono, Leonzio di Gerusalemme e Leonzio di Costantinopoli, fino a Giovanni Damasceno¹⁶⁹. Il concetto di ἐνυπόστατος è venuto dunque a identificare il criterio ontologico con cui pensare l'immanenza dell'οὐσία, giustapposto al concetto di αὐτόπστατος come criterio ontologico con cui è pensato l'esistenza dell' ὑπόστασις.

Per quanto concerne il rapporto fra questi criteri ontologici e il pensiero di Gregorio Palamas sul carattere enipostatico dell'ἐνέργεια, possiamo dunque

¹⁶⁸ Christophe Erismann attribuisce la posizione di realism particolarista degli universali ai monofisiti nel contest del dibattito calcedoniano; cf. C. ERISMANN, *Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, cit.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*; si veda anche: B. GLEEDE, *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, cit.

concludere che il suo rifiuto di pensare l'attività come avente esistenza ipostatica per sé è in accordo con il paradigma di pensiero che viene elaborato nel cristianesimo greco a partire dai Padri cappadoci. Il concetto di ἐνέργεια pertiene infatti all'ambito ontologico dell'οὐσία, nella misura in cui indica la fenomenologia della natura, l'attuazione delle sue potenze. Si comprende dunque come l'affermazione di una ipostaticità per sé dell'attività entrerebbe in contrasto con il paradigma di pensiero consolidato e tradizionale a cui Gregorio Palamas aderisce, perché implicherebbe un'ipostaticità in sé dell'essenza stessa. Ci sembra tuttavia notevole l'impiego che troviamo in Gregorio Palamas del termine “ἐνυπόστατος” a proposito dell'attività: egli lo impiega in maniera sinonimica rispetto al termine “αὐτοπόστατος” solo in questo contesto di discussione del criterio ontologico con cui intendere l'ἐνέργεια. Possiamo infatti vedere come nei brani che abbiamo citato dai capitoli 9 e 10 della prima *Oratio antirrhetica contra Acindynum* Gregorio Palamas nega il carattere enipostatico dell'attività, intendendo una negazione dell'esistenza ipostatica per sé e allo stesso tempo affermando che l'attività viene enipostatizzata nella misura in cui è agita da un'ipostasi e ricevuta da un'altra ipostasi. Per concludere ci sembra chiaro di poter intendere l'uso particolare del termine “ἐνυπόστατος” che fa Gregorio Palamas nella discussione sul concetto di ἐνέργεια, e la relativa negazione del carattere enipostatico dell'attività, come indicante l'impossibilità che l'ἐνέργεια in sé possa costituire un individuo o realizzarsi in una modalità di esistenza individuale¹⁷⁰.

2.4e Conclusioni

In questo capitolo dedicato ai concetti di attività e potenza nell'ontologia di Gregorio Palamas abbiamo potuto mettere a fuoco alcuni importanti concetti sui quali poggia la riflessione del teologo esicasta. In primo luogo, abbiamo indicato nelle opere palamite la presenza della triade concettuale οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια, impiegata come una vera e propria struttura ternaria. Se nei Padri della Chiesa possiamo infatti incontrare passi che tendono a sfumare le differenze concettuali

¹⁷⁰ Si può trovare un uso simile del concetto di “ἐνυπόστατος” anche in opere precedenti a Gregorio Palamas, come nel *Contra Nestorianos et Eutychianos* di Leonzio di Bisanzio: cf. C. ERISMANN, *Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, cit., p. 86 ss.

dei tre termini, arrivando talvolta a una sorta di equivalenza concettuale, abbiamo mostrato che in Gregorio Palamas l'impiego della triade ontologica è ben più puntuale. Probabilmente in virtù della sua formazione filosofica, Palamas tiene infatti a che siano affermate le dovute distinzioni concettuali fra i tre termini della triade, nella misura in cui essi corrispondono a tre diversi concetti ontologici. Pensiamo che si tratti di una questione di non poco conto se contestualizzata nell'ambito della controversia esicasta: la distinzione fra i concetti di οὐσία ed ἐνέργεια viene infatti affermata da Palamas in polemica con la posizione di Barlaam che tende a dare un'interpretazione sfumata ed essenzialista della distinzione stessa e del suo impiego da parte dei Padri della Chiesa. Abbiamo infatti avuto modo di vedere anche nei capitoli precedenti che il lessico ontologico va affinandosi sempre di più nella speculazione patristica greca dopo il Concilio di Nicea del 325, e certo il linguaggio speculativo di Gregorio Palamas non può essere considerato il medesimo di quello dei Padri cappadoci, essendo il teologo esicasta erede di una tradizione teologica plurisecolare in cui i concetti dei cappadoci sono stati recepiti e rielaborati. Inoltre, è proprio a partire dai Padri cappadoci, come abbiamo visto, che un approccio essenzialista alla riflessione triadologica viene abbandonato a favore di una prospettiva personalista che pone in maniera progressiva al centro della speculazione il concetto di ipostasi. Abbiamo avuto modo di vedere che quando Gregorio Palamas incontra i passi patristici in cui le distinzioni concettuali dei termini della triade ontologica sembrano essere sfumate, ne fornisce, in genere, un'interpretazione metalettica e metaforica, andando allo stesso tempo alla ricerca delle ragioni filosofiche dell'equivalenza concettuale e ribadendo che le distinzioni restano comunque valide.

In secondo luogo, abbiamo indicato concetti di matrice aristotelica che è possibile ravvisare a fondamento della riflessione di Gregorio Palamas sui concetti di potenza e attività. In particolare, numerose e precise coincidenze terminologiche fanno pensare che la distinzione che egli introduce fra il concetto di οὐσία e quello di ἐνέργεια dipende dalla concezione dell'attività come movimento, che, a partire da Aristotele, ha avuto il suo corso in tutta la storia della filosofia greca¹⁷¹.

¹⁷¹ È bene indicare una differenza notevole tra Aristotele e la riflessione teologica patristica e bizantina: mentre per lo Stagirita il concetto di movimento indica l'attuazione della potenza in ambito cosmico, ho avuto modo di mostrare che per i Padri greci e per Gregorio Palamas il

In particolare, per Gregorio Palamas si può ipotizzare la mediazione della filosofia della tarda antichità, per quanto non possiamo conoscere in maniera sicura il suo accesso diretto a queste fonti, la cui influenza egli subì certamente mediante i Padri della Chiesa, i quali reimpiegarono nella loro speculazione le strutture della filosofia tardo-antica. La peculiarità della riflessione palamita, in parte ereditata dalle sue fonti patristiche, consiste nella curvatura ipostatizzante che egli imprime a questa eredità filosofica classica. Mediante il confronto con la riflessione di Giovanni Damasceno, abbiamo avuto modo di seguire un'affermazione del primato ontologico del concetto di ipostasi anche nella riflessione sul concetto di ἐνέργεια, in accordo con la prospettiva teorica generale di realismo ontologico dell'immanenza. È infatti l'ipostasi che porta la sua attività al compimento, secondo uno scopo (τέλος) definito. Così l'essenza, in cui risiedono le potenze attuate dall'attività ipostatica, risulta essere in certo senso subordinata all'ipostasi, nella misura in cui all'operazione dell'ipostasi è subordinata la sua attuazione. Questo peculiare rapporto che si delinea fra ipostasi e natura nell'ambito della riflessione sul concetto di attività restituisce un ordinamento gerarchico dei termini ontologici, in cui il primato è sempre conferito al concetto di ipostasi, mentre i concetti di attività e potenza si situano in un ambito di mediazione fra l'ipostasi e la natura, subordinata all'ipostasi nella sua attività. Si tratta di una questione di grande importanza, se viene osservata dal punto di vista di quella che abbiamo definito una fondazione ontologica della libertà intesa come attività dell'ipostasi che dispone in maniera intenzionale delle proprie potenze naturali. Quando parliamo di fondazione ontologica intendiamo che in questo contesto la libertà deve essere intesa come una caratteristica dell'essere e del modo in cui esso si dà, piuttosto che nel senso psicologico o finanche nel senso della libertà come autodeterminazione dell'individuo. Come abbiamo avuto modo di osservare nei capitoli precedenti, questa comprensione ontologica della libertà si afferma a partire dalla concezione della persona del Padre come causa prima della vita

concetto di movimento è applicato anche al di fuori dell'ambito cosmico e in rapporto a Dio. Questo è stato reso possibile in primo luogo da un'appropriazione cristiana della filosofia antica e tardo-antica, e in secondo luogo dall'espedito retorico tipico della teologia cristiana ellenofona secondo cui tutto ciò che si dice in termini positivi di Dio è da intendere in senso metaforico; tale è, in questo caso, l'applicazione a Dio e alle sue operazioni del concetto di movimento.

intratrinitaria e dell'essere, elaborata in prima battuta dai Padri cappadoci e rimasta come uno dei capisaldi della speculazione patristica greca.

Un ulteriore punto di importanza decisiva che abbiamo individuato in questo capitolo riguarda l'uso della categoria di relazione (πρός τι) da parte di Gregorio Palamas. È anch'essa una questione che il teologo esicasta eredita dalla tradizione filosofica, mediante le due vie consuete della sua propria formazione filosofica e dell'interpretazione della riflessione patristica. Il concetto di ἐνέργεια che Gregorio Palamas elabora nella sua speculazione teologica si colloca infatti in un ambito ontologico che è quello della relazione. Anche in questo caso, il concetto di ipostasi occupa un ruolo centrale: è l'ipostasi infatti ad essere il luogo privilegiato dell'alterità, sia in quanto singolarità peculiare di una natura comune ai molti, sia in quanto è essa che opera l'attività ed è dunque sempre essa che entra in relazione con un'alterità nel dispiegamento della sua attività. L'attuazione delle potenze naturali da parte dell'ipostasi la pone infatti per necessità in rapporto a un'alterità che insorge come effetto della sua operazione o con la quale entra in contatto nell'attuazione delle sue potenze. Al di là della canonizzazione confessionale che è seguita al sinodo di Costantinopoli del 1347, la distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια ha un valore filosofico che è necessario riconoscerle, proprio per sottrarla alla rigida ricezione confessionale del palamismo novecentesco e fare giustizia, per così dire, della vitalità speculativa del pensiero di Gregorio Palamas. Pensiamo infatti che i due concetti devono essere inseriti all'interno della prospettiva ipostatica in cui sono concepiti dal teologo esicasta, così da essere compresi come indicanti due differenti ambiti ontologici. Il concetto di οὐσία delinea infatti l'ambito dell'identità dell'ipostasi, mentre quello di ἐνέργεια quello della relazione e all'alterità. Attraverso questa prospettiva teoretica è possibile dunque restituire al pensiero di Gregorio Palamas la sua densità speculativa, oltre il *particolare* delle dispute dottrinali legate all'esicasmo e alle questioni dogmatiche relative allo scisma fra i due emisferi della cristianità.

Abbiamo infine messo in luce uno degli aspetti della dottrina di Gregorio Palamas più trascurati dalla critica del secolo scorso, vale a dire quello che Yagazoglou ha definito il carattere enipostatico del concetto di attività. L'impegno di Gregorio Palamas nella controversia esicasta fu infatti anche quello di negare l'ipostaticità per sé delle operazioni divine che, secondo la sua testimonianza, era affermata almeno da Gregorio Acindino. Allo stesso tempo, come fu sempre sua

caratteristica, Palamas elaborò la questione in tutta la sua complessità, e con tutte le dovute distinzioni concettuali, mostrando che le operazioni divine, per quanto non ipostatiche per sé, vengono enipostatizzate nelle ipostasi coinvolte nell'ambito di relazione che un'attività determina. Un'attività è dunque un'attuazione delle potenze naturali di un'essenza ipostatizzata e porta a compimento il suo effetto in un'altra ipostasi.

2.5 IPOSTASI

2.5a Il concetto di ipostasi e l'*Isagoge* di Porfirio

Nel paragrafo dedicato alle fonti filosofiche del concetto patristico e palamita di οὐσία, abbiamo avuto modo di indicare la logica aristotelica e in particolare il concetto di τόδε τι come una delle possibili fonti, o solo influenze, che ha potuto giocare un ruolo importante nel definire la concezione dell'essenza presso i Padri greci e i teologi bizantini. Siamo così giunti a definire la posizione di Gregorio Palamas sugli universali come un realismo ontologico dell'immanenza, illustrando nella sua dottrina ontologica il ruolo di quello che David Armstrong ha chiamato "*the principle of instantiation*", vale a dire il principio secondo cui gli universali sono sempre realizzati negli individui particolari; un principio che differenzia in maniera generale una posizione aristotelizzante da una platonizzante¹.

Come abbiamo avuto modo di osservare nelle pagine precedenti, l'elaborazione del concetto di ipostasi in Gregorio Palamas e nelle sue fonti patristiche risponde inoltre a quello che Erismann indica come il problema principale a cui un pensatore realista deve trovare soluzione: posto che il concetto di essenza costituisce l'universale comune a tutti gli individui di una stessa specie, cos'è che distingue un'ipostasi da un'altra, un singolo individuo dall'altro?² Si tratta di un

¹ Cf. D. ARMSTRONG, *Universals: An Opinionated Introduction*, Colorado (Westview Press) 1989; si veda anche: M. LOUX, *Aristotle's Constituent Ontology*, in: D. W. ZIMMERMAN (cur.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, Oxford (Oxford University Press) 2006, pp. 207-250.

² Cf. C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, in: C. ERISMANN – A. SCHNIEWIND (cur.), *Compléments de substance*.

problema più antico delle riflessioni dei Padri della Chiesa, risalente a Platone e Aristotele³, ma che viene probabilmente elaborato, nella forma che interessa la riflessione tardo-antica e medievale cristiana, tanto greca quanto latina, nell'*Isagoge* di Porfirio e che in questa stessa opera trova la soluzione adottata dai pensatori cristiani⁴. Del resto, il fatto che Porfirio sia stato l'autore del *Contra Christianos*⁵ (testo del quale scrissero confutazioni Eusebio di Cesarea, Metodio di Olimpo, Apollinare di Laodicea e altri Padri) non ha impedito l'inculturazione cristiana dell'*Isagoge* all'interno del pensiero cristiano tardo-antico. Siamo d'accordo con Christophe Erismann⁶ sul fatto che, da un punto di vista filosofico, la speculazione patristica costituisce un capitolo importante e decisivo, per quanto ancora non del tutto indagato, della storia della logica aristotelica. Non meno delle scuole neoplatoniche della tarda antichità, i Padri greci, almeno a partire dai Cappadoci e fino a Giovanni Damasceno, sono stati infatti lettori e interpreti dello Stagirita almeno per quanto concerne le *Categoriae*.

La soluzione porfiriana al problema dell'individuazione prevede che, a fronte di un'essenza comune agli individui di una stessa specie, l'essere individuale è costituito da un fascio di proprietà che è unico nella misura in cui costituisce un'unità e non si ritrova in alcun altro individuo della stessa specie⁷ (ciò che, per la maggior parte dei casi, nella patristica greca e nei bizantini prende il nome di "proprietà ipostatiche", in greco: "ὑποστατικά ιδιώματα"). Si tratta di una soluzione che permette di conciliare la comunione nell'essenza con l'alterità

Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera, Paris (Vrin) 2008, pp. 51-66, in particolare si veda p. 52.

³ Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age (Des travaux)*, Paris (Seuil) 1996.

⁴ Cf. J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Wien (Verlag) 1984; ID., *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany (State University of New York Press) 1988.

⁵ Per l'edizione del *Contra Christianos* rimandiamo a: A. VON HARNACK (cur.), *Porphyrius. Gegen die Christen*, Berlin 1916-1921. Un'edizione italiana del von Harnack, con traduzione e testo a fronte, è stata proposta in: G. MUSCOLINO – A. ARDIRI – G. GIRGENTI, *Porfirio. Contro i cristiani*, Milano (Bompiani) 2009.

⁶ Cf. C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, cit., p. 53.

⁷ Cf. *Ibidem*; R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico*, in: *Elenchos* 21.2 (2000), pp. 303-331.

ipostatica e che si configura come un vero e proprio modello teoretico che, nella riflessione patristica greca come anche in Gregorio Palamas, viene applicato in ambito cristiano. È nel suo commento alle *Categoriae* di Aristotele che Porfirio impiega il concetto di concorrenza (συνδρομή) di proprietà per definire l'individuo. Leggiamo infatti:

Socrate non differisce da Platone in virtù di differenze specifiche, ma in virtù di una particolare concorrenza di qualità, per le quali, e non per differenza specifica, Platone è differenziato da Socrate.⁸

Riccardo Chiaradonna⁹ ha inoltre notato come la soluzione porfirina al problema dell'individuazione deve essere contestualizzata all'interno dell'aristotelismo di Porfirio, il quale resta fedele al pensiero dello Stagirita soprattutto per quanto concerne le questioni di logica¹⁰.

Così leggiamo nell'*Isagoge*:

14. [...] Il genere generalissimo si dice di tutti i generi, di tutte le specie e di tutti gli individui subordinati a esso; il genere anteriore alla specie specialissima si dice di tutte le specie specialissime e di tutti gli individui; la specie che è soltanto specie si dice di tutti gli individui; l'individuo si dice di uno solo tra i particolari.

15. È chiamato "individuo" Socrate e questo bianco qui, e questo figlio di Sofronisco che si avvicina, a condizione che Sofronisco abbia soltanto Socrate come figlio. Sono dunque detti "individui" [cose] siffatte, giacché ciascuna è costituita da caratteri propri, la composizione dei quali non potrebbe mai prodursi identica in un altro. I caratteri propri di Socrate, infatti, non potrebbero mai prodursi identici in un altro particolare, mentre quelli dell'uomo (intendo dire:

⁸ «εἰδοποιῶν μὲν γὰρ διαφοραῖς οὐ διενήνοχεν Σωκράτης Πλάτωνος, ιδιότητι δὲ συνδρομῆς ποιότητων, καθ' ἣν εἰδοποιῶ διενήνοχεν Πλάτων Σωκράτους»: PORFIRIO, *In Aristotelis Categoriae*, in: A. BUSSE (cur.), *Porphyrii In Aristotelis Categoriae*, Berlin (Georg Reimer) 1887, p. 129, righe 9-10.

⁹ Cf. R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΟΝ stoico*, cit., pp. 329-330 ss.

¹⁰ Richard Sorabji ha sostenuto che, nonostante Proclo e Simplicio la abbiano sempre considerata di derivazione aristotelica, la teoria porfirina del fascio di qualità che costituisce un individuo potrebbe non provenire solo dalla filosofia della Stagirita, ma probabilmente avrebbe anche un'influenza platonica dal *Teeteto*. Cf. R. SORABJI, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca (Cornell University Press) 1988.

dell'uomo comune) potrebbero dirsi identici in più uomini, o, meglio, in tutti gli uomini particolari, in quanto sono uomini.¹¹

Si tratta di un passo molto noto dell'*Isagoge* di Porfirio, letto dagli interpreti in maniera diversa. Alcuni, come Jonathan Barnes¹², vi hanno letto una teoria sulla predicazione degli individuali, altri vi hanno invece letto una teoria ontologica dell'individuazione, come Alain de Libera¹³. Sulla scorta dell'osservazione di Lloyd secondo cui in questo brano dell'*Isagoge* non si riesce a distinguere il piano logico-predicativo da quello ontologico¹⁴, Chiaradonna ha invece indicato come questa indecidibilità non sia sorprendente, dal momento che in Porfirio logica e ontologia non sono mai rigidamente separate¹⁵. Da parte nostra, coscienti che questa non è la sede in cui pronunciarsi su tale dibattito, siamo d'accordo con Christophe Erismann¹⁶ nel considerare che per uno studio dell'influenza dell'*Isagoge* sul problema dell'individuazione nella patristica greca, risulta di maggior interesse considerare il discorso porfiriano in senso ontologico, anche sulla base dell'uso che dell'*Isagoge* hanno fatto i pensatori cristiani della tarda antichità e del medioevo. Ad ogni modo, dal brano dell'*Isagoge* possiamo vedere

¹¹ «14. [...] Λέγεται γὰρ τὸ μὲν γενικώτατον κατὰ πάντων τῶν ὑφέαυτὸ γενῶν τε καὶ εἰδῶν καὶ ἀτόμων, τὸ δὲ γένος τὸ πρὸ τοῦ εἰδικωτάτου κατὰ πάντων τῶν εἰδικωτάτων καὶ τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ μόνον εἶδος κατὰ πάντων τῶν ἀτόμων, τὸ δὲ ἄτομον ἐφένοσ μόνου τῶν κατὰ μέρος. 15. Ἄτομον δὲ λέγεται ὁ Σωκράτης καὶ τουτὶ τὸ λευκὸν καὶ οὐτοσὶ ὁ προσιῶν Σωφρονίσκου υἱός, εἰ μόνος αὐτῷ εἶη Σωκράτης υἱός. Ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὃν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ'ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ'ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιτο ἂν αἱ αὐταί, αἱ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ, ἰδιότητες γένοιτ'ἂν αἱ αὐταί ἐπὶ πλειόνων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὸ ἀνθρώπου»: PORFIRIO, *Isagoge* II. 14-15; per il testo greco abbiamo fatto riferimento all'edizione: A. DE LIBERA – A. PH. SEGONDS (cur.), *Porphyre. Isagoge*, Paris (Vrin) 1998, pag. 9. La traduzione italiana è di Riccardo Chiaradonna, in: R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico*, cit., p. 308.

¹² J. BARNES (cur.), *Porphyry. Introduction*, Oxford (Oxford University Press) 2003.

¹³ Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age (Des travaux)*, cit., pp. 34-50.

¹⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, cit., p. 45.

¹⁵ R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico*, cit., pp. 308-309.

¹⁶ Cf. C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, cit., p. 53.

come Porfirio sostenga che l'individuo è costituito da un fascio di proprietà che lo caratterizzano in maniera peculiare, e la pluralità è indicata anche dal verbo che egli impiega: “συνίστημι” (“συνέστηκεν”). Christophe Erismann fa inoltre notare che nel suo commento alle *Categoriae* Porfirio introduce anche la comprensione del fascio di proprietà che costituiscono l'individuo come un concorso di qualità, e dunque il “fascio” individuale non è inteso solo come un insieme di caratteri propri¹⁷.

2.5b Il concetto di ipostasi nelle fonti patristiche

Il concetto di ipostasi che troviamo in Gregorio Palamas conosce la sua prima elaborazione nella teologia trinitaria, a partire dalla riflessione dei Padri cappadoci nel IV secolo, i quali introdussero la distinzione concettuale fra οὐσία e ὑπόστασις, vale a dire fra l'ambito dell'essenza e quello dell'ipostasi o persona, quindi fra i concetti di οὐσία ed ἐνέργεια, cioè fra il dominio dell'identità ontologica e quello dell'attività naturale dell'ipostasi, che la pone in relazione a un'alterità. Il concetto ha dunque un'origine eminentemente teologica e a partire dal dominio della triadologia è stato applicato, nella tradizione patristica e in quella bizantina, in altri campi della speculazione, *in primis* quello antropologico¹⁸. Non essendo questa la sede per uno studio approfondito sul corso del paradigma porfiriano dell'individuazione nella riflessione dei Padri greci, ci limiteremo soltanto a indicare alcuni luoghi patristici a cui Gregorio Palamas fa riferimento nella sua opera e che possono costituire esempi di come il modello dell'*Isagoge* sia passato nella speculazione bizantina attraverso i Padri della

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 54; PORFIRIO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, in: A. BUSSE (cur.), *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categoriae commentarium*, Berlin (Georg Reimer) 1887, p. 129, righe: 7-10.

¹⁸ Cf. I. ZIZIOULAS, *The Being of God and the Being of Man. An Essay in theological dialogue*, in: ID., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra (Sebastian Press) 2010, p. 17 ss.; I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 114 ss.; C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine “chrétienne” de Porphyre*, cit. Sulla triadologia di Gregorio Palamas, si veda: M. KNEŽEVIĆ, *The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in Apodictic Treatises of Gregory Palamas*, in: *Philotheos* 12 (2012), pp. 84-102; si veda anche: A. RADOVIĆ, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*, cit.

Chiesa¹⁹. In particolare, prenderemo in considerazione i Padri cappadoci, che costituiscono la fonte principale di Gregorio Palamas su questo tema, e Massimo il Confessore, che riteniamo come ulteriore fonte patristica decisiva per il modo di intendere l'individuazione da parte di Gregorio Palamas.

È dunque la triadologia, l'ambito prediletto per la riflessione dei Padri greci sul tema dell'individuazione; è infatti una caratteristica loro e dei teologi bizantini pensare la triadologia come una sorta di grande modello ontologico che viene riferito ad una creazione intesa come ad immagine del Creatore²⁰. Per questa ragione, nelle pagine che seguono la maggior parte dei riferimenti testuali alle opere di Gregorio Palamas e dei Padri della Chiesa che il teologo esicasta impiega come sue fonti verteranno su questioni ed esempi tratti dalla teologia trinitaria. L'interesse di questo studio è però oltre il merito delle questioni trinitarie, dal momento che il nostro scopo è quello di delineare i principi ontologici generali, così come si configurano nella riflessione del teologo esicasta.

Nei capitoli 16 e 17 della prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis*²¹, come del resto in molti altri luoghi della sua opera, Gregorio Palamas indica la via anagogica all'ontologia del creato: scrutando l'esistenza delle opere di Dio e portandone alla luce le strutture ontologiche, si può rimontare alla causa che le ha prodotte e che in esse ha dunque lasciato degli indizi strutturali di se stessa. È questa, secondo Gregorio Palamas, la sapienza divina disseminata nella creazione, che è anch'essa sapienza enipostatizzata nelle ipostasi create e ipostasi essa stessa in Gesù Cristo, seconda persona della Trinità, *Lógos* e sapienza del Padre, che ha presieduto alla creazione cosmica. Nei due capitoli summenzionati delle

¹⁹ Per un approfondimento sul corso del modello porfiriano nella riflessione bizantina sul tema dell'individuazione nell'ambito della trattatistica medica bizantina, si veda: C. ERISMANN, *Meletius Monachus on Individuality: a Ninth-Century Byzantine Medical Reading of Porphyry's Logic*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 110.1 (2017), pp. 37-60.

²⁰ Si potrebbero apportare numerosi esempi patristici. Basti citare l'*Ad Simplicium De fide* di Gregorio di Nissa, in cui il Padre cappadoce scrive che, così come c'è una sola umanità che accomuna Adamo e Abele, allo stesso modo c'è una sola divinità nel Padre e nel Figlio. In questo caso il problema è posto proprio in termini di comunione d'essenza e alterità ipostatica. Cf. F. MÜLLER (cur.), *Ad Simplicium De fide*, in: V. H. Drecoll – M. Berghaus (cur.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Leiden – Boston (Brill) 2011, p. 65, righe: 22-24.

²¹ GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 16-17, in: Perr. I, pp. 310, 312, 314.

Orationes pro hesychastis l'indagine delle leggi della creazione viene indicata come una vera e propria via iniziatica alla teologia, tanto che anche i filosofi pagani, scrive Palamas, giunsero ad avere una nozione di Dio solo cercando le ragioni (λόγοι) della creazione e venendo dunque in contatto con la sua sapienza. Non è però una via sufficiente all'esperienza e alla retta confessione di Dio, perché la legge naturale deve essere interpretata alla luce di quella spirituale e di quella rivelata nelle Scritture, come Palamas ribadisce nel paragrafo 48 della quarta *Oratio antirrhethica contra Acindynum*²². La fonte che il teologo esicasta indica per questa concezione è in primo luogo l'epistolario paolino, in cui l'Apostolo elaborò la concezione del creato che riflette come in uno specchio la gloria di Dio in 2 Cor 3:18. Gregorio Palamas non cita però questo passo della seconda epistola ai Corinzi, quanto piuttosto: 1 Cor 1: 21 e 30. In secondo luogo, egli cita come fonte anche lo Pseudo-Dionigi Areopagita, che nella settima epistola aveva scritto: «Bisognava infatti che i veri filosofi risalissero alla causa degli esseri mediante la conoscenza degli esseri»²³.

In Gregorio Palamas e nelle sue fonti patristiche l'ipostasi e la persona non si configurano in termini psicologici o di coscienza, come si è in genere abituati a pensarle nella filosofia moderna e contemporanea, ma in termini strettamente ontologici e l'unico attributo che viene loro riconosciuto è quello della volontà (θέλησις, γνώμη, βουλή...). Con questo non vogliamo certo negare l'impiego del concetto di coscienza (συνείδησις) in Gregorio Palamas, che troviamo soprattutto in ambito antropologico, ma pensiamo che esso non occupi un posto centrale nella sua concezione dell'ipostasi e della persona.

La riflessione dei Padri cappadoci costituisce una fonte primaria per la speculazione di Gregorio Palamas in merito al concetto di ipostasi. Christophe Erismann sostiene che il riferimento al modello porfiriano che abbiamo descritto è parte integrante della distinzione concettuale di οὐσία e ὑπόστασις nella teologia dei Padri cappadoci. Egli scrive infatti: «L'adoption du modèle porphyrien est la

²² GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 4, 18, 48, in: Perr. II, pp. 454, 456.

²³ La citazione di Gregorio Palamas riporta : «Ἐχρῆν γάρ διὰ τῆς γνώσεως τῶν ὄντων ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους». Per il testo del *Corpus Dionysiacum* si veda : PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Epistula VII*, 1080 B 16-17 in : *Corp. dion.* II, pp. 166-167.

contrepartie nécessaire et fondamentale de l'interprétation de l'*ousia* comme une entité commune. La fameuse distinction *ousia/hypostasis* requiert un élément exogène. Quand il s'agit d'expliquer l'individualité des hypostases, c'est Porphyre – non nominalmente, mais d'une façon clairement identifiable – qui est invoqué»²⁴. Erismann indica come luogo per misurare l'influenza di Porfirio sulla teologia dei Padri cappadoci la lettera 38 già attribuita a Basilio di Cesarea (in realtà Gregorio di Nissa²⁵) sulla distinzione fra essenza e ipostasi, in cui si definisce l'ipostasi come «il concorso delle proprietà del singolo»²⁶. In questa

²⁴ C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, cit., p. 57.

²⁵ Oggi la maggior parte degli studiosi considera l'attribuzione a Basilio di Cesarea una pseudo-epigrafe e pensa che questa lettera sia in realtà un testo teologico indirizzato da Gregorio di Nissa al fratello Pietro vescovo di Sebaste. L'attribuzione dell'epistola al Nisseno non è proprio una novità nel panorama storiografico, perché data agli anni Settanta del secolo scorso. Per una bibliografia sulla questione, si veda: R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern*, in: J. FONTAINE – C. KANNENGISSER (cur.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris (Beauchesne) 1972, pp. 463–490; P. FEDWICK, *Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978), pp. 31–51; G. MASPERO - M. DEGLI ESPOSITI - D. BENEDETTO, *Who Wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis*, in: J. LEEMANS - M. CASSIN (cur.), *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, Leiden–Boston (Brill) 2014, pp. 579–594.

²⁶ «[...] την συνδρομην τῶν περι ἕκαστον ἰδιωμάτων»: PSEUDO-BASILIO DI CESAREA, *Epistola 38*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Lettres*, vol. I, Paris (Belle Lettres) 1957, p. 89, righe: 4-6. Sull'influenza dell'*Isagoge* di Porfirio sui Padri cappadoci in merito al problema dell'individuazione si veda anche: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma (Istituto Patristico "Augustinianum") 1975, p. 513. Nella stessa direzione sembra andare l'interpretazione dell'epistola 38 dello Pseudo-Basilio di Cesarea, e di alcuni passi basiliani, data da Dmitry Biriukov, che sostiene la tesi circa un'influenza del pensiero stoico sui Padri cappadoci, oltre all'*Isagoge* e al commento alle *Categorie* di Porfirio. Secondo Biriukov, la stessa concezione dell'individuo come concorrenza (συνδρομή) di proprietà è infatti rintracciabile anche nello stoicismo: cf. D. BIRIUKOV, *The Principal of Individuation in Contra Eunomium 2,4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context*, in: *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* 12 (2016), pp. 215-243. Cf. anche: R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico*, cit. Per quanto concerne il nostro studio, non è questa la sede per discutere delle influenze filosofiche negli scritti dei Padri cappadoci; ci atteniamo ad ogni modo all'interpretazione data da Christophe Erismann, il quale sottolinea in

definizione possiamo osservare una notevole coincidenza con la definizione di individuo che abbiamo visto formulata nel commento alle *Categoriae* di Porfirio. La grande differenza terminologica che dobbiamo registrare è proprio l'introduzione del termine “ὑπόστασις”, che si sostituisce al termine “ἄτομος” che incontriamo in Porfirio. Pensiamo sia utile sottolineare ancora una volta il carattere generale della definizione data da Gregorio di Nissa in questo passo: sebbene ci troviamo in una discussione triadologica, secondo le necessità del dibattito teologico e filosofico dell'epoca, la definizione fornita dal Nisseno è di carattere così generale che può essere applicata tanto alle ipostasi trinitarie quanto a quelle che costituiscono il creato.

L'epistola 38 di Basilio di Cesarea viene citata a più riprese anche nelle opere di Gregorio Palamas, e possiamo inoltre rintracciare nel teologo esicasta argomentazioni e affermazioni che sembrano riecheggiare passi dell'opuscolo teologico del Nisseno lì dove non viene citato. Il testo ricorre in diversi punti delle *Orationes apodicticae*, come ad esempio al capitolo 31 della prima *Oratio* e al capitolo 45 del secondo, mediante un'ampia citazione in cui ricorre sia il termine che indica la proprietà ipostatica (“ιδίωμα”), sia un termine centrale della speculazione patristica e bizantina sul tema dell'ipostaticità come “γνώρισμα”, indicante il segno di riconoscimento della singola ipostasi. Si tratta di due termini fondamentali della patristica greca e della teologia bizantina che furono introdotti proprio da Gregorio di Nissa, e che nell'epistola 38 di Basilio di Cesarea ricorrono anche congiunti in espressioni come: “αἱ γνωριστικαὶ ιδιότητες”. Negli scritti di Gregorio Palamas il termine “γνώρισμα” ricorre soprattutto in opere riguardanti *strictu sensu* le questioni di materia triadologica, come le *Orationes apodicticae*

maniera particolare l'apporto porfiriano nella riflessione cappadoce sul tema dell'individuazione, anche perché la terminologia impiegata dai Padri cappadoci è prossima a quella di Porfirio. Per indicare le proprietà ipostatiche, in Basilio di Cesarea e negli altri Padri cappadoci troviamo infatti i termini “ιδιώματα” e “ιδιότητες”. Questa vicinanza terminologica dei Cappadoci a Porfirio viene notata anche da Biriukov, che utilizza questa osservazione per sottolineare il carattere filosoficamente sincretistico di Basilio di Cesarea, fra stoicismo e neoplatonismo porfiriano: cf. D. BIRIUKOV, *The Principal of Individuation in Contra Eunomium 2,4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context*, cit., p. 230.

de processione Spiritus sancti, reiterando in questo modo l'uso patristico di questo termine nel contesto delle dispute sulla Trinità²⁷.

In alcuni trattati dogmatici, Gregorio di Nissa si appropria in maniera ancora più profonda del modello porfiriano, e ne presenta una riformulazione che riguarda tanto la Trinità quanto gli esseri creati. È soprattutto il caso dell'*Ad Graecos*, che viene citato come fonte anche dallo stesso Gregorio Palamas. Si può dire che in questo trattato Gregorio di Nissa sviluppa una riflessione decisiva sulla questione dell'identità dell'ipostasi e l'individuazione. La questione viene posta all'interno del problema della differenza, che costituisce uno dei capisaldi teoretici della riflessione di Gregorio di Nissa. La differenza si dà dunque secondo l'essenza (differenza specifica), secondo l'ipostasi (differenza individuale), oppure secondo l'essenza e l'ipostasi allo stesso tempo (fra due individui di due specie diverse). In primo luogo, secondo una tendenza che è comune a tutti e tre i Padri cappadoci e che caratterizza in maniera peculiare la loro distinzione fra οὐσία e ὑπόστασις, Gregorio di Nissa esclude che l'individuazione dell'ipostasi, vale a dire la differenza individuale, si possa definire sulla base dell'essenza (οὐσία). Quest'ultima è infatti sempre intesa dai Padri cappadoci come essenza seconda, in termini aristotelici, e dunque come indicante l'ambito della comunione naturale piuttosto che dell'individuazione. La differenza secondo l'ipostasi è dunque dovuta alle proprietà individuali, proprio secondo il modello porfiriano del fascio di proprietà come matrice dell'individuazione. Come ha notato Christophe Erismann²⁸, Gregorio di Nissa compie un passo ulteriore rispetto al modello fornito dall'Isagoge porfirina: egli afferma che le proprietà che costituiscono il fascio sono accidenti (συμβεβηκότα)²⁹.

Gregorio Palamas cita l'*Ad Graecos* in diverse sue opere, come, ad esempio, al capitolo 7 della prima *Oratio apodictica*. Dell'opera del Nisseno ricorre una citazione che vale la pena riprendere; così scrive il Padre cappadoce:

²⁷ Per citare solo alcuni luoghi di riferimento delle *Orationes apodicticae*, indichiamo: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 20, 22, 31 e 2, 45, in: Perr. I, pp. 58, 62, 80, 198 e 200.

²⁸ C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, cit., p. 61.

²⁹ Nel testo di Gregorio di Nissa leggiamo: «[...] διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τοῖς οὐσίαν χαρακτηρίζουσιν, ἀλλὰ τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν»: GREGORIO DI NISSA, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, in: GNO III/1, p. 31, righe: 18-20.

Tutte le persone dell'uomo non hanno l'essere dalla stessa persona secondo la contiguità, in quanto sono tante e diverse in relazione ai causati e alle cause. Della santa Trinità non ne va invece in questo modo: infatti è una e medesima la persona del Padre, dalla quale è generato il Figlio e procede lo Spirito santo. Per questo non temiamo di dire che principalmente l'uno che è causa è un Dio con i suoi causati.³⁰

Gregorio di Nissa mette a fuoco una delle differenze tra l'ipostaticità creata e quella increata, sulla base della concezione del Padre come fonte e causa unica della Trinità, che abbiamo avuto modo di affrontare nelle pagine precedenti. Gregorio Palamas impiega questo passo del Nisseno per ribadire l'importanza della distinzione ipostatica fra le tre persone della Trinità, quindi sottolinea l'importanza di affermare la processione dello Spirito santo solo dall'ipostasi del Padre, al fine di non confondere le diverse proprietà ipostatiche. Così scrive il teologo esicasta nelle righe che introducono la citazione del Nisseno:

Il Figlio non ha infatti alcunché di ciò che appartiene all'ipostasi paterna; se l'avesse, o sarebbero due le cause, come se il far procedere fosse in due ipostasi, così infatti anche i causati sarebbero due, in quanto il causato sarebbe contemplato in due ipostasi, oppure il Padre e il Figlio confluirebbero in un'unica ipostasi. Lo Spirito santo procede quindi solo dal Padre, e in maniera contigua e immediata dal Padre, così come anche il Figlio è generato dal Padre.³¹

Come possiamo vedere, al di là del fatto che Palamas ne fosse cosciente o meno, il discorso sulle ipostasi trinitarie che egli costruisce sulla base dei Padri greci si regge su una struttura di pensiero porfiriana: è un fascio idiomatologico di proprietà, definito nella relazioni intratrinitarie, che determina l'individuazione ipostatica.

³⁰ «[...] τὰ τοῦ ἀνθρώπου, φησί, πρόσωπα πάντα, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ προσώπου κατὰ τὸ προσεχὲς ἔχει τὸ εἶναι, ὡς πολλὰ καὶ διάφορα εἶναι πρὸς τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τὰ αἴτια. Ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος οὐχ οὕτως· ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτὸ τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗπερ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. Διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν τεθαρρηκότως»: GREGORIO DI NISSA, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, citato in: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 7, in: Perr. I, p. 28.

³¹ «Οὐκ οὖν ἐνὶ τι τῶν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἔχειν τὸν υἱόν· εἰ δ' ἔχει, ἡ δύο ἔσονται τὰ αἴτια, ὡς ἐν δυσὶν ὑποστάσεσι τοῦ ἐκπορεύειν ὄντος, οὕτω γὰρ δύο καὶ τὰ αἰτιατά, ὡς τοῦ αἰτιατοῦ ἐν δυσὶν ὑποστάσεσι θεωρουμένου, ἢ συνδραμοῦνται εἰς μίαν τὴν ὑπόστασιν ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός. Ἐκ μόνου ἄρα τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ προσεχῶς καὶ ἀμέσως ἐκ πατρὸς, ὡς καὶ ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννᾶται»: *Ibidem*.

Possiamo dunque notare come le stesse confutazioni del *Filioque* da parte di Gregorio Palamas e le sue dimostrazioni che lo Spirito santo procede solo dal Padre riposano sulla medesima struttura porfiriana, che, attraverso i Padri greci, vive una *translatio* nella trattatistica teologica bizantina anche su temi che non erano appartenuti all'età patristica, come il *Filioque*. La stessa citazione dall'*Ad Graecos* di Gregorio di Nissa ricorre anche al capitolo 50 della seconda *Oratio apodictica de processione Spiritus sancti*, in cui Gregorio Palamas enfatizza la questione dell'ipostasi e come il far procedere è una delle proprietà che individuano l'ipostasi del Padre, inserendo anche una citazione del *De cognitione Dei* dello Pseudo-Gregorio di Nissa.

Per quanto concerne la teologia cappadoce, possiamo prendere in considerazione anche le citazioni che troviamo in Gregorio Palamas dal *Contra Eunomium* di Basilio di Cesarea³². In quest'opera infatti troviamo affermazioni come: «Quando sentiamo “Paolo”, intendiamo un concorso di altre proprietà: l'uomo di Tarso, l'ebreo, il fariseo secondo la Legge, il discepolo di Gamaliele, lo zelante persecutore della Chiesa di Dio, colui che ha fatto pervenire alla conoscenza una visione terrificante, l'apostolo delle genti. Tutte queste cose sono infatti circoscritte nel termine di “Paolo”»³³. L'esempio del nome “Paolo”, che segue nel testo basiliano quello di “Pietro”, è preceduto da una premessa in cui leggiamo: «Le denominazioni di Pietro e di Paolo e, in generale, di tutti gli uomini, sono differenti, ma l'essenza di tutti è una. Per questa ragione nella maggior parte dei casi siamo gli stessi gli uni gli altri; è solo secondo le proprietà particolari che differiamo l'uno dall'altro. Per questo le denominazioni non significano le essenze, ma le proprietà particolari che caratterizzano ciascuno»³⁴. Anche in

³² L'attribuzione dell'*Adversus Eunomium* a Basilio di Cesarea è una questione dibattuta da lungo tempo. Cf. B. Sesboüé, *Introduction*, in: BASILIO DI CESAREA, *Contre Eunome I*, Paris (Cerf) 1982, p. 59 ss.

³³ «Πάλιν ἀκούσαντες Παῦλον, ἐτέρων ἰδιωμάτων συνδρομὴν ἐνοήσαμεν· τὸν Ταρσέα, τὸν Ἑβραῖον, τὸν κατὰ νόμον Φαρισαῖον, τὸν μαθητὴν Γαμαλιήλ, τὸν κατὰ ζῆλον διώκτην τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐκ τῆς φοβερᾶς ὄπτασίας εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ἐναχθέντα, τὸν ἀπόστολον τῶν ἐθνῶν. Ταῦτα γὰρ πάντα ἐκ μιᾶς φωνῆς τῆς 'Παῦλος' περιορίζεται»: BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium II*, in: B. SESBOÛÉ (cur.), *Basile de Césarée. Contre Eunome*, Paris (Cerf, SC) 1983, p. 20.

³⁴ «Πέτρου γὰρ καὶ Παύλου καὶ ἀπαξᾶπλῶς ἀνθρώπων πάντων προσηγορίαι μὲν διάφοροι, οὐσία δὲ πάντων μία. Διόπερ ἐν τοῖς πλείστοις οἱ αὐτοὶ ἀλλήλοις ἐσμέν· τοῖς δὲ ἰδιώμασι μόνοις τοῖς

questo caso troviamo dunque il modello del fascio di proprietà alla base della teoria dell'individuazione, e negli stessi termini che ricorrono anche in Gregorio di Nissa, troviamo infatti “συνδρομή” per indicare il concorso delle proprietà alla formazione dell'individuo. Il termine “συνδρομή”, indicante una sintesi in un'unità, è impiegato nei testi dei Padri cappadoci al posto del termine “ἄθροισμα”, corrispondente in maniera generale a una raccolta o una composizione senza l'idea di di un'unità stabile, che caratterizza la letteratura neoplatonica: è infatti presente tanto nell'*Isagoge* di Porfirio, quanto in altri testi, come, per citare solo un esempio, nel commento all'*Isagoge* di Ammonio di Ermia³⁵. La scelta patristica di impiegare il termine “συνδρομή” piuttosto che “ἄθροισμα” testimonia probabilmente l'intenzione di ragionare in termini di personeità mediante il concetto di una composizione stabile e unitaria delle proprietà idiomatiche. Nello stesso trattato antieunomiano di Basilio di Cesarea leggiamo inoltre:

Le proprietà, tanto quelle caratteristiche quanto le forme contemplate nell'essenza, introducono la differenza nel comune per mezzo delle caratteristiche che le rendono particolari, ma non impediscono la connaturalità dell'essenza. La divinità, per esempio, è comune, mentre la paternità e la filiazione sono proprietà particolari, e dalla combinazione di entrambi, il comune e il particolare, avviene in noi la comprensione della verità. [...]

Questa è infatti la natura delle proprietà particolari: mostrare l'alterità nell'identità di essenza.³⁶

Pensiamo che in questo brano sia ben indicata la via della teologia cappadoce di impiego del modello porfiriano dell'individuazione all'interno della filosofia cristiana e allo stesso tempo come questo modello serva a conservare la comunione di essenza a fronte della diversità ipostatica.

περὶ ἕκαστον θεωρούμενοις ἕτερος ἑτέρου διενηνόχαμεν. Ὅθεν καὶ αἱ προσηγοῖαι οὐχὶ τῶν οὐσιῶν εἰσι σημαντικά, ἀλλὰ τῶν ιδιοτήτων αἱ τὸν καθ' ἓνα χαρακτηρίζουσιν»: *Ibidem*, pp. 18 e 20.

³⁵ Cf. AMMONIO DI ERMIA, *In Porphyrii Isagogen*, in: A. BUSSE (cur.), *Ammonii In Porphyrii Isagogen sive V Voces*, Berlin (G. Reimer) 1891, p. 90.

³⁶ «Αἱ γάρ τοι ιδιότητες, οἶνεὶ χαρακτηρῆς τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ, διαιροῦσι μὲν τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτηρῶσι· τὸ δὲ ὁμοφυῆς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν. Οἶον, κοινὸν μὲν ἢ θεότης· ιδιώματα δὲ πατρότης καὶ υἰότης· ἐκ δὲ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καὶ ἰδίου, ἢ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται [...] Αὕτη γὰρ τῶν ιδιωμάτων ἢ φύσις, ἐν τῇ τῆς

Se volgiamo lo sguardo a Gregorio Palamas, egli riprende nelle sue opere, anche mediante ampie citazioni, i tre libri autenticamente basiliani del *Contra Eunomium*. Possiamo così vedere che il teologo esicata fa un ampio uso del testo di Basilio di Cesarea per quanto concerne la sua dottrina dell'ipostasi. Al capitolo 40 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*³⁷ ricorre una citazione dal *Contra Eunomium* 1, 6-7, in cui Basilio mette a fuoco il problema dell'unità d'essenza a fronte dell'alterità ipostatica dovuta alle proprietà particolari che caratterizzano ciascuna ipostasi, nonché la questione della dipendenza dei nomi divini dalle diverse operazioni. In questo capitolo, il riferimento al *Contra Eunomium* di Basilio di Cesarea è accompagnato da una citazione dal *Contra Eunomium* 2, 353 di Gregorio di Nissa sugli stessi argomenti.

Gli scritti di Massimo il Confessore costituiscono un'altra delle principali fonti di Gregorio Palamas sul concetto di ipostasi. A proposito del destino del modello Porfiriano nei Padri greci, è interessante considerare il passo seguente dall'*Opusculum* 26:

Un individuo è, secondo i filosofi, una collezione di proprietà la cui composizione non può essere osservata in nessun altro; invece secondo i Padri, per esempio Pietro o Paolo, o qualcun altro di distinto dagli altri uomini secondo le sue proprietà personali. L'ipostasi è, secondo i filosofi, un'essenza in proprietà particolari; mentre secondo i Padri, ciascun uomo, distinto in maniera personale dagli altri uomini.³⁸

Questo passo di Massimo il Confessore testimonia in primo luogo quella che potremmo definire la corrispondenza teoretica tra il piano filosofico e il piano teologico nella riflessione patristica. La corrispondenza è testimoniata dalla stessa struttura argomentativa messa in campo da Massimo il Confessore, per cui i

ουσίας ταυτότητι δεικνύναι την ἑτερότητα»: BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium* II, in: B. SESBOÛÉ (cur.), *Basile de Césarée. Contre Eunome*, p. 120.

³⁷ GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 40, in: Perr. I, pp. 1198-1202.

³⁸ «Ἄτομόν ἐστιν, κατὰ μὲν φιλοσόφους ιδιωμάτων συναγωγή, ὧν τὸ ἄθροισμα ἐπ' ἄλλου θεωρεῖσθαι οὐ δύναται· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, οἷον Πέτρος ἢ Παῦλος, ἢ τις ἕτερος τῶν καθ' αὐτὰ ἰδίους προσωπικοῖς ιδιώμασι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος. Ὑπόστασις δὲ ἐστίν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ιδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula* 26, in: PG 91, 276 A-B.

concetti vengono definiti prima secondo la tradizione filosofica e poi secondo la tradizione teologica dei Padri della Chiesa. Così Massimo ci indica in maniera chiara la *translatio* della tradizione filosofica nella speculazione dei Padri della Chiesa, mostrandoci come vi sia una trasmissione degli stessi problemi teoretici da una tradizione all'altra e come questi stessi problemi vengono risolti. L'operazione che Massimo il Confessore compie nel distinguere la tradizione filosofica da quella patristica, mostra che la *translatio* implica delle differenze o, se si vuole, una ricezione differita del modello filosofico. Si può dire che in questo passo egli contrappone il modello porfiriano a quello patristico nella misura in cui il primo delinea in maniera generica l'individuo come una collezione di proprietà particolari, mentre il secondo descrive la persona come unità stabile e distinta in maniera idiomática dagli altri. Questa distinzione introdotta da Massimo il Confessore si pone dunque sulla stessa lunghezza d'onda della differenza concettuale, che ho già indicato, fra “συνδρομήν” e “ἄθροισμα” per cui i Padri cappadoci sostituivano il secondo termini con il primo.

Inoltre, nel passo massimiano troviamo la definizione di individuo (ἄτομον) e ipostasi (ὑπόστασις) come due concetti distinti, com'è tipico dei Padri greci e soprattutto di Massimo il Confessore³⁹. Nel brano i due concetti di individuo e ipostasi sembrano riferirsi alla medesima realtà, ma il loro significato cambia nella misura in cui il termine “ἄτομον” considera la singolarità in termini logici, mentre quello di ὑπόστασις lo pone nel contesto ontologico. Quella che intercorre fra i concetti di individuo e ipostasi è una distinzione di importanza primaria nel pensiero di Massimo il Confessore, come ha indicato Dionysios Skliris⁴⁰. La differenza consiste proprio nel fatto che il concetto di individuo (ἄτομον) si riferisce a una singolarità considerata dal punto di vista logico nella gerarchia classica fatta di generi, speci e individui, e si applica solo agli esseri creati. Il concetto di ipostasi (ὑπόστασις), insieme a quello di persona (πρόσωπον), si

³⁹ Sull'uso dei termini in Massimo il Confessore si veda: DIONYSIOS SKLIRIS, *Πρόσωπο, Άτομο και Γνώμη στη σκέψη τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, in: *Θεολογία* 84.3 (2013), pp. 65-110; IDEM, “Hypostasis”, “Person”, “Individual”, “Mode”: *A Comparison between the Terms that Denote Concrete Being in St Maximus' Theology*, in: M. Vasiljević (cur.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Alhambra (Sebastian Press) 2013, pp. 437-450.

⁴⁰ D. SKLIRIS, “Hypostasis”, “Person”, “Individual”, “Mode”: *A Comparison between the Terms that Denote Concrete Being in St Maximus' Theology*, cit., p. 443.

applica invece anche alla Trinità, e designa un essere singolare dal punto di vista ontologico, vale a dire nella sua realtà esistenziale e nei suoi modi di essere.

La prima definizione di individuo che possiamo ravvisare nel passo citato («una collezione di proprietà la cui composizione non può essere osservata in nessun altro») è evidentemente una ripresa modificata della definizione presente nell'*Isagoge* di Porfirio che abbiamo citato nelle pagine precedenti, come ha notato Christophe Erismann⁴¹. Notiamo inoltre che in questo brano di Massimo ricorre in maniera esatta il termine “ἄθροισμα”, che abbiamo visto essere tipico non solo di Porfirio, ma, in generale, della letteratura neoplatonica sul tema dell'individuazione.

Sebbene questo brano di Massimo il Confessore non sembra ricorrere nelle opere di Gregorio Palamas, esso è emblematico del pensiero massimiano e nel nostro studio può servire da punto di riferimento paradigmatico. Per fare un esempio della presenza di Massimo il Confessore sul tema dell'individuazione nell'opera di Gregorio Palamas, possiamo citare il capitolo 109 della quinta *Oratio antirrhetica contra Acindynum*⁴², in cui incontriamo una citazione dagli *Scholia in librum De Divinis nominibus 2, 1* di Massimo il Confessore, in cui a proposito delle ipostasi trinitarie si pone la distinzione, già indicata dai Cappadoci e dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, fra l'identità comune di essenza e la peculiarità ipostatica determinata dalle proprietà particolari. L'impiego della citazione massimiana da parte di Gregorio Palamas avviene dunque nella trattazione del problema dell'unità divina nell'essenza e delle distinzioni che è lecito introdurre nella Trinità. Per indicare il *consensum Patrum* sulla questione dell'indivisibilità della Triade divina, nel capitolo 109 Gregorio Palamas riprende la citazione pseudo-dionisiana da *De divinis nominibus 2, 1* presente al capitolo 102 della medesima *Oratio antirrhetica*, che sostiene, secondo l'interpretazione di Palamas, che i nomi di Dio sono da riferire alla Trinità nella sua interezza nella misura in cui sono nominazioni delle operazioni divine ovvero di attuazioni delle potenze dell'unica essenza divina. Proprio per sostenere questa interpretazione di *De divinis nominibus 2, 1*, il teologo esicasta porta altre due citazioni patristiche che, secondo la sua interpretazione, sostengono la medesima tesi. Si tratta del già

⁴¹ C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destinée « chrétienne » de Porphyre*, cit., p. 9.

⁴² GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Orationes 5, 109*, in: Perr. II, p. 630.

menzionato passo di Massimo il Confessore in *Scholia in librum De Divinis nominibus* 2, 1 e di *Contra Eunomium* 1, 46 di Gregorio di Nissa. È proprio il testo massimiano, più ancora di quello del Nisseno, che introduce però il tema della individuazione ipostatica all'interno della cornice di discussione sull'unità divina. A margine dell'affermazione pseudo-dionisiana secondo cui i nomi divini sono da attribuire alla divinità «senza divisione in parti» («οὐ μερικῶς»), Massimo il Confessore aggiunge infatti «tranne le proprietà ipostatiche» («χωρὶς τῶν ὑποστατικῶν ιδιοτήτων»), introducendo così il tema dell'individuazione a cui, nel brano in causa, non faceva riferimento lo Pseudo-Dionigi Areopagita.

2.5c Il concetto di ipostasi in Gregorio Palamas

Per comprendere il concetto di ipostasi nella dottrina di Gregorio Palamas, consideriamo il capitolo 22 della prima sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, sul quale torneremo nel capitolo dedicato alle questioni sofologiche. Si tratta di un brano che testimonia la posizione del teologo esicasta nel dibattito filosofico del suo tempo, nella misura in cui egli vi si pronuncia contro il ritorno del platonismo e delle prospettive proprie a modelli eidetici platonizzanti, alla quale contrappone un concetto di σοφία enipostatizzata. Sebbene nel passo summenzionato il concetto di ὑπόστασις non compaia testualmente, possiamo considerare che esso costituisca, oltre le righe, l'orizzonte del discorso di Gregorio Palamas e della critica che egli muove al concetto di “αὐτοσοφία”, impiegato da Barlaam di Seminara. Palamas scrive:

Se dunque nessuna di quelle [dottrine filosofiche, *N.d.T.*] è filosofia, quella che tu dici sapienza in sé non ha l'essere nemmeno in quelli [i filosofi, *N.d.T.*]. In loro infatti ha l'essere, quelle cose possono essere chiamate a partire da essa, come anche tutti noi sentiamo [chiamarci, *N.d.t.*] uomini dalla specie universale che ha l'essere in noi. Se dunque la sapienza in sé non è in quelli secondo te, dove avrà l'essere? ⁴³

⁴³ «Οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἐκείνων φιλοσοφία ἐστίν, οὐδ' ἐν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι κατὰ σέ, ἦν λέγεις αὐτοσοφίαν. Ἐν οἷς γὰρ ἔχει τὸ εἶναι, ἀπ' αὐτῆς ἂν ἐκεῖνα κληθεῖεν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωποι πάντες ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ καθόλου εἶδους ἀκούομεν ἐν ἡμῖν ἔχοντος τὸ εἶναι. Εἰ τοίνυν μὴ ἐν ἐκείνοις ἡ αὐτοσοφία σοὶ αὕτη, ποῦ σχήσει τὸ εἶναι;» : GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 22, in : PERR. I, p. 512.

Se tralasciamo il merito della questione e volgiamo l'attenzione solo alle strutture teoretiche che il passo citato mette in questione, vediamo che il discorso si pone su una linea di realismo dell'immanenza per cui gli universali si danno sempre nella realtà ipostatica. L'espressione centrale «ἐν ἡμῶν ἔχοντος τὸ εἶναι» significa propriamente che l'universale εἶναι non deve essere inteso in senso eidetico e impersonale, né che ci sia una produzione del particolare dall'universale, ma piuttosto che quest'ultimo si dà unicamente nelle sue ipostasi particolari. Pensiamo che si tratta di un punto centrale per comprendere il pensiero di Gregorio Palamas sull'individuazione, perché è in questo orizzonte di realismo ontologico dell'immanenza e dunque di posizione sul tema degli universali che si colloca il concetto di ipostasi di Gregorio Palamas e dunque la sua riflessione sul tema dell'individuazione.

All'interno di questo paradigma realista, la posizione di Gregorio Palamas si basa su una ripresa puntuale del modello profiriano nella versione cristiana che di esso ci è restituita dalla patristica greca, e in particolare dai Padri cappadoci. A tal proposito possiamo considerare il capitolo 45 della seconda *Oratio apodictica de processione Spiritus sancti*, la cui conclusione recita:

Il Signore stesso nei Vangeli dice: «quando verrà il Paraclito che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità, che procede dal Padre»⁴⁴, non indicò che il segno di riconoscimento che costituisce la proprietà dello Spirito è il procedere, piuttosto che è il procedere dal Padre, in quanto ciascuno di questi è ipostatico, mentre ciò che è proprietà caratteristica è un segno di riconoscimento ipostatico. Secondo il grande Basilio non avendo dunque il Figlio alcuna comunione in rapporto alle proprietà dei segni di riconoscimento del Padre, non avrà nemmeno il far procedere.⁴⁵

Possiamo vedere come nelle posizioni di Gregorio Palamas nella controversia sul *Filioque*, testimoniata tra l'altro dalle due *Orationes apodicticae de processione*

⁴⁴ Gv 15, 26.

⁴⁵ «Λέγων δὲ καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἐν τοῖς εὐαγγελίοις, "ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται", οὐχὶ τοῦ πνεύματος μὲν ἔδειξεν ἰδιάζον ὑπάρχον γνώρισμα τὸ ἐκπορεύεσθαι, τὸ δὲ ἐκπορεύειν τοῦ πατρὸς, ἐπεὶ καὶ ὑποστατικὸν τούτων ἐκάτερόν ἐστιν, ἰδιάζοντα δὲ ἐστὶ τὰ ὑποστατικά; Μηδεμίαν οὖν κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον πρὸς τὰ ἰδιάζοντα τῶν γνωρισμάτων τοῦ πατρὸς τὴν κοινωνίαν ἔχων ὁ

Spiritus sancti, come in tutte le sue posizioni, il modello porfiriano mediato dalla teologia cappadoce sia centrale e informi la concezione palamita dell'ipostaticità, sia divina che creata. Come nella teologia cappadoce, anche in Gregorio Palamas vediamo infatti che un'ipostasi è determinata dalle proprietà ipostatiche che costituiscono il suo *proprium* caratteristico e che non si ritrovano in altre ipostasi. In altri termini, possiamo vedere che è la stessa la base su cui si afferma l'unicità di ciascuna singola ipostasi, divina quanto creata. Il concetto di proprietà in Gregorio Palamas indica una specificità caratteristica e può applicarsi tanto all'ambito della comunione di essenza e natura, quanto a quello dell'ipostasi; nel primo caso egli parla di proprietà essenziali o naturali, nel secondo caso di proprietà ipostatiche. Queste ultime sono sempre definite da Gregorio Palamas distinguendole dalle proprietà essenziali, che indicano le specificità proprie di un universale, ovvero dell'essenza o natura, ovvero del genere e delle specie, a fronte dell'ambito dell'individuo a cui afferiscono le proprietà ipostatiche. Questa distinzione fra i due tipi di proprietà ha un ruolo centrale nel pensiero di Gregorio Palamas soprattutto nell'ambito della sua difesa di una posizione anti-latina nella controversia sul *Filioque*. Possiamo anzi dire che la distinzione fra proprietà ipostatiche e proprietà essenziali o naturali è la pietra angolare su cui sono costruite le argomentazioni di Gregorio Palamas per confutare la doppia processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Secondo il teologo esicasta, infatti, posto che le proprietà ipostatiche sono proprie a una sola ipostasi, mentre le proprietà essenziali sono proprie a un'essenza o natura, e che l'ambito dell'ipostatico e del comune è definito in base a questa distinzione di base, l'attribuzione della proprietà di far procedere lo Spirito santo anche al Figlio pone non pochi problemi. Se infatti si considera il far procedere come una proprietà ipostatica del Figlio, allora non potrebbe appartenere all'ipostasi del Padre; se invece la si considera come una proprietà del Padre e del Figlio, allora, in quanto comune, sarebbe da considerare come una proprietà essenziale. Ma se il far procedere è una proprietà essenziale, allora significa che, in quanto tale, deve essere riconosciuta a tutte le ipostasi della medesima natura, compresa l'ipostasi dello Spirito, che a sua volta avrebbe allora la proprietà naturale di far procedere una quarta ipostasi e così via. Come si può vedere, anche in questo caso Gregorio

υἱός, οὐδὲ τὸ ἐκπορεύειν ἕξει» : GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 45, in: Perr. I, p. 200.

Palamas mostra di seguire una paradigma logico e ontologico molto preciso che non ammette eccezioni ai suoi fondamenti di base. Possiamo trovare esempi di questo ragionamento in vari luoghi dell'opera di Gregorio Palamas; per fare solo alcuni esempi, pensiamo al capitolo 7 della prima lettera ad Acindino⁴⁶, ai capitoli 8, 14 e 15 della prima *Oratio apodictica de processione Spiritus sancti*⁴⁷ e al capitolo 39 della seconda *Oratio*⁴⁸.

Un ulteriore, importante aspetto della riflessione di Gregorio Palamas sull'ipostaticità in rapporto al creato è quello che potremmo definire un carattere cristocentrico, intendendo con questo la posizione centrale occupata dall'ipostasi del Figlio e dalla sua incarnazione.

Nelle pagine precedenti abbiamo infatti mostrato che Gregorio Palamas intende l'attività (ἐνέργεια) come una relazione (πρός τι) e che nella sua riflessione l'ipostasi (ὑπόστασις) si configura come il luogo ontologico privilegiato della relazione. Da un punto di vista ontologico, l'ipostasi è infatti un Giano bifronte: se da un lato è centro di identità, essenziale e individuale, essa è *ipso facto* anche il centro stesso dell'alterità nella misura in cui costituisce un caso particolare della natura comune. La relazione risulta quindi essere, sul piano ontologico, la determinazione fondamentale dell'ipostasi: dal momento che è luogo privilegiato dell'alterità, essa è il luogo privilegiato della relazione.

Sulla base di questa concezione relazionale dell'ipostasi e dal punto di vista della relazione di Dio con il cosmo creato, le operazioni divine, in quanto agite in maniera sinergica e unitaria dalle tre ipostasi divine e esperite da una ipostasi creata, costituiscono solo una parte delle relazioni fra Dio e il cosmo. Il livello più alto di relazionalità fra Dio e la creazione è infatti, secondo Gregorio Palamas, l'incarnazione dell'ipostasi del Figlio, anch'essa compresa come un'operazione (ἐνέργεια) di Dio. Incontriamo un'argomentazione a sostegno del carattere centrale dell'incarnazione del Verbo nei rapporti fra Dio e il creato al capitolo 19 dell'omelia XVI. Leggiamo infatti:

⁴⁶ GREGORIO PALAMAS, *A' πρὸς Ἀκίνδυνον* 7, in : Perr. III, pp. 398, 400 e 402.

⁴⁷ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 1, 8, 14 e 15, in: Perr. I, pp. 32, 40, 42, 44, 46, 48.

⁴⁸ GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 39, in: Perr. I, pp. 188 e 190.

Cos'altro dire? Se non si fosse incarnato il Verbo di Dio, il Padre non sarebbe stato mostrato veramente Padre, il Figlio veramente Figlio, e nemmeno lo Spirito santo, che procede anch'esso dal Padre; né Dio in essenza e ipostasi, ma solo come attività contemplata nelle creature, come dissero gli antichi sapienti folleggianti, e ora quanti pensano secondo Barlaam e Acindino.⁴⁹

Vediamo da questo passo come l'iperontologia trinitaria basata sulla distinzione fra essenza e ipostasi sia considerata come dato dottrinale in senso stretto, vale a dire come oggetto della rivelazione divina. Una rivelazione che non sarebbe stata possibile senza l'incarnazione, evento in cui Dio ha mostrato apertamente la sua sussistenza ipostatica nella persona del Figlio e nelle distinzioni che questi ha posto fra la sua persona, quella del Padre e quella dello Spirito nella sua attività terrena. A meno di non considerare questo passo di Gregorio Palamas solo in termini catechetici, siamo portati a interrogarci sul suo valore teoretico: cosa significa in termini filosofici e teologici che è l'incarnazione della seconda ipostasi trinitaria ad aver rivelato l'iperontologia divina? La questione non è di poco conto, se consideriamo che la distinzione fra essenza e ipostasi come fondamento dell'iperontologia trinitaria fissato dai Padri cappadoci, costituisce in realtà il paradigma dell'intera ontologia del cristianesimo greco. In altri termini, tenuto conto che l'iperontologia trinitaria è il modello mediante il quale i Padri greci e i teologi bizantini pensano anche tutto l'essere creato, in questo passo Gregorio Palamas sostiene che l'incarnazione dell'ipostasi del Figlio è l'evento che fonda *ipso facto* la concezione cristiana dell'essere.

Pensiamo che la risposta sul valore teoretico di questo passo risieda nel fatto che esso costituisce un richiamo al dogma calcedonense e alla sua profonda influenza sulla concezione ontologica della patristica greca e dei bizantini. Secondo la ricognizione che Grillmeier⁵⁰ e Erismann⁵¹ hanno fatto della controversia

⁴⁹ «Καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν, εἰ μὴ ἐσαρκώθη ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἂν ἐδείκνυτο Πατήρ ἀληθῶς ὁ Πατήρ· οὐκ ἂν ἀληθῶς Υἱὸς ὁ Υἱός· οὐκ ἂν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, προϊὼν καὶ αὐτὸ ἐκ τοῦ Πατρός· οὐκ ἂν ὁ θεὸς ἐν οὐσία καὶ ὑποστάσει, ἀλλ' ἐνέργειά τις μόνον ἐνθεωρουμένη τοῖς κτίσμασι, καθάπερ οἱ τε μωρανθέντες ἔφησαν πάλαι σοφοί, καὶ οἱ νῦν κατὰ τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον φρονοῦντες»: GREGORIO PALAMAS, *Homilia XVI* 19, in: PG 151, 204 B.

⁵⁰ A. GRILLMAIER, *Christ in Christian Tradition I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London (Westminster John Knox Press) 1988.

crisologica che ha portato al concilio di Calcedonia del 451 e degli effetti delle definizioni conciliari sul pensiero patristico, la posizione monofisita può essere considerata come un caso di particolarismo ontologico. Essa sosteneva infatti che a ciascuna essenza o natura corrispondeva un'ipostasi e che, a sua volta, l'ipostasi è da identificare come un essere particolare⁵². All'assioma monofisita i sostenitori della doppia natura enipostatizzata del Cristo contrapponevano una concezione basata sulla distinzione di essenza e ipostasi introdotta dai Padri cappadoci, comprendendo i due termini come facenti riferimento al comune e al particolare, e comprendendo il concetto di οὐσία come un universale immanentizzato nelle ipostasi. Una posizione di realismo ontologico dell'immanenza veniva dunque contrapposta al particolarismo ontologico dei monofisiti. Christophe Erismann sostiene infatti: «The assimilation of *physis* and *ousia* also gives *physis* the sense of 'specific essence', which seems less frequent in monophysite thought. The axiom according to which there is no *ousia* or *physis* without a hypostasis thus acquires a new meaning and becomes a full-blown thesis about universals. In the context of an ontology which admits universal entities, to say that there is no *ousia* without hypostasis is equivalent to rejecting the possibility of a universal *ousia* which is not instantiated by an hypostasis»⁵³.

2.5d I termini “ἐνυπόστατος”, “ἀνυπόστατος” e “αὐτοπόστατος” in Gregorio Palamas

L'influenza della crisologia calcedonese sulla teologia di Gregorio Palamas si può constatare anche nell'impiego di una precisa terminologia elaborata nel dibattito sviluppatosi intorno al concilio di Calcedonia e nella teologia post-calcedonese. In particolare, i termini “ἐνυπόστατος”, “ἀνυπόστατος” e “αὐτοπόστατος” fanno parte della terminologia specifica definita dal concilio di

⁵¹ C. ERISMANN, Non est natura sine persona. *The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, cit., p. 79 ss.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 82.

⁵³ *Ibidem*.

Calcedonia e, al di là della cristologia, hanno avuto un vasto impiego in differenti ambiti della riflessione patristica⁵⁴.

In primo luogo, dobbiamo notare che il dogma calcedonese secondo cui il Cristo è un'unica ipostasi in due nature, divina e umana, presuppone la posizione di realismo immanentista per cui una οὐσία non è concepita come avente una ipostasi *per se*, ma come avente sussistenza in un'ipostasi. Per questa ragione si parla di un'essenza enipostatizzata (ἐνυπόστατος), cioè di un'essenza o natura che ha esistenza in una ipostasi particolare. L'essenza *per se* è dunque anipostatica (ἀνυπόστατος), ovvero non è autipostatica (αὐτυπόστατος), aggettivo che indica la sussistenza ipostatica *per se*. L'adozione del paradigma cappadoce della distinzione fra οὐσία e ὑπόστασις nella teologia post-calcedonese produce infatti una ricollocazione del criterio dell'esistenza *per se*, che non viene più applicato all'essenza. In termini filosofici, possiamo dire che dopo la teologia cappadoce solo le essenze seconde aristoteliche, vale a dire genere e specie, sono considerate οὐσία, mentre gli individui sono pensati mediante il concetto di ὑπόστασις. Per questa ragione, possiamo pensare, con Christophe Erismann⁵⁵, che l'esistenza *per se* delle essenze prime aristoteliche viene applicata nella patristica greca alle ipostasi. Dal momento che la patristica greca aderisce al paradigma ontologico elaborato dai Padri cappadoci, pensa l'essenza come anipostatica *per se*, e sempre esistente in maniera enipostatica. Sebbene i concetti “ἐνυπόστατος”, “ἀνυπόστατος” e “αὐτυπόστατος” abbiano avuto un ruolo centrale nella definizione del dogma calcedoniano e nel dibattito che ne è seguito, la loro formulazione nella patristica greca ha costituito un lungo processo a partire dall'epoca del concilio di Nicea, come ha ricostruito in maniera dettagliata Benjamin Gleede⁵⁶.

Consideriamo a questo punto alcuni esempi dell'uso di questi tre termini nelle opere di Gregorio Palamas. Per quanto concerne il termine “ἐνυπόστατος”, molto ricorrente nel pensiero del teologo esicasta, consideriamo il capitolo 9 della prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, in cui Gregorio Palamas scrive:

⁵⁴ Cf. B. GLEEDE, *The Development of the term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, cit.

⁵⁵ Cf. C. ERISMANN, *Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, cit., p. 83.

⁵⁶ *Ibidem*.

Questa vita divina e celeste di quanti vivono in maniera conveniente a Dio [...] è luce, dispensata mediante uno splendore ineffabile e fatta conoscere ai soli che ne sono degni, più che certamente enipostatica, non in quanto ipostatica in sé, ma in quanto lo Spirito la invia all'ipostasi di un altro, in cui è anche contemplata. Tale è infatti principalmente l'enipostatico: contemplato né *per sé*, né nell'essenza, ma nell'ipostasi.⁵⁷

Come si può vedere, il modo in cui Gregorio Palamas impiega il termine “ένυπόστατος” coincide con quello che troviamo nella patristica greca; lo stesso vale per il concetto di “αὐτοπόστατος”, che corrisponde all'esistenza *per se* (καθ'ἑαυτὸ). La stessa concezione patristica è quella che possiamo rinvenire nell'uso del concetto di “ένυπόστατος” nell'opera del teologo esicasta. Nella stessa prima sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, al capitolo 18, leggiamo infatti:

[...] si dice anipostatico non solo ciò che non è, né solo la nuda figura dell'apparenza, ma anche ciò che presto svanisce e sfugge, nel corrompersi non solo causato ma anche finito appena insorto, come la natura del fulmine e del tuono, ma anche, com'è noto, il nostro ragionamento e intendimento; quelli [i Padri], indicando la persistenza e la stabilità di quella luce [teofanica], l'hanno ben chiamata enipostatica, in quanto permane e non sfugge a quanti guardano come giustamente il fulmine, il discorso e l'intendimento.⁵⁸

Nel brano appena citato Gregorio Palamas richiama l'*auctoritas* dei Padri per la definizione dei concetti di “ένυπόστατος” e “αὐτοπόστατος” e definisce l'anipostaticità come l'esatto contrario dell'ipostaticità: anipostatico è ciò che non

⁵⁷ «ἡ τοιαύτη θεία καὶ οὐράνιος ζωὴ τῶν θεοπρεπῶς ζώντων [...] φῶς δέ ἐστι, δι'ἀπορρήτου ἐλλάμψεως χορηγουμένη καὶ τοῖς ἡξιωμένοις ἐγνωσμένη μόνοις, ένυπόστατός γε μὴν, οὐχ ὡς αὐθύποστατος, ἀλλ' ἐπεὶ εἰς ἄλλου ὑπόστασιν τὸ πνεῦμα προίεται αὐτήν, έν ἧ καὶ θεωρεῖται. Τοιοῦτον γὰρ τὸ κυρίως ένυπόστατον, οὐ καθ' ἑαυτὸ οὐδ' έν τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ' έν τῇ ὑποστάσει θεωρούμενον»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 1, 9 in: Perr. I, p. 784-786.

⁵⁸ «Ἐπεὶ δὲ άνυπόστατον οὐ τὸ μὴ ὄν μόνον λέγεται, οὐδὲ τὸ φάσμα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ταχὺ διαπίπτον καὶ παραρρέον, έν τῷ φθείρεσθαι τε γινόμενον καὶ πεπαυμένον εὐθὺς γενόμενον, ὅποῖον ἀστραπῆς τε καὶ βροντῆς φύσις, ἀλλὰ δὴ καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος καὶ τὸ νόημα τὸ μόνιμον ἐκεῖνοι δεικνύντες τοῦ φωτὸς ἐκείνου καὶ καθεστηκός, ένυπόστατον προσειρήκασιν αὐτὸ καλῶς, οἶον ὑπομένον καὶ μὴ ἀστραπῆς δίκην ἢ λόγου ἢ νοήματος παρατρέχον τοὺς ὀρῶντας»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 18, in: Perr. I, p. 802.

ha alcuna sussistenza reale, vale a dire ciò che esula dall'ambito concettuale definito dai verbi “ὀφίστημι” e “ὑπάρχω”, a cui afferisce il concetto di “ὑπόστασις”, e dunque non ha esistenza reale radicata in una “οὐσία”. La contrapposizione fra il concetto di anipostaticità e quello di ipostaticità è ben evidenziato nel testo dal fatto che la luce, proprio per la sua permanenza e stabilità, ossia per il suo radicamento nell'essenza divina, è chiamata “enipostatica”, mentre il fulmine, il tuono, il discorso, l'intendimento sono detti “anipostatici” perché la loro consistenza è come quella di un'apparenza evanescente (φάσμα), senza radice in alcuna “οὐσία”. Al capitolo 26 del *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* Gregorio Palamas ribadisce lo stesso discorso, nei medesimi termini, ricorrendo a una *actoritas* patristica non identificata (presumibilmente Basilio di Cesarea), secondo cui la luce teofanica si dice enipostatica nella misura in cui rimane continuamente in coloro a cui risplende⁵⁹.

2.5e Conclusioni

Nelle pagine precedenti abbiamo avuto modo di illustrare un lungo processo di elaborazione del concetto di ipostasi che rinveniamo nell'opera di Gregorio Palamas; un concetto che è stato dunque possibile elaborare solo mediante un ripensamento sistematico dell'ontologia, che è iniziato nella patristica greca a partire dai Padri cappadoci. Abbiamo infatti visto che la progressiva affermazione di quella che abbiamo definito una prospettiva di realismo ontologico dell'immanenza nella patristica greca e nei teologi bizantini ha posto il concetto di ipostasi come termine ontologico primario. Il presupposto su cui si è basato questo paradigma di pensiero è non solo il deciso riconoscimento di una reale sussistenza ontologica del particolare, ma anche la concezione del particolare come unica e imprescindibile sussistenza ontologica dell'universale. Gli stessi concetti di natura ed essenza sono quindi stati ripensati in maniera originale all'interno di questo paradigma, come universali enipostatizzati. Il carattere peculiare di questa ontologia dell'ipostaticità si può misurare nel nuovo profilo della categoria di accidente che essa delinea. La filosofia greca tardo-antica pensava infatti l'accidente sulla scorta del modello eidetico platonico e soprattutto dei *Topica*⁶⁰ di

⁵⁹ GREGORIO PALAMAS, *Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* 26, in: Perr. I, p. 1170 e 1172.

⁶⁰ ARISTOTELE, *Topica* 1, 5, in: M. MIGLIORI (cur.), *Aristotele. Organon*, cit., p. 1182-1188.

Aristotele (in linea, del resto, con la speculazione tradizionale sul non essere, dai presocratici a Platone), ossia assumendolo in un orizzonte meontologico, dal momento che l'accidente veniva configurato come ciò che in un essere è sottoposto al divenire e che quindi si contrappone alla stabilità ontologica dell'essenza (οὐσία). La prospettiva di realismo immanentista che si afferma nella speculazione patristica greca riconosce invece all'accidente una sussistenza e finanche una stabilità ontologica nella misura in cui pensa l'ipostasi stessa come categoria primaria dell'essere e l'accidente come suo corollario.

Per quanto concerne i rapporti fra questo paradigma di pensiero cui aderisce Gregorio Palamas, pur nell'originalità della sua riflessione, e la filosofia greca tardo-antica, è Ioannis Zizioulas⁶¹ ad aver interpretato la rivoluzione filosofica dei Padri cappadoci non solo in relazione al destino dei due concetti di οὐσία e ὑπόστασις, ma anche in relazione al neoplatonismo coevo. Secondo la ricostruzione di Zizioulas infatti, la filosofia greca conferisce sempre priorità all'istanza dell'"uno" contro quella dei "molti", fino a partire dalla ricerca presocratica del principio. Questa peculiarità della filosofia greca è ancora attiva nel neoplatonismo coevo ai Padri cappadoci, in cui l'Uno è identificato con Dio, e la molteplicità degli esseri cosmici è intesa come emanazione di una natura ontologicamente degradata rispetto all'Uno. Così il *reditus ad Unum* è l'unica prospettiva di autenticità esistenziale per le singolarità cosmiche. Secondo Zizioulas, la teologia trinitaria dei Padri cappadoci va esattamente contro una tale prospettiva di priorità dell'Uno, nel momento in cui afferma in ontologia il primato dell'ipostasi e della persona sulla natura.

Se da un lato lo sviluppo peculiare del pensiero cristiano nella patristica greca e nella teologia bizantina porta questi due ambiti a differenziarsi e prendere le distanze dalla filosofia tardo-antica e quindi dal neo-platonismo, questi ultimi consegnano ai pensatori cristiani un'eredità speculativa che essi rielaborano in maniera originale. Abbiamo infatti visto che per la definizione del concetto di ipostasi che Gregorio Palamas eredita dalla patristica greca risulta di centrale importanza la soluzione porfiriana al problema dell'individuazione che troviamo nell'*Isagoge* e, in parte, nel commento alle *Categoriae*. La teoria secondo cui un individuo è determinato da un fascio di proprietà particolari giunge infatti a

⁶¹ Cf. I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, cit., p. 188.

Gregorio Palamas attraverso la mediazione dei Padri greci e, in particolare, dei Cappadoci e di Massimo il Confessore.

Nell'ultimo capitolo come in quelli che lo precedono, abbiamo inoltre avuto modo di vedere come la possibilità di configurare il concetto palamita di ipostasi all'interno del problema filosofico dell'individuazione è possibile attraverso una corrispondenza terminologica che si instaura fra la filosofia antica e tardo-antica e la riflessione patristica greca. Tale corrispondenza segna in realtà una vera e propria *translatio* delle problematiche filosofiche antiche all'interno della speculazione cristiana della tarda antichità. Si tratta della corrispondenza che si istituisce fra il concetto antico e tardo-antico di individuo (ἄτομος) e quelli cristiani di ipostasi (ὑπόστασις) e persona (πρόσωπον); nonché dell'assunzione dei concetti patristici di ipostasi e persona dell'ambito denotato da Aristotele come "essenza prima", e della comprensione dei concetti di essenza (οὐσία) e natura (φύσις) nei termini delle essenze seconde aristoteliche.

In conclusione, possiamo dire che il concetto di ipostasi che abbiamo delineato fino a questo punto del nostro studio si possa in certo senso definire un concetto complesso. Si tratta infatti di un termine che ha come propria peculiarità quella di non esaurire il suo contenuto filosofico nel breve spazio di una definizione, bensì di rimandare a diversi altri concetti e categorie che concorrono a definirlo e vi confluiscono. La complessità della riflessione palamita sull'ipostasi è duplice: in primo luogo, essa è dovuta al fatto che ricomprende in sé una tradizione filosofica e teologica secolare; in secondo luogo, al fatto che il concetto palamita di ipostasi presenta una complessità teoretica relativa alle sue strette relazioni con altri concetti limitrofi. Il termine "ipostasi" designa dunque non tanto un semplice concetto o una mera categoria del pensiero, bensì un vero e proprio campo concettuale che si dispiega in ambito ontologico mediante una rete di termini e categorie, del tutto omogenei riguardo all'ambito di attinenza, che sono stati elaborati nella lunga riflessione filosofica sull'essere, dall'epoca classica fino all'età tardo-antica e, in ambito cristiano, soprattutto a partire dalla teologia trinitaria cappadoce.

III

ONTOLOGIA DEL VIVENTE E ANTROPOLOGIA

3.1 Le fonti patristiche dell'antropologia di Gregorio Palamas

Gregorio Palamas presenta un'esegesi del racconto della creazione raccolto nel libro della *Genesi* che si ricollega alla precedente tradizione patristica greca, soprattutto per i passi concernenti la creazione dell'essere umano. La centralità dell'uomo nel complesso del cosmo creato, che costituisce uno dei capisaldi della concezione antropologica e cosmologica palamita, è infatti ampiamente affermata dai Padri greci¹.

Possiamo ritenere che la fonte dell'antropologia patristica e di quella palamita è in primo luogo il testo scritturistico. La differenza ontologica interna all'essere umano fra anima e corpo trova infatti una sua prima formulazione in Gn 2: 24, in cui leggiamo:

E il Signore Dio plasmò l'uomo dal fango della terra e insufflò nelle sue narici un soffio di vita, e divenne l'uomo anima vivente.²

Come si può vedere la prima parte della creazione dell'essere umano comprende una plasmazione dalla materia del terreno, che diventa una sorta di primo simbolo ontologico elementare del corpo. Tracce del valore ontologico della materia terrestre emergono in tutto il complesso dei testi scritturistici, ma per limitarci alla sola parte adamitica del *Genesi* possiamo considerare anche il brano che troviamo a 3:19:

Nel sudore del tuo volto mangerai il tuo pane, finché non tornerai alla terra, dalla quale fosti tratto; poiché sei terra, e alla terra ritornerai.³

¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 5, 4, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, cit., pp. 166-169; PSEUDO-MACARIO, *Homilia XV*, 22 in: V. DESPREZ (cur.), *Pseudo-Macaire. Œuvres spirituelles I. Homélie propres à la Collection III*, Paris (Cerf) 1980; GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 25 (II, 110), in: B. KOTTER (cur.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, vol. II, cit., p. 71.

² «Καὶ ἔπλασε Κύριος ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ χόματος ἐκ τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τοὺς μυκτῆρας αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν»: Gn 2:7, in: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, cit., p. 6.

³ « ἐν τῷ ἰδρῶτι τοῦ προσώπου σου θέλεις τρῶγει τὸν ἄρτον σου, ἕωσοῦ ἐπιστρέψῃς εἰς τὴν γῆν, ἐκ τῆς ὁποίας ἐλήφθης· ἐπειδὴ γῆ εἶσαι, καὶ εἰς γῆν θέλεις ἐπιστρέψαι»: Gn 3: 19, in: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, cit., p. 7. Sul soffio divino e sull'anima come principi vitali nell'essere umano, si veda

Allo stesso tempo si può vedere che il testo scritturistico parla del soffio divino come di un'attività che conferisce l'animazione e dell'anima come principio che dà vita. Se volessimo usare un concetto tipico dell'apologetica cristiana latina anti-pagana⁴, potremmo dire che secondo il testo biblico un corpo senza anima sarebbe come un simulacro vuoto. Troviamo infatti evidenza del ruolo dell'anima umana nel vivificare il corpo in molti altri brani biblici; per aggiungere ancora un esempio, possiamo considerare Gn 6:3:

E il Signore disse: Il mio spirito non durerà per sempre in questi uomini, perché il loro essere è carne, e i loro giorni saranno di centoventi anni.⁵

Secondo l'antropologia biblica, se l'anima è il principio di vita nell'essere umano, non è tuttavia la fonte della vita, che è piuttosto Dio con il suo Spirito. Infatti abbiamo visto che il testo scritturistico riporta che Dio «insufflò nelle sue narici un soffio (*nešamah*, πνοή) di vita, e divenne l'uomo anima vivente (*nèphèš*, ψυχή)». Il soffio vivificante è infine concesso all'essere umano per il tempo circoscritto della sua vita terrestre, come afferma il *Genesi* e come riportano altri libri scritturistici; leggiamo infatti nel testo del salmo 103 (104):

Copri il tuo volto ed essi vengono meno; toglì il loro spirito ed essi muoiono, ritornando al loro fango.⁶

anche: Gn 6 : 17, Gn 41 : 8, Gn 45 : 27, 1 Sam 1 : 15, 2 Sam 1: 9, 1 Re 21 : 5, At 20: 10. Sul principio vivificante concepito come dono divino: Gn 6 : 3, Nm 16 : 22, Gb 27 : 3, Sal 103 : 29, Qo 12 : 7.

⁴ Cf. TERTULLIANO, *De spectaculis*, in: E. DEKKERS (cur.), *Corpus Cristianorum – Series Latina*, Turnhout (Brepols) 1953, vol. I, p. 225 ss.; AGOSTINO, *De Civitate Dei* VII. 5, in: B. DOMBART, *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII*, Leipzig (Teubner) 1877, vol. I, p. 280.

⁵ «Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη»: Gn 6: 3, in: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, cit., p. 9.

⁶ «ἀποστρέψαντος δέ σου τὸ πρόσωπον παραχθήσονται ἀντανελεῖς τὸ πνεῦμα αὐτῶν καὶ ἐκλείψουσιν καὶ εἰς τὸν χοῦν αὐτῶν ἐπιστρέψουσιν»: Sal 103 (104): 29, in: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, cit., pp. 612-613.

È importante notare, al fine di una giusta comprensione dell'antropologia biblica, che l'anima in quanto principio vivificante del corpo e lo Spirito divino in quanto fonte di questo principio di vita sono due realtà distinte; è infatti proprio sulla base di questa differenza che nel Nuovo Testamento si può parlare di «ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες»⁷ (esseri psichici, ma senza spirito) e di anima che regredisce dallo stato spirituale a quello terrestre⁸.

L'antropologia biblica giunge a Gregorio Palamas attraverso la mediazione dei Padri greci. Una prima fonte patristica della psicologia e dell'antropologia di Gregorio Palamas sono le omelie dello Pseudo-Macario, un *corpus* di scritti composti in ambiente monastico cenobitico nell'area dell'Asia Minore, al confine con la Siria, e databili a non più tardi del 534⁹. Esso comprende omelie, discorsi, trattazioni a domande e risposte e lettere ed è stato attribuito dalla tradizione, in maniera pseudo-epigrafica, a Macario il Grande, abate del grande monastero di Scete nel IV secolo, o a un non meglio identificato "Simeone" o "Simeone di Mesopotamia". Il concetto di cuore che troviamo nella fisiologia e nella psicologia di Gregorio Palamas ha la sua fonte principale proprio nelle *Homiliae* dello Pseudo-Macario, in cui il cuore e il sangue sono considerati come sede dell'intelletto. Nello Pseudo-Macario, come nei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, la funzione attribuita al cuore è connessa con una sorta di fisiologia della persona che vede in quest'organo il centro della vita psicosomatica. Gregorio Palamas cita un passaggio dalla quindicesima omelia dello Pseudo-Macario nel terzo capitolo della seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, nel discorso sugli organi che presiedono alla ragione e all'intelletto. Nel passo pseudo-macariano citato dal teologo esicasta leggiamo: «il cuore comanda tutto l'organismo e, appena la grazia occupa i pascoli del cuore, regna su

⁷ Gd 1: 19.

⁸ 1 Cor 2: 14 e 15: 44, Gc 3: 15.

⁹ Cf. V. DESPREZ (cur.), *Pseudo-Macaire. Œuvres spirituelles I. Homélie propres à la Collection III*, cit ; J. POPOVIC, *La personne et la connaissance selon saint Macaire d'Égypte*, in : IDEM, *Les voies de la connaissance de Dieu. Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Symeon le Nouveau Théologien*, Lausanne (L'Âge d'Homme) 1998, pp. 9-110.

tutti i ragionamenti e le membra; lì è infatti l'intelletto e tutti i ragionamenti dell'anima»¹⁰.

Possiamo inoltre considerare il capitolo V dell'*Oratio catechetica magna* di Gregorio di Nissa. Il Nisseno afferma che nella natura dell'essere umano è presente un'affinità ontologica con il divino, che si presenta come una potenza innata, e che permette all'uomo non solo di conoscere Dio ma anche di parteciparne, di essere *capax Dei*. Tale potenza è ciò che Gregorio di Nissa considera l'immagine divina inscritta nella natura umana come suo fondamento ontologico, identificandola con la parte logico-razionale e intellettuale dell'anima umana¹¹. In accordo con i presupposti scritturistici, il Nisseno considera che la parte materiale dell'essere umano, il corpo, è costituita dagli elementi cosmici e con la morte ritorna al suo stato primigenio, vale a dire ritorna alla materia cosmica¹². In Gregorio di Nissa la presenza del bene e del male nell'essere umano dipende, proprio come in Gregorio Palamas, dalla libera autodeterminazione umana e non da Dio, per quanto il male costituisca un tendenza contro natura nella misura in cui l'essere umano reca in sé, per sua stessa costituzione ontologica, la *virtus Dei*, e dovrebbe dunque volgersi al bene e a Dio per compiere pienamente le proprie potenze ontologiche¹³.

Una delle sue fonti è Giovanni Damasceno, la cui importanza dal punto di vista storiografico dipende sia dal fatto che esprime in genere delle concezioni di fede comunemente affermate nella sua epoca, sia perché sulle questioni di antropologia egli richiama le fonti patristiche precedenti. Sull'atto di creazione differenziato per il corpo e per l'anima da cui deriva la loro differenza ontologica, il Damasceno cita l'*Oratio* 28 di Gregorio di Nazianzo e identifica l'anima razionale e spirituale, infusa nel corpo dal soffio divino, con l'immagine di Dio inscritta

¹⁰ «ἡ καρδία ἡγεμονεύει ὅλου τοῦ ὀργάνου καί, ἐπὶν κατάσχη τὰς νομάς τῆς καρδίας ἡ χάρις, βασιλεύει ὅλων τῶν λογισμῶν καὶ τῶν μελῶν· ἐκεῖ γάρ ἐστιν ὁ νοῦς καὶ πάντες οἱ λογισμοὶ τῆς ψυχῆς» : GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 2, 3, in : Perr. , p. 338.

¹¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna* 5, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, cit., pp. 160-167.

¹² *Ibidem*, p. 188 ss.

¹³ *Ibidem*, p. 168 ss.

nell'essere umano, come afferma in maniera chiara nella *Expositio fidei*. Leggiamo infatti:

Era necessario, come dice Gregorio, interprete delle cose divine, che la commistione di entrambe [le nature] divenisse anche “segno di una sapienza superiore e della munificenza verso le nature [create]”, una sorta di unione “della natura visibile e di quella invisibile”. [...]

Stando così le cose, [Dio] creò l'uomo con le proprie mani, dalla natura visibile e da quella invisibile, a sua immagine e somiglianza; gli plasmò il corpo con della terra e gli infuse alitando un'anima razionale e spirituale: questa è ciò che chiamiamo appunto immagine divina; mentre l'espressione “a immagine” indica ciò che è spirituale e libero, “a somiglianza” [significa] invece l'essere simili, per quanto è possibile, nella virtù.

Assieme al corpo è stata plasmata anche l'anima, e non l'uno prima e l'altra successivamente, come vaneggiava Origene.¹⁴

In questo passo di Giovanni Damasceno si può riscontrare la presenza di una concezione dell'essere umano secondo cui egli partecipa di entrambe le nature, visibile e invisibile, cosmica e divina, già affermata, tra gli altri, da Gregorio di Nissa nell'*Oratio catechetica magna*¹⁵. A sostegno di una visione ilemorfica dell'essere umano, in accordo con la dottrina scritturistica dell'insufflazione dell'anima nel corpo, Giovanni Damasceno rifiuta espressamente una concezione dualista platonizzante come quella di Origene, memore della condanna pronunciata dal V concilio ecumenico a Costantinopoli nel 553.

Nell'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno troviamo inoltre un concetto di vita, improntato alla filosofia aristotelica, che possiamo considerare fondamentale per

¹⁴ «Ἐδει δὲ ἐξ ἀμφοτέρων μίξιν γενέσθαι, καὶ σοφίας μείζονος γνῶρισμα καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτελείας, ὡς φησὶν ὁ θεηγόρος Γρηγόριος, οἷόν τινα σύνδεσμον “τῆς ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως”. [...] Ἐπει δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον οἰκειαῖς χερσὶ κατ' οἰκίαν εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν· ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοῦς αὐτῷ, ὅπερ δὴ θεῖαν εἰκόνα φαμέν· τὸ μὲν γὰρ «κατ' εἰκόνα» τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον, τὸ δὲ «καθ' ὁμοίωσιν» τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσιν. Ἄμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται· οὐ τὸ μὲν πρῶτον, τὸ δὲ ὕστερον κατὰ τὰ Ὁριγένους ληρήματα»: GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 2, 12, in: B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II, cit., pp. 75-76. La traduzione italiana è di A. Siclari in: GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, Parma (Edizioni Zara) 1994, p. 103.

la comprensione dell'ontologia del vivente e della psicologia di Gregorio Palamas. In accordo con il *De anima* aristotelico, in cui l'anima in quanto oggetto della fisica viene definita come prima entelechia di un corpo organico che ha la vita in potenza, Giovanni Damasceno definisce infatti la vita come la prima attività (ἐνέργεια) dell'essere animale, ossia come l'attuazione delle sue potenze organiche¹⁶.

Al di là delle fonti patristiche cui Gregorio Palamas fa riferimento, possiamo vedere che nella tradizione teologica patristica greca e bizantina vi sono dei casi in cui l'antropologia è pensata in termini ilemorfici e in cui l'immagine divina nell'essere umano (κατ' εἰκόνα Θεοῦ) è identificata con la parte noetica e razionale dell'essere umano¹⁷. Per citare solo alcuni riferimenti, possiamo pensare al capitolo 89 della centuria sulla conoscenza spirituale e il discernimento di Diadoco di Fotica¹⁸ così come ai *Capita* di Gregorio il Sinaita, uno dei maestri di Gregorio Palamas durante l'esperienza monastica al Monte Athos, in cui entrambi le componenti umane, noetica e corporea, sono considerate “κατ' εἰκόνα Θεοῦ”¹⁹. Possiamo inoltre pensare ai testi di Niceta Stetato, un autore della teologia ascetica bizantina che condivide con Gregorio Palamas la ripresa del *De Anima* di Aristotele²⁰. Nel suo breve testo sulle cinque potenze dell'anima Niceta Stetato argomenta non solo sull'immagine divina impressa nella componente noetica

¹⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna* 5, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, cit., p. 188 ss.

¹⁶ Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 3, 15, in: B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II, cit., p. 145.

¹⁷ Cf. G. ARABATZIS, *Pensée byzantine et iconologie*, in: *Byzantinische Forschungen* 31 (2013), pp. 63-93 ; A. G. HAMMAN, *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*, Paris (Editions Migne) 1998 ; IDEM, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris (Desclé) 1987.

¹⁸ DIADOCO DI FOTICA, *Κεφάλαια γνωστικά P'*, in: E. DES PLACES (cur.), *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, Paris (Cerf) 1955, pp. 149-150.

¹⁹ GREGORIO IL SINAITA, *Κεφάλαια ΔΙ' Ακροστιχίδος* 31, 46, 80, 82, rispettivamente in: PG 150: 1248 D, 1253 A-B, 1261 B-C, 1263 B-C; per l'edizione del testo nella versione filocalica, si veda: NIKODIMOS KALLIVROUTSIS – MAKARIOS NOTARAS (cur.), *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, συναρτισθείσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν*, vol. IV, cit., p. 31 ss.

²⁰ Cf. NICETA STETATO, *Περὶ ψυχῆς*, in: NICETAS STETHATOS, *Opuscules et lettres*, Paris (Cerf, SC) 1961.

dell'essere umano, ma presenta anche una comprensione della persona umana improntata a un fondamentale paradigma triadico radicato nel modello offerto dalla Trinità divina. Secondo Niceta Stetato la natura umana è infatti a immagine della Trinità e per questa ragione ha una struttura triadica fondata su: intelletto (νοῦς), facoltà razionale (λόγος) e spirito (πνεῦμα). L'anima triadica è dunque l'immagine di Dio inscritta nell'essere umano e costituisce il fondamento sovrasensibile e il centro dell'ipostaticità e della personosità umana²¹.

Dobbiamo tuttavia evidenziare una peculiarità della terminologia di Gregorio Palamas: nei suoi testi non incontriamo il binomio concettuale che viene in altri casi indicato con i termini “ὄρατῶν” (“visibile”) e “ἀοράτων” (“invisibile”), istituzionalizzati nel lessico della Chiesa sin dal primo articolo del Simbolo niceno-costantinopolitano²², e presenti in vari testi dei Padri greci²³. Il binomio visibile/invisibile è sostituito in Gregorio Palamas da un lessico di ispirazione soprattutto pseudo-dionisiana che abbiamo già avuto modo di analizzare, vale a dire la distinzione fra cosmo (κόσμος) e ipercosmo (ὑπερκόσμος). Possiamo trovare un esempio dell'impiego di questa terminologia da parte di Gregorio Palamas nel passo seguente dei *Capita CL*:

[L'essere umano] fu plasmato dalla mano di Dio e a immagine di Dio, e non ebbe tutto da questa materia e dal cosmo sensibile, come gli altri animali, ma solo il corpo; l'anima invece dalle cose ipercosmiche, o meglio da Dio stesso mediante un'insufflazione ineffabile, come qualcosa di grande e miracoloso, essendo superiore al tutto, contemplando il tutto e soprintendendo, essendo a capo di ogni cosa, conoscendo e accogliendo Dio, e soprattutto manifestando il compimento della maestà eccelsa

²¹ NICETA STETATO, *Ὅτι πέντε εἶσι τῆς ψυχῆς αἱ δυνάμεις*, in : NICETAS STETHATOS, *Le Paradis Spirituel et autres textes annexes*, Paris (Cerf, SC) 1943, pp. 70-73.

²² «Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων»; per un'edizione critica del testo del Simbolo, cf. G. L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, cit. Si veda anche: A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte) 1965.

²³ Possiamo citare, come esempio dell'uso del binomio ὄρατῶν/ἀοράτων, il capitolo 15 dell'omelia XXII dello Pseudo-Macario (PG 34, 589 D), così come l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno che si esprime in questi termini nei capitoli: 20 (II 6), 50 e 25 (II 11), 71.

dell'artefice; e non solo accogliendo Dio mediante la lotta e la grazie, ma anche essendo capace di unirvisi in un'unica ipostasi.²⁴

Possiamo vedere che in questo brano il binomio terminologico cosmo/ipercosmo indica la presenza di una struttura di pensiero improntata all'apofatismo dello Pseudo-Dionigi Areopagita e alla distinzione fra creato e increato, i due ambiti fondamentali della teologia bizantina che nell'antropologia di Gregorio Palamas si incontrano nell'essere umano fin dalla creazione e che sono destinati a compiere la loro unione nell'Incarnazione del Verbo.

3.2 Filosofia aristotelica e psicologia in Gregorio Palamas

Abbiamo avuto modo di vedere nelle pagine precedenti che la filosofia aristotelica costituisce una delle fonti principali della riflessione di Gregorio Palamas, soprattutto per quanto concerne le strutture logiche. Nei *Capita CL* l'impronta aristotelica si fa ancora più marcata, soprattutto in relazione al *De Anima*, e si presenta insieme a un tentativo di confutazione di alcune dottrine cosmologiche fra cui quella di ispirazione platonica dell'*anima mundi*. Come ha notato Robert Sinckewicz²⁵, probabilmente il trattatello *Περὶ Κόσμου* che apre i *Capita CL*, occupando i capitoli dal primo al quattordicesimo, si inserisce all'interno del dibattito filosofico coevo, in cui c'era un ritorno agli studi platonici, astronomici e di filosofia naturale. Ricordiamo che intorno al 1315 Niceforo Choumnos²⁶ scrisse

²⁴ «[...] χειρὶ θεοῦ καὶ κατ' εἰκόνα πλασθῆναι θεοῦ, καὶ μὴ τὸ πᾶν σχεῖν ἐκ τῆς ὕλης ταύτης καὶ τοῦ κατ'αἴσθησιν κόσμου, καθάπερ τᾶλλα τῶν ζώων, ἀλλὰ τὸ σῶμα μόνον· τὴν δὲ ψυχὴν ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων, μᾶλλον δὲ παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ δι' ἐμφουσίματος ἀπορρήτου, ὡς μέγα τι καὶ θαυμαστὸν καὶ τοῦ παντὸς ὑπερέχον καὶ τὸ πᾶν ἐποπτεῖον καὶ τοῖς πᾶσιν ἐπιστατοῦν καὶ θεοῦ γνωστικὸν ἅμα καὶ δεκτικὸν καὶ δεικτικὸν παντὸς μᾶλλον τῆς ὑπερανφικισμένης τοῦ τεχνίτου μεγαλειότητος ἀποτέλεσμα· καὶ μὴ ὅτι θεοῦ δεκτικὸν δι' ἀγῶνος καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ δυνατὸν ἐνωθῆναι τούτῳ κατὰ μίαν ὑπόστασιν»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 24, in: Sinck., pp. 106-108.

²⁵ R. SINCKEWICZ, *Introduction*, in: Sinck., p. 5.

²⁶ Su Niceforo Choumnos (1250/1255-1327), si veda: M. MARCHETTO, *Nikephoros Choumnos' Treatise On Matter*, in: S. MARIEV – W.-M. STOCK (cur.), *Aesthetics and Theurgy in Byzantium*, Boston – Berlin (De Gruyter) 2013, pp. 31-55. Nonostante le dispute che divisero Choumnos da Teodoro Metochite, maestro di Gregorio Palamas, egli condivise con il teologo esicasta lo stesso uso della filosofia aristotelica al fine di dare una giustificazione logico-filosofica alla dottrina

il suo *Contra Plotinum de Anima rationali*²⁷, in cui offriva una confutazione del concetto di *anima mundi*; e nel 1335 Niceforo Gregora, avversario di Gregorio Palamas nella controversia esicasta ed esponente della rinascita degli studi platonici, scrisse il suo commentario al *De insomniis* di Sinesio di Cirene²⁸.

L'ilemorfismo antropologico dei Padri greci è radicato nel testo scritturistico e orientato in prospettiva cristologica. Lo stesso vale per Gregorio Palamas, il quale, reiterando le critiche patristiche nei confronti del dualismo antropologico di matrice platonica (come, per esempio, Giovanni Damasceno contro il dualismo origeniano nell'*Expositio fidei*²⁹), si volge ad Aristotele proprio perché il *De Anima* garantisce degli strumenti filosofici per un'antropologia basata sull'ilemorfismo biblico. Questo vale anche ad livello epistemologico generale, in accordo con il presupposto realista e immanentista dell'ilemorfismo aristotelico, enunciato ad esempio in *De Anima* I, 1 403b 2-3: «L'essenza della cosa in questione è infatti determinata, ma, se deve esistere, è necessario che si realizzi in una determinata materia»³⁰.

Al capitolo 3 dei *Capita CL* troviamo una definizione generale dell'anima come segue: «L'anima è l'entelechia di un corpo dotato di organi, che ha la vita in potenza»³¹. Come possiamo notare, si tratta di una ripresa puntuale della definizione di anima fornita da Aristotele in *De Anima* II, 1 412a 15 – 412b 6:

cristiana, in polemica con Platone e il platonismo: cf. A. A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire. 324-1453*, Madison (University of Wisconsin Press) 1958, pp. 700-701.

²⁷ NICEFORO CHOUMOS, *Contra Plotinum de Anima rationali Quaestiones variae, ubi de Metempsychosi, de Belluis, utrum Intellectu praeditae sint, nec ne, de Corporum Resurrectione, et aliis disseritur*, in : PG 140, 1404 – 1438.

²⁸ NICEFORO GREGORA, *Explicatio in librum Synesii de insomniis*, in: P. PIETROSANTI (cur.), *Nicephori Gregorae. Explicatio in librum Synesii "De insomniis"*, Levante (Bari) 1999.

²⁹ Cf. *infra*, nota 9.

³⁰ «ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὑλῇ τοιαδί, εἰ ἔσται»: ARISTOTELE, *De anima* 1, 1 403b 2-3, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, pp. 60-61. In questo, come negli altri casi a seguire, la traduzione è di Giancarlo Movia, curatore dell'edizione italiana suddetta, emendata solo in rapporto alla traduzione del termine “οὐσία”, che il Movia rende con “sostanza”, mentre noi abbiamo scelto di renderlo con “essenza”.

³¹ «Ἡ γοῦν ψυχὴ ἐντελέχεια σώματός ἐστιν ὀργανικοῦ, δυνάμει ζῶην ἔχοντος»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 3, in: Sinck., p. 86.

Ma poiché si tratta di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, giacché il corpo non è una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia. Necessariamente dunque l'anima è essenza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora tale essenza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza o come l'esercizio di essa, ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza. Infatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi. (Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici. [...]). Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi.³²

Nel richiamo alla definizione aristotelica di anima da parte di Gregorio Palamas si può ravvisare una delle ragioni principali della ripresa dello Stagirita da parte del teologo esicasta: la distinzione, almeno sul piano logico, di anima e corpo che è alla base della psicologia di Aristotele. Tralasciamo in questa sede le problematiche relative all'interpretazione della dottrina aristotelica circa l'identificazione o la distinzione ontologica dell'anima e notiamo che la distinzione dei due elementi almeno sul piano logico costituisce già una base sufficiente per Gregorio Palamas. La differenza che può essere immediatamente notata rispetto al testo di Aristotele è che Gregorio Palamas omette “πρώτη” dopo

³² «ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζῶην γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ ψυχὴ· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένον τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη. διὸ ἢ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἂν ἦ ὀργανικόν. (ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη, ἀλλὰ παντελῶς ἀπλᾶ [...]) εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ»: ARISTOTELE, *De anima* 2, 1 412a 15 – 412b 6, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 114-117.

“έντελέχεια”, tuttavia Robert Sinckewicz³³ ha notato che si tratta della definizione di anima propria del periodo tardo-antico che si ritrova generalmente citata nei testi bizantini. Ricorre infatti nell’*Adversus Omnium Haeresium* di Ippolito³⁴, nei commentari di Simplicio al *De caelo*³⁵ di Aristotele, nel *De opificio mundi* di Giovanni Filopono³⁶ così come in un’opera bizantina del XIV secolo come le *Solutiones quaestionum* di Niceforo Gregora³⁷. Sinckewicz collega l’omissione di “πρώτη” in Gregorio Palamas alla controversia di Anna Comnena sulla definizione aristotelica dell’anima come “έντελέχεια ή πρώτη”, che viene ricordata da Giorgio Tornikes, metropolita di Efeso, nella sua orazione funebre per la principessa. Secondo Anna Comnena la definizione aristotelica poteva infatti veicolare una concezione per cui l’anima e il corpo sarebbero inseparabili, implicando così la corruttibilità dell’anima. Per questa ragione ella avanzò la proposta circa una “doppia entelechia” (“διπλή έντελέχεια”) dell’anima³⁸.

Gregorio Palmas riprende la concezione aristotelica dell’anima nei termini di atto e potenza in cui viene formulata da Aristotele, e questa strumentazione concettuale viene reimpiegata dal teologo esicasta secondo le esigenze della sua argomentazione. Possiamo ad esempio vedere che nel capitolo 3 egli la utilizza per confutare la dottrina platonica dell’*anima mundi*³⁹. Leggiamo infatti:

³³ Cf. Sinck., p. 87.

³⁴ IPPOLITO, *Philosophoumena* 7.19, in : M. MARCOVIĆ (cur.), *Hyppolitus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York (De Gruyter) 1986, pp. 285.

³⁵ SIMPLICIO, *In Aristotelis De caelo commentaria* 2.1 : 284a 14, in : J. L. HEIBERG (cur.), *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, Leiden (Reimer) 1894, p. 381.

³⁶ GIOVANNI FILOPONO, *Tōν εις την Μωυσεως κοσμογονίαν εξηγητικῶν* 6.23, in: G. REICHARDT (cur.) *Joanis Philoponi De opificio mundi*, Lipsia (Teubner) 1897, p. 278.

³⁷ NICEFORO GREGORA, *Solutiones quaestionum* 6. 1-4, in: P. L. M. LEONE, *Nicephori Gregorae “Antilogia” et “Solutiones quaestionum”*, in: *Byzantion* 4 (1970), p. 510.

³⁸ Cf. GIORGIO TORNIKES, *Λόγος επί τῶ θανάτῳ τῆς πορφυρογεννήτου κυρᾶς Ἄννης τῆς καισαρίσσης*, in: J. DARROUZÈS (cur.), *Georges et Démétrios Tornikès. Lettre et discours*, Paris (CNRS) 1970, pp. 220-323. Secondo Jean Darrouzès la questione della doppia entelechia dell’anima sollevata da Anna Comnena richiama un’altra questione discussa dal patriarca Fozio I, che però si attirò, secondo le fonti, alcuni rimproveri da parte di Costantino il Filosofo, vale a dire di Cirillo, il futuro evangelizzatore degli slavi. Cf. *Ibidem*, p. 289.

³⁹ Dal testo dei *Capita CL*, e in particolare dai capitoli confutatori dedicati al concetto di *anima mundi*, possiamo vedere che nella visione cosmologica di Gregorio Palamas viene rifiutata la credenza nell’animazione dei corpi celesti, elaborata dal punto di vista filosofico soprattutto da

I sapienti greci dicono il cielo ruotare per la natura dell'anima cosmica e insegnare il giusto e il razionale. Quale giusto? Che razionale? Se infatti il cielo si ruota non per sua natura, ma per la natura dell'anima cosmica, e se l'anima cosmica appartiene a tutto il cosmo, perché non si ruota anche la terra, e l'acqua e l'aria? [...] Ma non vediamo alcuna di queste anime muovere un corpo senza organi; non vediamo alcun membro organico, né la terra, né il cielo, né nessun altro degli elementi che sono in loro; poiché ogni organo è costituito da differenti nature, mentre ciascuno degli elementi è costituito da una natura semplice, e soprattutto lo è il cielo. L'anima è dunque l'entelechia di un corpo dotato di organi, che ha la vita in potenza; mentre il cielo, non avendo alcuna componente o membro organico, non può vivere.⁴⁰

Come si può vedere, subito dopo aver formulato la definizione dell'anima, Palamas scrive che il cielo (in cui l'*anima mundi* dovrebbe risiedere) non può essere animato perché non ha la potenza della vita: un corpo dotato di organi. Notiamo dunque che il concetto di δύναμις diventa importante nella psicologia palamita per confutare il platonismo e in questo trova un'applicazione originale. In secondo luogo troviamo un'applicazione originale del concetto di ἐνέργεια (attività, operazione) ai capitoli 31 e 32, dove esso introduce una differenza ontologica fondamentale tra animali irrazionali (ἄλογα ζῶα) e uomo (ἄνθρωπος). Si tratta di una questione di importanza fondamentale per la psicologia di Gregorio Palamas nella misura in cui questa distinzione, basata sul concetto di ἐνέργεια, permette di introdurre la questione della differenza specifica dell'essere

Platone (cf. *Phaedo* 111b; *Thimaeus* 28 B-C, 38 C ss, 41 D ss.), ma probabilmente non del tutto assente anche in Aristotele (cf. *De caelo* II 12 292b 1 ss: «διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρον πρᾶξιν εἶναι τοιαύτην οἷα περὶ ἢ τῶν ζώων καὶ φυτῶν», in: D. J. ALLAN [cur.], *Aristotelis. De caelo*, Oxford [Oxford University Press] 2005, prima edizione 1936).

⁴⁰ « Τὸν οὐρανὸν φασιν οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ στρέφεσθαι τῇ φύσει τῆς κοσμικῆς ψυχῆς καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸν λόγον διδάσκειν. ποῖον δίκαιον; τίνα λόγον; εἰ γὰρ μὴ τῇ ἑαυτοῦ φύσει, ἀλλὰ τῇ φύσει τῆς κοσμικῆς, ἣν γὰρ ψυχὴν, ὁ οὐρανὸς στρέφεται, τοῦ κόσμου δὲ παντός ἐστιν ἡ κομικὴ ψυχὴ, πῶς οὐχὶ στρέφεται καὶ ἡ γῆ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ ὁ ἀήρ; [...] ἀλλ' οὐδεμίαν τούτων ὀρῶμεν σῶμα κινουσαν χωρὶς ὀργάνων· ὀργανικὸν δὲ μέλος οὐδὲν ὀρῶμεν, οὔτε γῆς, οὔτε οὐρανοῦ, οὔτε τινὸς ἄλλου τῶν ἐν αὐτοῖς στοιχείων· ἐπεὶ καὶ πᾶν ὄργανον ἐκ διαφορῶν ἐστὶ συντεθειμένον φύσεων, τῶν δὲ στοιχείων ἕκαστον φύσεως ἀπλῆς ἐστὶ καὶ μάλιστα ὁ οὐρανός· ἡ γοῦν ψυχὴ ἐντελέχεια σώματός ἐστιν ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· ὁ δὲ οὐρανός, μηδὲν ὀργανικὸν μέλος ἢ μέρος ἔχων, οὐδὲ δύναται ζῆν»· GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 3, in: Sinck., pp. 84 e 86.

umano nel complesso dei viventi e dunque di rispondere alle esigenze tipiche di un pensiero cristiano come quello del teologo esicasta circa l'antropocentrismo della creazione e l'immortalità dell'anima umana. Rimandiamo per ora la trattazione di questo problema nel pensiero di Gregorio Palamas alle prossime pagine, notando in questo momento soltanto il legame con la filosofia aristotelica. Nei due capitoli, Gregorio Palamas scrive:

31. L'anima di ciascuno degli animali irrazionali è vita del corpo che essa anima; e questi hanno la vita non come essenza, ma come attività, essendo in relazione ad altro, e non per sé. Questa [l'anima] non è vista avere nient'altro se non le cose operate mediante il corpo, così che dissolto questo, necessariamente vi si dissolve insieme.

32. L'anima di ogni uomo è anche vita del corpo che essa anima e possiede un'attività vivificante vista in relazione ad altro, cioè in relazione a ciò che mediante lei è vivificato. Ma ha la vita non solo come attività, ma anche come essenza, in quanto vivente per sé. È vista infatti avere vita razionale e intellettuale, che è altra dal punto di vista fenomenico da quella del corpo e ciò che è attraverso il corpo. Per questo, dissolto il corpo, essa non vi si dissolve insieme.⁴¹

Come si può notare da questi due brani la differenza tra gli esseri umani e i viventi irrazionali consiste nel diverso *status* ontologico della loro attività psicologica. Da un punto di vista terminologico Gregorio Palamas non esce dal seminato aristotelico, così come aderisce pienamente alla struttura aristotelica secondo cui la psicologia è parte della fisica nella misura in cui l'anima è l'attività di un corpo, il principio del vivente, ossia l'attuazione delle sue potenze organiche. L'essere umano, inoltre, sembra sostenere Gregorio Palamas, possiede parti dell'anima che i viventi irrazionali non posseggono, vale a dire l'intelletto e la ragione, e anche questo è in accordo con l'"apertura metafisica" della psicologia aristotelica,

⁴¹ «31. Ἡ τῶν ἀλόγων ζῴων ἐκάστου ψυχῆ ζωὴ ἐστὶ τοῦ κατ'αὐτὴν ἐμψύχου σώματος· καὶ οὐκ οὐσίαν, ἀλλ'ἐνέργειαν ἔχει ταῦτα τὴν ζωὴν, ὡς πρὸς ἕτερον οὐσαν, ἀλλ' οὐ καθ'αὐτήν. αὕτη γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἔχουσα ὁράται, ὅτι μὴ τὰ ἐνεργούμενα διὰ τοῦ σώματος· διὸ καὶ λυομένω τούτω, συνδιαλύεσθαι ἀνάγκη.

32. Ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐκάστου ψυχῆ ἐστὶ μὲν καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἐμψύχου σώματος ζωὴ καὶ ζωοποιὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν πρὸς ἕτερον ὁρωμένην, πρὸς αὐτὸ δηλαδὴ τὸ παρ'αὐτῆς ζωοποιούμενον. ἀλλ'οὐ μόνον ἐνέργειαν, ἀλλὰ καὶ οὐσίαν ἔχει τὴν ζωὴν, ὡς ζῶσα καθ'αὐτήν· ἔχουσα γὰρ ὁράται τὴν σώματος καὶ τῶν ὅσα διὰ σώματος. διὸ καὶ λυομένου τοῦ σώματος, αὕτη οὐ συνδιαλύεται»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 31 e 32, in: Sinck. 114 e 116.

sebbene secondo specifiche esigenze teoretiche cristiane tipiche di Gregorio Palamas. Così come anche Aristotele sostiene che l'anima è οὐσία ovvero εἶδος del corpo, come abbiamo avuto modo di vedere nei passi del *De Anima* che abbiamo citato, e anche Palamas sembra recepire questa struttura aristotelica. Egli riconoscendo però una psicologia esclusivamente attiva e non essenziale nei viventi irrazionali, mostra avere di questi una concezione che potremmo dire del tutto reificata; mentre riconoscendo una psicologia attiva e al contempo essenziale, oltre che più complessa, all'essere umano colloca questi al vertice delle creature secondo una precisa gerarchia ontologica. È evidente che questa rivisitazione delle strutture teoretiche della psicologia aristotelica risponde all'esigenza tutta cristiana di elaborare una psicologia allo stesso tempo antropocentrica e che renda conto dell'immortalità dell'anima – questioni che i bizantini dovevano ritenere particolarmente problematiche in relazione al pensiero di Aristotele, visto anche il precedente di Anna Comnena sulla stessa questione che interessa Palamas in questi capitoli: l'anima come entelechia del corpo. Ad ogni modo, possiamo vedere che la concezione aristotelica dell'anima come attuazione di una potenza organica del corpo è mantenuta da Gregorio Palamas, determinando un livello di somiglianza della propria struttura psichica fra gli esseri umani e i viventi non razionali: quello dell'anima vegetativa. In altri termini, tanto negli uni quanto negli altri il primo (e unico, per gli animali irrazionali) livello dell'attività psichica consiste nella vita organica del corpo. Questa differenziazione psicologica secondo la gerarchia ontologica della creazione, per quanto rispondente alle particolari esigenze teoretiche di un pensatore cristiano, non è però del tutto estranea ai capisaldi della psicologia aristotelica, la quale prevede infatti una differenziazione degli esseri viventi secondo il tipo di anima di ciascuna specie. È quanto possiamo leggere in *De Anima* 2, 2, 414a 19-29:

[...] è esatta l'opinione di coloro i quali ritengono che l'anima non esista senza il corpo né sia un corpo. In realtà non s'identifica col corpo, ma è una proprietà del corpo. Pertanto esiste in un corpo, ed anzi in un corpo di una determinata specie, e non come credevano i nostri predecessori, che la facevano entrare nel corpo, senza determinare la natura e la qualità di esso, benché non si verifici mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque. Ed è ragionevole che così avvenga, giacché l'atto di ciascuna cosa si realizza per sua natura in ciò che è in potenza e nella materia appropriata. Da quanto

precede risulta dunque chiaro che l'anima è un certo atto e una certa essenza di ciò che ha la capacità di essere di una determinata natura.⁴²

Possiamo notare che in questo brano Aristotele applica in ambito psicologico quel principio di coerenza ontologica che altrove abbiamo visto caratterizzare anche il pensiero di Gregorio Palamas. Questo passo del *De anima* potrebbe essere considerato il principio ontologico aristotelico sul quale si basa la stessa gerarchia ontologica degli esseri di cui è informata la psicologia di Gregorio Palamas.

Un altro aspetto della psicologia di Gregorio Palamas che richiama in maniera diretta la filosofia aristotelica e in particolare il *De anima* è la concezione ilemorfica dell'essere umano. Non c'è alcun dubbio sul fatto che Gregorio Palamas abbia in mente l'ilemorfismo antropologico dei testi scritturistici e la loro ricezione da parte dei Padri greci, però il testo dei *Capita CL* presenta un'argomentazione che utilizza in maniera esplicita delle strutture di pensiero aristoteliche anche in questo ambito. I termini in cui Gregorio Palamas costruisce la sua riflessione sull'essere umano sono infatti quelli aristotelici del sinolo di materia (corpo) e forma (anima) e in diverse occasioni il teologo esicasta ripete nei *Capita* la forte unione e contiguità di anima e corpo, tanto che solo una grande violenza, esterna o interna all'ipostasi umana, dovuta a una malattia o a un trauma, può separarli⁴³. È proprio il sinolo di materia e forma ciò che, secondo il capitolo 38 dei *Capita*, distingue l'essere umano da quello angelico, il quale è dotato di intelletto e di ragione ma non di un corpo organico: è puro spirito⁴⁴. Questo perché secondo Gregorio Palamas fra il corpo e l'anima di un essere umano si istituisce un forte legame che è di natura razionale e noetica e che

⁴² «καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινόμενου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οικείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχεια τίς ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δυνάμει ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου, φανερὸν ἐκ τούτων»: ARISTOTELE, *De anima* 2, 2, 414a 19-29, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 126-127.

⁴³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 38, in: Sinck., pp. 124-125.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

proviene direttamente da Dio perché l'anima umana, in quanto principio vivificante del corpo, è insufflata in ogni singola ipostasi dal divino proprio come indicato da Gn 2: 24. Anche in questo caso possiamo però notare che non c'è contraddizione con i presupposti della psicologia aristotelica, secondo cui nei viventi animali le affezioni dell'anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) sono inseparabili (ἀχώριστα) dalla materia naturale (τῆς φυσικῆς ὕλης). In *De Anima* 403a Aristotele mostra infatti il profondo legame che sussiste fra anima e corpo tale che ogni affezione dell'anima comporta una modificazione percepibile nel corpo (è il principio di base della fisiognomica aristotelica), perché «le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia»⁴⁵. Per questa ragione, secondo Aristotele, il fisico può occuparsi della questione dell'anima. Questi presupposti aristotelici valgono anche per le argomentazioni di Gregorio Palamas nei *Capita CL*, e se il teologo esicasta parla di separabilità dell'anima immortale dal corpo mortale nell'essere umano è solo per le esigenze teoretiche imposte dal cristianesimo; se infatti consideriamo i *Capita* di Palamas dal punto di vista della concezione dell'anima di quelli che chiama “animali irrazionali”, si troverà una psicologia del tutto aderente al principio aristotelico di inseparabilità dell'anima dal corpo. È utile soffermarsi sui presupposti logico-ontologici di questa psicologia, che possiamo trovare indicati in *De Anima* I 1 403b 3-4: «La ragion d'essere della cosa in questione è infatti determinata, ma, se deve esistere, è necessario che si realizzi in una determinata materia»⁴⁶. Come si può notare, la psicologia aristotelica che Gregorio Palamas riprende è basata su una precisa concezione degli universali che è quella del realismo ontologico dell'immanenza, nel cui orizzonte abbiamo visto che si situa anche tutta la riflessione del teologo esicasta.

C'è ancora un altro aspetto aristotelico della psicologia di Gregorio Palamas nei *Capita CL*: si tratta della differenza tra essenza (οὐσία) e qualità (ποιότητα) così come si configura nel pensiero di Aristotele a partire dalle *Categoriae*. Al capitolo 33 dei *Capita* leggiamo:

⁴⁵ «τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν»: ARISTOTELE, *De anima* 1, 1, 403a 25, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 60-61.

⁴⁶ «ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται»: *Ibidem*, I 1 403b 3-4. In questo caso, come negli altri, abbiamo ripreso la traduzione di Giancarlo Movia,

L'anima razionale e intellettiva ha la vita come essenza, ma è suscettibile dei contrari, vale a dire della malvagità e della bontà. Da questo si mostra che non ha la bontà come essenza, come nemmeno la malvagità, ma come una certa qualità, disposta secondo ciascuna di queste qualora sia presente. Non essendo presente secondo il luogo spaziale, ma essendovi quando l'anima intellettiva, essendo stata dotata di autodeterminazione dal creatore, inclina verso questa e vuole vivere secondo questa.⁴⁷

In questo brano vediamo che Gregorio Palamas riprende la definizione dell'anima umana come possedente la vita per essenza e non solo per attività, aggiungendo che essa può accogliere i contrari non per essenza ma come qualità. Questo è in linea con il principio aristotelico secondo cui solo la categoria di qualità (ποιότητα) può ammettere i contrari, come in *Categoriae* 8, 10b 12, dove leggiamo:

Sussiste anche contrarietà secondo la qualità: ad esempio, giustizia è cosa contraria a ingiustizia e bianchezza a nerezza e così via le altre qualità; e le cose che sono dette qualificate secondo esse: ad esempio, ingiusto a giusto e bianco a nero. Però non in tutti i casi si ha un tale fenomeno. Infatti rosso e giallo ed i colori di questo genere, pur essendo qualità, non hanno nessun contrario. Inoltre, se uno dei due contrari sia una qualità, anche l'altro sarà una qualità.⁴⁸

Secondo la dottrina aristotelica così come è espressa nelle *Categoriae* la qualità ammette i contrari nella misura in cui ogni determinazione secondo questa

però l'abbiamo emendata, in questo caso come in quelli a seguire, quanto alla traduzione di "λόγος" come "ragion d'essere", lì dove il Movia propone "essenza".

⁴⁷ «Ἡ λογικὴ καὶ νοερὰ ψυχὴ οὐσίαν μὲν ἔχει τὴν ζωὴν, ἀλλὰ δεκτικὴν τῶν ἐναντίων, κακίας δηλονότι καὶ αγαθότητος· ὅθεν δείκνυται μὴ οὐσίαν ἔχουσα τὴν ἀγαθότητα, ὥσπερ οὐδὲ τὴν κακίαν, ἀλλ'οἷόν τινα ποιότητα, καθ'ἐκατέραν, ὅποτε παρεῖη, διατιθεμένη. πάρεστι δὲ οὐ τοπικῶς, ἀλλ'ἡνίκ'ἂν ἡ νοερὰ ψυχὴ, τὸ αὐτεξούσιον λαβοῦσα παρὰ τοῦ κτίσαντος, νεύσῃ πρὸς αὐτὴν καὶ ζηῆν ἐθέλησῃ κατ'αὐτήν»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 33, in: Sinck., p. 116.

⁴⁸ «Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν, οἷον δικαιοσύνη ἀδικία ἐναντίον καὶ λευκότης μελανία καὶ τᾶλλα ὡσαύτως, καὶ τὰ κατ' αὐτὰς δὲ ποιά λεγόμενα, οἷον τὸ ἄδικον τῷ δικαίῳ καὶ τὸ λευκὸν τῷ μέλανι. οὐκ ἐπὶ πάντων δὲ τὸ τοιοῦτον· τῷ γὰρ πυρρῷ ἢ ὠχρῷ ἢ ταῖς τοιαύταις χροιαῖς οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον ποιῶς οὐσιν. —ἔτι ἐὰν τῶν ἐναντίων θάτερον ἢ ποιόν, καὶ τὸ λοιπὸν ἔσται ποιόν»: ARISTOTELE, *Categoriae* 8, 10b 12, in: M. ZANATTA (cur.), *Aristotele. Le categorie*, cit., pp. 352-355.

categoria è compiuta in se stessa e, all'interno di un unico e stesso genere, esclude le altre. In secondo luogo, dal momento che per Aristotele si istituisce sempre un nesso paronimo tra qualità e cosa qualificata⁴⁹, sono contrarie anche le cose che ricadono sotto qualità contrarie.

Il brano del capitolo 33 di Gregorio Palamas obbedisce alla logica aristotelica anche per quanto concerne l'affermazione secondo cui malvagità e bontà non possono essere determinazioni essenziali dell'anima umana, ma solo qualitative e determinate dall'adesione a questa o a quella secondo la libera volontà umana. La determinazione della malvagità e della bontà come qualità e non come proprietà essenziali risponde al principio aristotelico secondo cui le essenze non ammettono contrari, che, come abbiamo detto, pertengono solo alla categoria di qualità. In *Categoriae* 5, 3b 25 Aristotele sostiene infatti molto chiaramente che: «Appartiene alle essenze anche il non avere nessun contrario»⁵⁰.

Consideriamo infine quello che ci sembra essere un ultimo problema aristotelico della psicologia di Gregorio Palamas: il problema dei due intelletti in Aristotele. Nell'ambito della filosofia aristotelica, si tratta di una questione molto dibattuta, che ha dato origine a una grande quantità di interpretazioni, e non è certo questa la sede per pronunciarsi da parte nostra su questo problema della filosofia aristotelica⁵¹. La nostra intenzione è piuttosto quella di indicare come, a nostro avviso, questo problema venga recepito da Gregorio Palamas nei *Capita CL*, per esigenze di pensiero dettate dal suo orientamento cristiano e già ampiamente dibattute nell'aristotelismo bizantino, come dimostra la posizione di Anna Comnena sulla concezione dell'anima come entelechia del corpo.

Prima di affrontare la questione dell'intelletto, ricordiamo uno dei presupposti logici della trattazione di Aristotele, e cioè il fatto che nella sua psicologia egli distingue fra caratteristiche separate (κεχωρισμένα) e caratteristiche inseparate

⁴⁹ Cf. *Ibidem* 8 8b 25, pp. 342-343; 8 9a 32 ss., pp. 346-347.

⁵⁰ «Υπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι»: *Ibidem* 5 3b 25, pp. 314-315.

⁵¹ Cf. E. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in: G. SILLITI – F. STELLA – F. FRONTEROTTA (cur.), *Il Noûs di Aristotele*, Sankt Augustin (Academia Verlag) 2016, pp. 137-154; C. M. COHOE, *Nous in Aristotle's De Anima*, in: *Philosophy Compass* 9.9 (2014), pp. 594-604; V. CASTON, *Phantasia and Thought*, in: G. ANAGNOSTOPOULOS (cur.), *A Companion to Aristotle*, Hoboken (Wiley-Blackwell) 2009, pp. 322-334; IDEM, *Aristotle's Two Intellects: a Modest Proposal*, in: *Phronesis* 44.3 (1999), pp. 199-227.

(μὴ χωριστῶν) dei corpi, in relazione alle affezioni dell'anima e al loro riverbero nella materia dei corpi⁵². Il discorso sulla separabilità e l'inseparabilità delle caratteristiche dei corpi nel *De Anima* è alla base del problema dell'intelletto in Aristotele, nella misura in cui esso si configura a partire proprio dalla separabilità dell'intelletto dal corpo.

Lo Stagirita mette dunque a fuoco il problema dei due intelletti nei capitoli 4 e 5 del terzo libro del *De Anima*. Sull'intelletto in potenza, Aristotele scrive:

[...] il cosiddetto intelletto che appartiene all'anima (chiamo intelletto ciò con cui l'anima pensa ed apprende) non è in atto nessuno degli esseri prima di pensarli. Perciò non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità [...]. Quindi si esprimono bene coloro i quali affermano che l'anima è il luogo delle forme, solo che tale non è l'intera anima, ma quella intellettiva, ed essa non è in atto, ma in potenza le forme. [...] Pertanto con la facoltà sensitiva il soggetto distingue il caldo, il freddo e le altre qualità di cui la carne costituisce una data proporzione; e con un'altra facoltà – o separata da quella o in relazione ad essa al modo in cui la linea spezzata sta a se stessa, quando è estesa – distingue la ragion d'essere della carne.⁵³

Si può dire che il problema dell'intelletto nei *Capita CL* di Gregorio Palamas venga posto esattamente negli stessi termini del quarto capitolo del terzo libro del *De anima* di Aristotele. Come avremo modo di mostrare, la relazione e la definizione dei due intelletti da parte di Palamas è stabilita come una sinergia (συνεργεία) di cosmo e ipercosmo, umano e divino in cui il concetto di ipostasi è centrale.

L'intelletto potenziale presiede a quella che Gregorio Palamas chiama "conoscenza composita"⁵⁴ e che può essere intesa innanzitutto come indicante la capacità umana di pensiero e apprensione. Il teologo esicasta distingue tre facoltà cognitive: sensazione (αἴσθησις), rappresentazione immaginativa (φαντασία) e

⁵² ARISTOTELE, *De anima* I, 1 403b 15ss., in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 62-63.

⁵³ «ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο [...]. καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. [...] τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σὰρξ· ἄλλω δέ, ἥτοι χωριστῶ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει»: *Ibidem*, 3, 4 429a 22 – 429b 18, pp. 212-216.

intelletto (νοῦς). Così scrive a proposito del passaggio dalla sensazione alla rappresentazione immaginativa:

La facoltà della rappresentazione immaginativa dell'anima, che si appropria a sua volta di queste impressioni sensibili dai sensi, separa non i sensi stessi, ma ciò che abbiamo chiamato le immagini in loro dei corpi e delle loro forme. E le ripone come tesori, serbandole interiormente per il proprio uso [...].⁵⁵

Per quanto concerne invece i rapporti delle due facoltà sopra descritte con l'intelletto, leggiamo:

Questa facoltà della rappresentazione immaginativa dell'anima nell'animale razionale costituisce un intermediario fra l'intelletto e la sensazione. L'intelletto infatti, vedendo e collegando le immagini inviate in lui dai sensi, in quanto separate dai corpi e già incorporee, formula ragionamenti in vario modo in forma di dialogo, analogia, sillogismo [...].⁵⁶

Le tre facoltà che Gregorio Palamas individua nell'essere umano sono le stesse indicate da Aristotele nel *De anima*, così come gli stessi sono i procedimenti cognitivi. L'intelletto ha infatti la funzione di costruire i ragionamenti a partire dalle immagini percepite dai sensi e già de-materializzate dalla rappresentazione immaginativa, costruendo nell'anima qualcosa di solido e duraturo. Ora, questa conoscenza che Gregorio Palamas chiama "composita" è quel tipo di esperienza conoscitiva che gli esseri umani possono raggiungere nell'ambito del cosmo creato e dunque ha una precisa connotazione ontologica nell'ambito del κόσμος.

⁵⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 16*: «σύμμικτον ἀπογεννᾶ τὴν γνῶσιν», in: Sinck., p. 100.

⁵⁵ «Τὰ γοῦν κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκμαγεῖα ταῦτα τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικὸν ἐκ τῶν αἰσθήσεων αἰ προσοικειούμενον, οὐκ αὐτὰς τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὰς ἐν αὐτοῖς ἅς ἔφημεν εἰκόνας τελέως χωρίζει τῶν σωμάτων καὶ τῶν κατ'αὐτὰ εἰδῶν· καὶ ἐναποκειμένας ἔχει καθάπερ θησαυρούς, ἄλλοτε ἄλλην καὶ μὴ παρόντος σώματος πρὸς χρῆσιν οἰκείαν ἔνδοθεν καταλλήλως προβαλλόμενον [...]»: *Ibidem* 16, p. 98.

⁵⁶ «Τοῦτο δὴ τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικὸν ἐν τῷ λογικῷ ζῳῳ νοῦ καὶ αἰσθήσεως μεθόριον γίνεται. τὰς γὰρ ἐν αὐτῷ παρὰ τῶν αἰσθήσεων προσειλημμένας εἰκόνας, ὡς κεχωρισμένας σωμάτων καὶ ἀσωμάτων ἤδη γεγεννημένας, καθορῶν καὶ περιστρέφων ὁ νοῦς, ποικίλως καὶ τοὺς λογισμοὺς ἀπεργάζεται, διαλογιζόμενός τε καὶ ἀναλογιζόμενος καὶ συλλογιζόμενος πολυειδῶς [...]»: *Ibidem* 17, p. 100.

Possiamo vedere che il concetto di intelletto di cui Gregorio Palamas parla in queste pagine coincide con quello di intelletto potenziale di cui parla Aristotele: non è confuso con la dimensione materiale, e ha in potenza e non in atto i pensieri di ciascuna realtà conosciuta. Infine dobbiamo considerare la pluralità che caratterizza l'intelletto potenziale in Gregorio Palamas, che è speculare alla descrizione aristotelica: esso può diventare tutte le cose conosciute perché le ha in potenza. Il teologo esicasta stabilisce un parallelo fra la materia primordiale e l'intelletto potenziale, alla stessa maniera in cui lo troviamo anche in *De anima* 3, 5 430a 15, in cui lo Stagirita scrive che l'intelletto potenziale è «analogo alla materia perché diviene tutte le cose»⁵⁷. La stessa materia viene definita da Aristotele «πρότον ὑποκείμενον» in *Physica* 1, 192a 31-32. In Gregorio Palamas troviamo una definizione della materia sostrato primordiale e inizio del divenire cosmico del tutto analoga a quella di Aristotele nonché alla caratterizzazione aristotelica e palamita dell'intelletto potenziale. Al capitolo 21 dei *Capita* possiamo infatti leggere: «Così dunque in principio Dio creò il cielo e la terra come una sorta di materia onnicomprensiva e che portava in potenza tutte le cose»⁵⁸. Nel pensiero di Gregorio Palamas è l'intervento dell'attività (ἐνέργεια) creativa di Dio che porta in atto tutto ciò che il ricettacolo materiale originario portava in potenza; leggiamo infatti al capitolo 22: «Dio distinse ogni cosa al solo comando e condusse alla forma come da tesori nascosti le cose che vi erano custodite, disponendo e componendo in maniera armonica, eccellente e conveniente, l'una di queste verso l'altra, ognuna verso tutte e tutte verso ognuna»⁵⁹. Questa analogia cosmologica, per cui la materia potenziale si attualizza mediante l'intervento dell'attività divina, vale anche in ambito psicologico e gnoseologico per quanto riguarda il rapporto fra atto e potenza e ci

⁵⁷ «Ἐπεὶ δ' [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι [...]»: ARISTOTELE, *De anima* 3, 5, 430a 11-15, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 218-219.

⁵⁸ «ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, οἷόν τινα ὕλην πανδεχῆ καὶ δυνάμει τὰ πάντα φέρουσαν»: GREGORIO PALAMAS, *Capita* CL 21, in: Sinck., p. 104.

⁵⁹ «[...] διακρίνων ἕκαστον προστάγματι μόνῳ, καὶ καθάπερ ἐκ θησαυρῶν ἀποθέτων ἐξάγων εἰς εἶδος τὰ ἐνθεθέντα, διατιθεῖς τε καὶ συντιθεῖς ἐναρμονίως, ἄκρως καὶ προσφυῶς, ἄλλο πρὸς ἄλλο τούτων, ἕκαστόν τε πρὸς πάντα καὶ πρὸς ἕκαστον ἅπαντα»: *Ibidem* 22, p. 104.

conduce direttamente alla concezione dell'intelletto attivo, il quale agisce sull'intelletto potenziale.

Per quanto invece concerne l'intelletto attivo, così scrive Aristotele in *De anima* 3, 5, 430a 14-19:

E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore alla materia. [...] Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi.⁶⁰

Per quanto riguarda Gregorio Palamas, il problema dell'intelletto attivo ci porta a quella che il teologo esicasta chiama “sapienza vera” (σοφία ἀληθής)⁶¹, a cui secondo Palamas questo tipo di intelletto presiede. Si tratta di un tipo di conoscenza superiore (ὑψηλοτέρα γνώσις)⁶² ed eccedente la conoscenza naturale, il cui punto di partenza è il riconoscimento dei limiti ontologici dell'intelletto potenziale e della conoscenza composita. Così scrive Gregorio Palamas:

Non solo il vedere Dio, né conoscere se stesso e il proprio rango da parte dell'uomo (il che è adesso anche degli ignoranti, se sono cristiani) è una conoscenza superiore alla fisiologia e all'astronomia e a ogni filosofia intorno a queste cose, ma anche il vedere da parte del nostro intelletto la propria debolezza

⁶⁰ «καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῆ οὐσία ὦν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [...] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὴς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ»: ARISTOTELE, *De anima* 3, 5, 430a 14-19, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 218-219.

⁶¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 29, in: Sinck., p. 113. L'espressione “σοφία ἀληθής” non è l'unica, Gregorio Palamas ne impiega infatti altre equivalenti, come “ἡ κατὰ πνεῦμα σοφία” (*Ibidem* 25, p. 108).

⁶² Cf. *Ibidem*.

e ricerca per la sua guarigione sarebbe incomparabilmente superiore [...]. L'intelletto che ha capito la sua propria debolezza ha scoperto da dove può entrare verso la salvezza e si avvicina alla luce della conoscenza e riceve la sapienza vera che non si dissolve insieme a questo secolo.⁶³

Ci sembra che ciò che in Aristotele veniva concettualizzato come intelletto attivo viene pensato da Gregorio Palamas in termini di “luce della conoscenza” (φῶς τῆς γνώσεως) e attività (ἐνέργεια) increata di Dio. In questo modo il teologo esicasta reinterpretava e riadattava le strutture del pensiero aristotelico all'interno del proprio sistema di pensiero in ambito gnoseologico e psicologico, fornendoci in questo modo un'accezione gnoseologica del concetto di attività divina (θεία ἐνέργεια). Possiamo vedere che in ambito gnoseologico il discorso si pone negli stessi termini dell'analogia cosmologica che abbiamo ricordato in precedenza: come l'attività divina porta tutte le cose in atto dal ricettacolo di materia primordiale in cui erano contenute in potenza, allo stesso modo, l'intelletto attivo, vale a dire la stessa attività di Dio nella sua accezione di “luce della conoscenza” attua l'intelletto potenziale dell'anima. Abbiamo dunque visto che Gregorio Palamas configura l'intelletto potenziale nella gerarchia delle tre facoltà conoscitive dell'anima umana, ma come si configura nei confronti dell'intelletto attivo? Pensiamo che a questo proposito ci venga in aiuto il concetto di potenze dell'anima (τῆς ψυχῆς δυνάμεις), su cui Gregorio Palamas si sofferma soprattutto nel breve scritto *De oratione et puritate cordis*⁶⁴. Il concetto di potenze dell'anima indica per l'appunto le potenzialità psichiche dell'essere umano di entrare in comunicazione con il divino. Secondo Gregorio Palamas l'anima ha infatti in sé una pluralità di potenze: «l'anima è una cosa sola dalle molte potenze»⁶⁵. L'attività (ἐνέργεια) divina, intesa come intelletto attivo, agisce sulle potenze dell'anima attualizzandole, vale a dire permettendo all'essere umano di entrare

⁶³ «Ὅτι τὸ εἰδέναι μόνον θεόν, οὐδὲ τὸ γινώσκειν τὸν ἄνθρωπον ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν (ἃ καὶ τοῖς νομιζομένοις ἰδιώταις, Χριστιανοῖς οὖσι, πρόσσεσι νῦν) ὑψηλοτέρα γνώσις ἐστὶ φυσιολογίας καὶ ἀστρονομίας καὶ πάσης τῆς περὶ αὐτὰς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ τὸ εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν καὶ ταύτην ἰάσασθαι [...]. ὁ γὰρ γνοὺς τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν νοῦς εὔρεν ὅθεν ἂν εἰσέλθοι πρὸς σωτηρίαν καὶ ἐγγίσει τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως καὶ λάβοι σοφίαν ἀληθῆ καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ μὴ συγκαταλυομένην»: *Ibidem*.

⁶⁴ GREGORIO PALAMAS, *De oratione et puritate cordis* 3, in: Perr. III, pp. 170 e 172.

⁶⁵ «Ἐν ἐστὶ πολυδύναμον πρᾶγμα ἢ ψυχὴ»: *Ibidem*, p. 172.

nello stato di divinizzazione (θέωσις) e di assimilazione al divino (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ). Nella σοφία ἀληθῆ ἡ ἰlluminazione divina può essere accolta dall'intelletto potenziale anche in virtù della sua natura ipercosmica, nella quale risiede la disposizione finalistica dell'uomo a Dio, come Gregorio Palamas afferma nel capitolo 26 dei *Capita*, scrivendo:

Soltanto l'uomo infatti, tra tutte le cose del cielo e della terra, fu creato a immagine del fattore, affinché guardasse a lui e lo amasse, fosse iniziato e adoratore di lui soltanto, e conservasse la sua bellezza mediante la fede in lui e l'inclinazione e la disposizione verso di lui; e affinché gli sembrasse che tutte le altre cose, che la terra e il cielo contengono, sono inferiori a lui e del tutto prive di intelletto.⁶⁶

Sebbene questa prospettiva finalistica possa sembrare rispondere a un'esigenza speculativa tutta interna all'orizzonte cristiano del pensiero di Gregorio Palamas, non dobbiamo mancare di notare che essa è comunque in accordo con il finalismo dell'anima di cui Aristotele parla in *De Anima* 2, 4, 415b 9-20, sostenendo che l'anima è causa e principio del corpo vivente («ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή»), nel senso che è principio del suo movimento, suo fine e sua essenza. Scrive Aristotele:

Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima. Inoltre l'atto è l'essenza dell'essere in potenza. È poi evidente che l'anima è causa anche come fine. Allo stesso modo, infatti, che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura, e questo è il suo scopo. Ora negli animali tale fine, conformemente alla natura, è l'anima.⁶⁷

⁶⁶ «Μόνος γὰρ ἀπάντων ἐγγείων τε καὶ οὐρανίων ἐκτίσθη κατ'εἰκόνα τοῦ πλάσαντος, ὡς πρὸς ἐκεῖνον ὀρώη καὶ αὐτὸν ἀγαπήη, κάκεινου μόνου μύστης καὶ προσκυνητῆς εἴη, καὶ τῆ πρὸς αὐτὸν πίστει καὶ νεύσει καὶ διαθέσει τὴν οικείαν καλλονὴν συντηροίη· πάντα δὲ τᾶλλα, ὅσα γῆ καὶ οὐρανὸς ὅδε φέρει, κατώτερα ἑαυτοῦ εἰδείη καὶ νοῦ παντάπασιν ἄμοιρα»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 26, in: Sinck., p. 108-110.

⁶⁷ «ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δηλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχὴ. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερόν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις,

L'anima è dunque considerata da Aristotele come il fine degli animali, perché, in generale, secondo lo Stagirita il fine di ogni vivente non è altro che l'esercizio dell'attività peculiare della loro natura. Si può inoltre parlare dell'anima come fine proprio perché essa è lo scopo a cui tende il corpo, secondo il principio generale di *Metaphysica* 9, 1050a 9ss. per cui la potenza è sempre in vista dell'atto. Anche in Gregorio Palamas i concetti di causa, essenza e fine si intrecciano: è chiaro che la teleologia dell'esistenza umana che si delinea nei *Capita* dipende dalla sua essenza e dalla sua anima intesa come immagine divina inscritta al centro della struttura ontologica dell'uomo. Al capitolo 62 dei *Capita* il finalismo ontologico dell'essere umano è sviluppato nel senso del dominio sui viventi irrazionali, a sua volta simbolo del dominio interiore sulle passioni. L'essere umano, sostiene Gregorio Palamas, è stato creato a immagine di Dio ancora più che gli stessi angeli, perché non solo ha l'anima come principio vivificante della materia corporea, ma in virtù della sua struttura ontologica e dunque della natura della sua anima è destinato al dominio su tutta la creazione cosmica. L'anima umana è infatti duplice: da un lato destina l'uomo al dominio e al potere sul resto della creazione a immagine di Dio, dall'altro lo destina alla sottomissione e all'obbedienza nei confronti del divino. Spostando questa dinamica nella vita interiore, la caduta dell'essere umano sotto il dominio delle passioni equivale a una caduta sotto le forze animali che egli è ontologicamente destinato a dominare. Tale fine ontologico che Gregorio Palamas ravvisa nell'essere umano, ovvero nella sua anima, esiste come potenza ed è attuato pienamente solo dall'intervento dell'attività (ἐνέργεια) della grazia divina, vale a dire da quello che nel sistema di pensiero di Gregorio Palamas si configura come l'intelletto attivo; scrive infatti: «la perfezione della somiglianza a Dio è compiuta mediante l'illuminazione divina da parte di Dio»⁶⁸.

καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῆς τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν»: ARISTOTELE, *De anima* 2, 4, 415b 9-20, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, cit., pp. 134-135. Cf. E. Berti, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima* Padova (Cedam) 1975, 378, nuova edizione: Milano (Bompiani) 2004.

⁶⁸ «ἡ τελείωσις τοῦ καθ'ὀμοίωσιν εἶναι τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐκ Θεοῦ θείας ἐλλάμψεως τελεῖται»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 64, in: Sinck., p. 158.

3.3 L'essere umano come microcosmo ipostatico: antropologia e psicologia in Gregorio Palamas

Abbiamo avuto modo di indicare l'uso del binomio concettuale κόσμος/ὑπερκόσμος come una caratteristica del linguaggio di Gregorio Palamas, nonché una traccia dello Pseudo-Dionigi Areopagita come fonte del suo pensiero. Nei *Capita CL* possiamo vedere come questo binomio sia alla base della concezione cosmologica che Gregorio Palamas presenta. A partire dal terzo capitolo il teologo esicasta presenta infatti una descrizione dell'universo strutturata sulla distinzione fra il cosmico e l'ipercosmico. Da un punto di vista della storia del pensiero, possiamo considerare che la fonte di questa concezione cosmologica è sicuramente biblica, ad esempio proprio in Gn 1: 1⁶⁹, così come possiamo essere certi della mediazione esegetica patristica, ma possiamo anche supporre che questo tipo di concezione, perfettamente inserita nella tradizione teologica del cristianesimo bizantino, non dovesse sembrare estranea a quelle che erano le concezioni cosmologiche al di fuori dell'ambito strettamente teologico. La visione palamita di un universo compreso attraverso i concetti di κόσμος e ὑπερκόσμος non è infatti estranea a quella esposta nel *De coelo* aristotelico, in cui il piano lunare è distinto da quello sub-lunare. Del resto, la concezione aristotelico-tolemaica era pienamente assimilata nella cultura bizantina del XIV secolo. In altri termini, si potrebbe dire che la concezione cosmologica che troviamo nei *Capita* di Gregorio Palamas si configura come un esempio di cultura teologica bizantina in cui confluiscono testo scritturistico, esegesi patristica, terminologia pseudo-dionisiana e filosofia aristotelica.

Nei *Capita CL* il binomio concettuale κόσμος/ὑπερκόσμος è dunque impiegato in primo luogo da Gregorio Palamas in ambito cosmologico, introducendo la grande differenza ontologica fra il creato e l'increato, per poi veder estesa la sua applicazione anche all'ambito antropologico, informando così della differenza fra creato e increato anche l'antropologia. Si può vedere un esempio dell'applicazione antropologica del binomio κόσμος/ὑπερκόσμος a partire dal capitolo 24, in cui possiamo osservare che secondo l'esegesi di Gregorio Palamas la creazione dell'essere umano comporta una differenza ontologica all'interno della struttura

⁶⁹ «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»: Gen 1:1, in: *Τὰ Ἱερὰ Γράμματα*, cit., p. 5.

ontologica dell'essere umano. Si tratta di una differenza ontologica che costituisce una differenza specifica propria del genere umano. Secondo Gregorio Palamas il corpo è infatti plasmato dalla materia pre-esistente e, a causa di questo, pertiene al cosmo sensibile («κατ' αἴσθησιν κόσμον»), mentre l'anima è creata a immagine di Dio («κατ' εἰκόνα Θεοῦ») e proviene da Dio stesso, dalle realtà ipercosmiche («ἐκ τῶν υπερκοσμίων»). La natura ipercosmica dell'anima, sebbene trattata in maniera dettagliata a partire dal capitolo 24, è introdotta fin dall'inizio dei *Capita*; abbiamo infatti avuto modo di vedere che già a partire dal capitolo 4, confutando il concetto di *anima mundi*, Gregorio Palamas afferma che l'unica anima razionale è quella umana, la quale ha una natura ipercosmica perché proviene da Dio stesso. Al capitolo 24 dei *Capita CL* Gregorio Palamas affronta la trattazione sull'antropologia teologica a partire dalla questione fondamentale della creazione dell'essere umano. L'antropogenesi è concepita da Palamas come una sorta di sigillo finale alla creazione degli esseri (τὰ ὄντα), in un ordine che non indica solo una dimensione cronologica, ma soprattutto una gerarchia ontologica della creazione. Leggiamo infatti:

Nella creazione fu dunque prodotto il primo degli esseri, e dopo il primo un altro e dopo questo un altro ancora e di seguito, e dopo tutti l'uomo, che fu degnato di tanto onore e provvidenza da parte di Dio che tutto questo cosmo sensibile è venuto ad essere prima di lui e per lui, e il regno dei cieli fu preparato subito dopo la fondazione del mondo prima di lui e per lui [...].⁷⁰

Si può vedere che nella concezione di Gregorio Palamas l'essere umano è posto all'incrocio e al centro del cosmo e dell'ipercosmo, cioè della creazione sensibile e del regno dei cieli, tanto che tutto è stato fatto da Dio proprio in sua funzione. Nel pensiero di Gregorio Palamas, la creazione dell'essere umano posta alla fine dell'atto creativo di Dio è il segno di una gerarchia ontologica che in ambito psicologico è rappresentata dalla differenza tra l'anima dei viventi irrazionali e

⁷⁰ «Οὕτω δὴ πρῶτον τι τῶν ὄντων ἐν τῇ κτίσει παρήχθη καὶ μετὰ τὸ πρῶτον ἕτερον καὶ μετ' αὐτὸ πάλιν ἄλλο καὶ ἐφεξῆς, καὶ μετὰ πάντα ὁ ἄνθρωπος· ὃς τιμῆς τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ προμηθείας τοσαύτης ἠξίωται, ὡς καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἅπαντα κόσμον πρὸ αὐτοῦ γενέσθαι δι' αὐτόν, καὶ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν εὐθὺς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου δι' αὐτὸν ἐτοιμασθῆναι πρὸ αὐτοῦ»:
GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 24, in: Sinck., p. 106.

quella dell'uomo. Come abbiamo già mostrato nel paragrafo sulle fonti aristoteliche della psicologia palamita, nel capitolo 31 dei *Capita CL* Gregorio Palamas scrive che l'anima dei viventi irrazionali è «vita del corpo che essa anima»⁷¹, e la stessa definizione è ripetuta al capitolo 32 a proposito degli esseri umani, con un'aggiunta: «[l'anima degli esseri umani] ha la vita non solo come attività ma anche come essenza»⁷². Come abbiamo già notato nelle pagine precedenti, possiamo ritenere l'anima vegetativa, cioè l'attuazione delle potenze fisiologiche del corpo organico, un piano di comunanza psicologica fra i viventi irrazionali e gli esseri umani nonostante la loro differenza ontologica che consiste soprattutto nel fatto che l'uomo è l'unico a possedere un'anima con potenze logiche e noetiche. Ad ogni modo, la somiglianza psicologica in virtù dell'anima vegetativa che si può riscontrare fra viventi irrazionali ed esseri umani ben più che una semplice analogia, può essere considerata come il segno di una comunione ontologica nella misura in cui la comune natura organica dei viventi costituisce il comune radicamento ontologico nel cosmo. Un radicamento che per gli esseri umani è però parziale quanto alla loro natura. Alla fine del capitolo 4, per concludere la confutazione del concetto platonico di *anima mundi*, Gregorio Palamas scrive infatti dell'unicità umana dal punto di vista psicologico: «l'unica anima razionale è quella umana, non celeste ma iperceleste, non per luogo ma per sua stessa natura, in quanto è un'essenza intellettuale»⁷³. Ecco dunque che la differenza ontologica fra corpo e anima nell'essere umano è il segno della differenza ontologica fra viventi irrazionali ed esseri umani, i quali impersonano come microcosmi ipostatici quella che è l'intera struttura ontologica del creato. In altri termini, possiamo dire che la differenza ontologica fra corpo e anima negli esseri umani, distingue questi in maniera specifica dal resto dei viventi creati. Dal punto di vista ontologico, gli animali irrazionali appartengono infatti solo alla dimensione cosmica, cioè, come scrive Palamas, posseggono la vita non come essenza (οὐσία), ma solo come attività e operazione (ἐνέργεια), nonché come relazione al corpo (πρὸς ἕτερον). Si tratta di una forma di vita che si manifesta solo mediante le facoltà vegetative e sensitive. Essendo la vita, secondo la stessa

⁷¹ *Ibidem* 31, pp. 114.

⁷² *Ibidem* 32, p. 116.

⁷³ «[...] ἀλλὰ μόνη λογικὴ ψυχὴ ἐστὶν ἡ ἀνθρωποπίνη, οὐκ οὐράνιος ἀλλ' ὑπερουράνιος, οὐ τόπων ἀλλὰ τῆ ἐαυτῆς φύσει, ἅτε νοερα ὑπάρχουσα οὐσία»: *Ibidem* 4, p. 88.

definizione fornita da Gregorio Palamas, un'attualità dell'anima intesa in senso biblico e aristotelico come principio vivificante, l'anima degli esseri irrazionali si dissolverà con il loro corpo.

Per quanto concerne la natura del corpo, abbiamo visto che Gregorio Palamas eredita la concezione scritturistica secondo cui esso sarebbe stato plasmato da Dio con la materia terrestre e questo assurge nel teologo esicasta a indicazione dell'ontologia del corpo: è la parte cosmica e mortale dell'essere umano. Questo non equivale però a una dequalificazione del corpo stesso, né a una sua demonizzazione. Nelle seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis* leggiamo infatti:

Fratello, non senti l'apostolo dire che «i nostri corpi sono tempio dello Spirito santo che è in noi», e ancora che «noi siamo dimora di Dio», così come anche Dio dice: «dimorerò in loro e camminerò con loro e sarò il loro Dio»? Ciò che per natura diviene dimora di Dio, come può essere ritenuto indegno, da parte di chi ha intelletto, di ospitare anche il proprio stesso intelletto? Come fece Dio dimorare in principio l'intelletto nel corpo? Anch'egli fece dunque male? Questi discorsi, fratello, si confanno agli eretici i quali dicono [essere] il corpo un male e una plasmazione del male. Noi, invece, riteniamo che l'intelletto malvagio è nei pensieri legati al corpo, ma nel corpo (non c'è) alcun male, poiché il corpo non è affatto malvagio.⁷⁴

Come si può vedere, Gregorio Palamas considera eretica la concezione che fa del corpo una plasmazione da parte del principio del male: nei confronti degli scritti di Barlaam viene dunque rivolta la stessa accusa già rivolta, nell'eresiologia patristica, agli gnostici e ai messaliani. Oltre alle fonti scritturistiche dall'epistolario paolino che il teologo esicasta riporta nel brano (1 Cor 6: 19; Eb 3: 6; 2 Cor 6: 16), il discorso di Palamas continua rifacendosi ad altri passi della

⁷⁴ «Ἀδελφέ, οὐκ ἀκούεις τοῦ ἀποστόλου λέγοντος ὅτι «τά σώματα ἡμῶν ναός τοῦ ἐν ἡμῖν ἁγίου Πνεύματος ἐστίν», καί πάλιν ὅτι «οἶκος τοῦ Θεοῦ ἡμεῖς ἐσμεν», ὡς καί ὁ Θεός λέγει, ὅτι «ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καί ἐμπεριπατήσω καί ἔσομαι αὐτῶν Θεός»; Ὁ τοίνυν οἰκητήριον πέφυκε γίνεσθαι Θεοῦ, πῶς ἂν ἀναξιοπαθήσαι τις νοῦν ἔχων ἐνοικίσει τόν οἰκεῖον νοῦν αὐτῶ; Πῶς δέ καί ὁ Θεός τήν ἀρχήν ἐνώκησε τῷ σώματι τόν νοῦν; Ἄρα καί αὐτός κακῶς ἐποίησε; Τοῦς τοιούτους λόγους, ἀδελφέ, τοῖς αἰρετικοῖς ἀρμόσει λέγειν, οἳ πονηρόν καί τοῦ πονηροῦ πλάσμα τό σῶμα λέγουσιν. Ἡμεῖς δέ ἐν τοῖς σωματικοῖς φρονήμασιν εἶναι τόν νοῦν οἰόμεθα κακόν, ἐν τῷ σώματι δέ οὐχί κακόν, ἐπεὶ μηδέ τό σῶμα πονηρόν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 2, 1, in: Perr. I, p. 332.

Scrittura che egli interpreta nel senso di un'asserzione della natura non malvagia del corpo, come Sal 62 (63), Sal 83 (84): 2, Is 16: 11, Is 26: 18. Oltre al merito teologico, questa accusa ha anche un valore epistemologico: è un'ulteriore testimonianza del fatto che a Bisanzio le battaglie culturali (come quella che oppone gli esicasti a Barlaam Calabro, in questo caso) vengono sempre portate avanti con un metodo che le riferisce alla tradizione patristica. Dopo i riferimenti veterotestamentari sulla natura del corpo, Gregorio Palamas ritorna ancora all'epistolario paolino per sostenere che il male non è collocato nella carne, ma piuttosto nell'ambito psichico. Uno dei pilastri di questa concezione è infatti quanto l'apostolo Paolo dice in Ef 6: 12: «Non lottiamo contro sangue e carne, ma contro principati, potenze, dominazioni di questo mondo oscuro, contro gli spiriti maligni delle regioni celesti»⁷⁵. Dunque il male si trova nella parte psichica dell'essere umano, e agisce sul corpo e attraverso il corpo mediante i pensieri. Così leggiamo nello stesso capitolo delle *Orationes pro hesychastis*:

Se infatti anche l'Apostolo dice il corpo “morte” [...], [lo fa] in quanto il pensiero legato al corpo e alla materia è irrimediabilmente di specie corporea; perciò, paragonandolo al pensiero spirituale e divino, lo ha giustamente chiamato “corpo”, e non semplicemente “corpo”, ma “morte del corpo”, e questo poco dopo aver mostrato ancora più chiaramente di non accusare la carne, ma il desiderio peccaminoso sopravvenuto per la caduta. [...] «ho visto che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene». Vedi che non parla della carne, ma del male che la abita? Nel corpo dunque non abita l'intelletto, ma il male, [ossia] la legge che è nelle nostre membra e che combatte contro la legge dell'intelletto.⁷⁶

In questo capitolo delle *Orationes pro hesychastis* Gregorio Palamas utilizza il capitolo 7 dell'epistola di Paolo ai Romani a sostegno della sua argomentazione

⁷⁵ «ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις»: Ef 6: 12, in: A. MERK (cur.), *Novum Testamentum grece et latine*, cit., p. 647.

⁷⁶ «Εἰ γὰρ καὶ ὁ ἀπόστολος θάνατον τὸ σῶμα λέγει [...], ἀλλ'ὡς τοῦ προσύλου καὶ σωματικοῦ φρονήματος σωματοειδοῦς ὄντος ἀτεχνῶς· διό, πρὸς τὸ πνευματικὸν καὶ θεῖον παραβάλλον τοῦτο, σῶμα δικαίως ἐκάλεσε, καὶ οὐχ ἀπλῶς σῶμα, ἀλλὰ θάνατον σώματος, καὶ τοῦτο μικρὸν ἀνωτέρω τρανότερον δηλῶν ὡς οὐχὶ τὴν σάρκα αἰτιᾶται, ἀλλὰ τὴν ἐπεισελθοῦσαν ἀμαρτητικὴν ὀρμὴν ἐκ παραβάσεως. [...] οἶδα οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν». Ὅρας ὅτι οὐ τὴν σάρκα ἀλλὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτῇ φησι κακόν; Τοῦτον τοίνυν, τὸν ὄντα ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν καὶ τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς ἀντιστρατευόμενον νόμον, ἐνοικεῖν τῷ σώματι κακόν, ἀλλ'οὐχὶ τὸν νοῦν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 2, 1, in: Perr. I, p. 334

volta a localizzare il centro del male personale nell'attività psichica, nei pensieri corporei (σωματικά φρονήματα), i quali sono detti di specie corporea (σωματοειδοῦς) nella misura in cui attraversano il corpo e se ne servono in maniera strumentale per attuarsi. Nella sua esegesi di questi passi paolini, Gregorio Palamas afferma dunque la bontà ontologica del corpo e, in generale, della materia, e parla del male come di una presenza estranea all'ontologia del corpo, ma che tuttavia lo abita. Per comprendere meglio questa affermazione del teologo esicasta dobbiamo rifarci al capitolo 33 dei *Capita CL*, in cui Palamas sosteneva, sulla base delle *Categoriae* di Aristotele, che l'anima può accogliere i contrari, ossia la bontà e la malvagità come sue qualità, non possedendo né l'una né l'altra per essenza. L'assunzione di una di queste due qualità da parte dell'anima, sostiene Palamas, costituisce una libera scelta personale in virtù della facoltà di libera autodeterminazione di cui Dio ha fornito l'essere umano.

Se volessimo localizzare questi pensieri di natura corporea che sono all'origine della malvagità psichica nell'ambito delle facoltà dell'anima, potremmo pensare alla rappresentazione immaginativa (φαντασία) e alla sensazione (αἴσθησις), che, come abbiamo avuto modo di vedere, sono le uniche facoltà psichiche in rapporto diretto con la corporeità e la materialità in generale. Gregorio Palamas sembra infatti descrivere in questo brano un'attività psichica contraria a quella regolare: mentre il ruolo naturale della rappresentazione immaginativa è infatti quello di dematerializzare le esperienze sensibili al fine di permetterne un'apprensione logica e intellettuale, in questo caso sembra che immagini psichiche compiano il percorso inverso materializzandosi attraverso l'attività corporea. Notiamo anche che il male psichico che abita il corpo e ne determina l'attività malvagia è chiamato “νόμος τῆς ἁμαρτίας”, legge del peccato, ed è l'attore di un conflitto tragico, all'interno della persona, contro il “νόμος τοῦ νοῦ”, la legge dell'intelletto. Questa scissione tragica si basa sulla concezione del νοῦς come immagine divina nell'essere umano, sulla base di Gn 1: 26 e della teoria dell'insufflazione da parte di Dio dell'anima nell'uomo, dunque sul fatto che per loro natura l'intelletto e la facoltà logico-razionale, in quanto parte dell'anima umana, tendono al bene e a Dio.

Infine consideriamo un ultimo concetto centrale dell'antropologia e della psicologia di Gregorio Palamas, quello di cuore (καρδία). Nella seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis* leggiamo:

Dal momento che è una sola cosa dalle molte potenze, la nostra anima si serve del corpo, secondo la sua natura, come strumento per vivere; invece servendosi di quali organi si attua quella sua potenza che chiamiamo intelletto? [...] Noi ed essi [coloro che hanno espresso posizioni diverse sulla sede dell'intelletto] sappiamo in maniera esatta che il nostro ragionamento [non è] né dentro di noi come in un vaso, infatti è incorporeo, né fuori, infatti è legato [a noi], piuttosto [risiede] nel cuore come in uno strumento; e non abbiamo imparato questo da un essere umano, ma da colui che ha plasmato l'essere umano [...]. E queste cose [dice] anche il grande Macario [...]. Quindi il nostro cuore è la sede del ragionamento e il primo organo carnale razionale.⁷⁷

Da questo brano vediamo come nella concezione antropologica di Gregorio Palamas, l'intelletto e la facoltà logico-razionale risiedono nel cuore e, per questa ragione, ad essi si applica la stessa regola psicosomatica che vale per il resto dell'organismo: l'intelletto e la ragione si servono in maniera strumentale del cuore, perché il rapporto fra anima e corpo è sempre pensato in questo modo. Oltre Aristotele, questo passo, in cui, come abbiamo indicato all'inizio del capitolo, viene citata l'omelia quindicesima dello Pseudo-Macario, testimonia dell'influenza pseudo-macariana su Gregorio Palamas. Nel *corpus* delle omelie il rapporto fra intelletto e cuore è infatti pensato nella stessa modalità strumentale e pressoché negli stessi termini⁷⁸. È tuttavia chiaro che Gregorio Palamas fa rientrare la sua definizione del cuore all'interno del suo sistema di pensiero ilemorfico di impronta aristotelica, nella misura in cui l'anima, come principio di vita, è intesa come attuazione di potenze organiche; così come per le attività vegetative e le altre comuni agli animali irrazionali, anche l'attività logico-

⁷⁷ « Ἐπεὶ δὲ καὶ ἔνεστι πολυδύναμον πρᾶγμα, ἢ καθ' ἡμᾶς ψυχὴ, χρῆται δ' ὡς ὄργανῳ τῷ ζῆν κατ' αὐτὴν πεφυκότι σώματι, τίσιν ὡς ὄργανοις χρωμένῃ ἐνεργεῖ ἢ δύναμις αὐτῆς αὐτῆ, ἢ καλοῦμεν νοῦν; [...] Ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί, εἰ καὶ μήτε ἔνδον ὡς ἐν ἀγγείῳ, καὶ γὰρ ἀσώματον, μήτε ἔξω, καὶ γὰρ συνημμένον, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὄργανῳ τὸ λογιστικὸν ἡμῶν εἶναι ἐπιστάμεθ' ἀκριβῶς, οὐ παρ' ἄνθρωπον τοῦτο διδαχθέντες, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ τοῦ πλάσαντος τὸν ἄνθρωπον [...]. Ταῦτ' ἄρα καὶ ὁ μέγας Μακάριος [...]. Οὐκοῦν ἢ καρδία ἡμῶν ἐστὶ τό τοῦ λογιστικοῦ ταμεῖον καὶ πρῶτον σαρκικὸν ὄργανον λογιστικόν»: *Ibidem* 1, 2, 3, p. 336.

⁷⁸ Cf. J. POPOVIC, *La personne et la connaissance selon saint Macaire d'Égypte*, cit., p. 14.

razionale e quella noetica vengono riferite a un organo, a una potenza corporea di riferimento.

È soprattutto nel pensiero della divinizzazione (θέωσις) che l'organo cardiaco e la psicosomatica che gli è propria occupano un posto centrale. La prospettiva che Palamas propone è quella di una reintegrazione dell'intelletto nella persona e tale prospettiva viene sostenuta nella seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis* con citazioni scritturistiche e patristiche, soprattutto da Giovanni Climaco. È chiaro che la via ascetica di cui Gregorio Palamas parla nelle *Orationes pro hesychastis* è la preghiera esicasta, volta a una meditazione concentrata che coinvolge anche l'aspetto psicosomatico. Così scrive Gregorio Palamas:

Vedi che chi desideri opporsi al peccato, debba acquisire la virtù, [ottenere] il premio nella gara per virtù, anzi la caparra del premio per virtù, trovare la sensazione intellettuale, ricondurre necessariamente l'intelletto nel corpo e in se stesso? Porre invece l'intelletto fuori, non dal pensiero legato al corpo, ma dal corpo stesso, come se lì incontrerebbe le contemplazioni intellettive, [è] questo il massimo dell'errore greco e la radice e la fonte di ogni opinione errata, invenzione dei demoni e insegnamento che genera stoltezza e prodotto della pazzia. Per questo coloro che parlano per ispirazione dei demoni sono usciti fuori di sé, e non comprendono nemmeno quanto dicono. Noi invece rimandiamo all'interno l'intelletto, non solo nel corpo e nel cuore, ma anche in se stesso.⁷⁹

La prospettiva di reintegrazione meditata dell'intelletto nella persona viene contrapposta a ciò che Palamas chiama "errore greco" (ἑλληνικὴ πλάνη). Questa espressione ricorre anche nella domanda iniziale della seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, in cui Barlaam Calabro e i suoi sostenitori vengono chiamati: «uomini che dedicano la vita a occuparsi della cultura greca»⁸⁰. Si tratta di una contrapposizione retorica molto ricorrente negli scritti polemici di Gregorio

⁷⁹ «Ὅραξ ὅτι κἂν πρὸς τὴν αμαρτίαν ἀντικαταστήναί τις προθυμηθῆ, κἂν τὴν ἀρετὴν προσκτήσασθαι, κἂν τοῦ κατ' ἀρετὴν ἄθλου τὸ βραβεῖον, μᾶλλον δὲ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ κατ' ἀρετὴν βραβεῖου, τὴν αἴσθησιν τὴν νοερὰν εὐρεῖν, ἐντὸς τοῦ τε σώματος καὶ ἑαυτοῦ τὸν νοῦν ἐπαναγαγεῖν ἀνάγκη; Τὸ δ' ἔξω τὸν νοῦν, οὐ τοῦ σωματικοῦ φρονήματος ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ σώματος ποιεῖν, ὡς ἐκεῖ νοεροῖς θεάμασιν ἐντύχοι, τῆς ἑλληνικῆς ἐστὶ πλάνης αὐτὸ τὸ κράτιστον καὶ πάσης κακοδοξίας ρίζα καὶ πηγὴ, δαιμόνων εὐρημα καὶ παιδεύμα γεννητικὸν ἀνοίας καὶ γέννημα τῆς ἀπονοίας. Διὸ καὶ οἱ λαλοῦντες ἐκ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπιπνοίας ἐξεστηκότες ἑαυτῶν εἰσι, μηδ' αὐτὸ τοῦτο συνιέντες ὅ τι λέγουσιν. Ἡμεῖς δέ, μὴ μόνον εἴσω τοῦ σώματος καὶ τῆς καρδίας, ἀλλὰ καὶ τὸν αὐτὸν αὐτοῦ πάλιν εἴσω πέμπομεν τὸν νοῦν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1: 2, 4, in : Perr. I, p. 340.

⁸⁰ «τῶν διὰ βίου τὴν ἑλληνικὴν παιδείαν μετιόντων ἀνδρῶν»: *Ibidem*.

Palamas: la tradizione teologica è contrapposta all'esercizio della filosofia e della ricerca in accordo con le fonti antiche e senza legame con la tradizione teologica stessa (tendenza che Gregorio Palamas rinveniva nel dibattito filosofico coevo). L'espressione: "rimandare fuori" l'intelletto indica proprio l'attività di ricerca secolarizzata secondo i testi della filosofia greca. Bisogna fare attenzione, però, a non considerare il teologo esicasta un'oscurantista che nega il valore della ricerca al di fuori della teologia; una tale considerazione di Palamas andrebbe contro le sue stesse opere: basti pensare alla prima parte dei *Capita CL*, dedicata a questioni cosmologiche e astronomiche, senza contare che spesso nelle sue opere ci sono rimandi alla conoscenza medica del tempo. Ciò che Gregorio Palamas intende dire è che la conoscenza secolare e la ricerca filosofica al di fuori della tradizione teologica sono inessenziali per l'essere umano. In altri termini, lungi dall'elaborare una visione oscurantista, il teologo esicasta delinea una differenza specifica dei saperi che implica, nella sua prospettiva, una gerarchizzazione dei saperi, o, meglio, dei due macroambiti conoscitivi della teologia e del sapere profano. Un'ultima cosa da dire sull'ultimo passo che abbiamo citato riguarda l'aspetto retorico del testo. Vediamo infatti che Gregorio Palamas descrive in maniera chiara un "dentro" e un "fuori" della persona, che, in termini gnoseologici, si traduce nel sapere teologico e nella pratica ascetica e meditativa della reintegrazione personale, da un lato, e nella ricerca filosofica secolarizzata, dall'altro. Possiamo considerare il discorso sul "dentro" e il "fuori" come un'applicazione al piano della persona, e a quello della conoscenza, di una importante struttura retorica dei discorsi teologici patristici e bizantini: quella che separa il "dentro" e il "fuori" della Chiesa. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 2 Palamas parla infatti di «ἐξω σοφία» per indicare la sapienza profana eretta con il solo ausilio della facoltà logico-razionale. L'uso dell'avverbio «ἐξω» per indicare la dimensione secolare, in quanto esterna alla Chiesa e alla sua prospettiva centrata sulla rivelazione, è già di origine paolina in 1 Tim 3: 7⁸¹ e trova una delle prime applicazioni nella patristica ellenofona per la celebre definizione dell'imperatore Costantino il Grande come «ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός»⁸² da parte di

⁸¹ «δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν»: 1 Tim 3 : 7, in : A. Merk (cur.), *Novum Testamentum graece et latine*, cit., p. 687.

⁸² Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 4: 24, in: L. FRANCO, *Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino*, Milano (Rizzoli) 2009, p. 368. L'interpretazione di questa espressione di Eusebio di

Eusebio di Cesarea nella *Vita Constantini* IV, 24. La ripresa di questa figura retorica da parte di Gregorio Palamas è di grande interesse, se pensiamo che essa arriva a delineare un rapporto biunivoco tra la Chiesa, come corpo i cui membri sono i credenti in Cristo, e il corpo personale: il “dentro” della Chiesa, deposito della sapienza vera dello Spirito, viene fatto coincidere con il cuore inteso come centro interno della persona e fulcro della reintegrazione personale, mentre il “fuori” indica sempre la dispersione secolare nel mondo. La figura retorica del dentro e del fuori della persona viene ampiamente applicata nella seconda sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, dove, in un altro brano, Gregorio Palamas riprende anche lo Pseudo-Dionigi Areopagita e scrive:

[...] una cosa è l'essenza dell'intelletto, altro è la sua attività. [...] l'intelletto non è come l'occhio, che vede le altre cose tra quelle visibili ma non se stesso, e mette in atto le altre cose di cui ha bisogno: è questo che il grande Dionigi dice movimento in linea retta; ritorna invece a se stesso e agisce per sé, quando l'intelletto guarda se stesso. «L'intelletto, infatti», dice, «non disperdendosi verso le cose esterne» - vedi che esce fuori? Uscendo, dunque, bisogna di rientrare; per questo dice: «rientra in se stesso, così attraverso se stesso [si eleva] a Dio», come se salisse per una strada senza errori. Infatti Dionigi, quell'iniziato infallibile delle realtà intellettive, dice che è impossibile che questo movimento dell'intelletto ricada in un qualche errore.⁸³

In questo passo Gregorio Palamas applica la distinzione fra οὐσία ed ἐνέργεια anche all'intelletto: esso è per essenza una potenza dell'anima, ma la sua attività si dispiega attraverso il corpo e per questo può fuoriuscire dall'anima e dalla persona, disperdendosi nelle cose del mondo, ossia nel regno dell'inessenziale. L'intelletto viene qui descritto come un occhio che può guardare il mondo, ma

Cesarea è controversa: cf. M. SIMONETTI, *Il concilio, il papa e l'imperatore*, in: J. A. CABRERA MONTERO (cur.), *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX incontro degli studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2001*, Roma (Istituto Patristico “Augustinianum”) 2002, pp. 25-34; E. DOVERE, *Diritto romano e prassi conciliare ecclesiastica (secc. III-V)*, in: *Ibidem*, pp. 7-24.

⁸³ «[...] ἄλλο μὲν οὐσία νοῦ, ἄλλο δὲ ἐνέργεια. [...] οὐχ ὡς ἡ ὄψις τᾶλλα μὲν ὄρα τῶν ὀρατῶν, ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὄρα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς, ἀλλ'ἐνεργεῖ μὲν καὶ τᾶλλα, ὧν ἂν δέοιτο περισκοπῶν, ὃ φησι κατ'εὐθεΐαν κίνησιν τοῦ νοῦ Διονύσιος ὁ μέγας, εἰς ἑαυτὸν δ'ἐπάνεισι καὶ ἐνεργεῖ καθ'ἑαυτόν, ὅταν ἑαυτὸν ὁ νοῦς ὄρα. [...]. «Νοῦς γάρ», φησί, «μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἕξω», - ὄρας ὅτι ἕξεισι; Ἐξίων οὖν, ἐπανόδου δεῖται· διό φησιν - «ἐπάνεισι πρὸς ἑαυτόν, δι'ἑαυτοῦ δὲ πρὸς τὸν θεόν» ὡς δι'ἀπλανοῦς ἀναβαίνει τῆς ὁδοῦ. Τὴν τοιαύτην γὰρ κίνησιν τοῦ νοῦ καὶ ὁ τῶν νοερῶν ἀπλανῆς ἐπόπτης ἐκεῖνος Διονύσιος ἀδύνατον εἶναί φησι πλάνη τινὶ περιπεσεῖν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 2, 5, in: Perr. I, pp. 340-342.

può anche guardare se stesso, ovvero può ritornare su stesso e raccogliersi. In questa descrizione dell'intelletto/occhio viene ripresa la teoria dei movimenti dell'anima che lo Pseudo-Dionigi elabora nel trattato in *De divinis nominibus* 4, 9: il movimento in linea retta è quello in cui l'anima procede nella conoscenza delle cose del mondo attraverso l'intelletto e giunge alla contemplazione dell'Uno attraverso l'interpretazione simbolica della molteplicità cosmica. Il movimento circolare è invece quello in cui l'anima, in un primo momento, attraverso l'intelletto, distoglie l'attenzione dalle cose del mondo e si reintegra in se stessa, raccogliendo le proprie potenze in un movimento di auto-riflessione e, in un secondo momento, proprio attraverso la sua unificazione, arriva alla contemplazione dell'Uno al di là di tutti gli enti. Per descrivere la reintegrazione personale nella pratica ascetica Gregorio Palamas riprende anche la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, leggiamo infatti:

[...] Giovanni, che con i suoi discorsi costruì per noi la *Scala* che porta verso il cielo, con definizioni e dimostrazioni, disse che «esicasta è colui che cerca di circoscrivere l'incorporeo nel corpo», con cui concorda anche quanto ci è stato insegnato dai nostri padri spirituali. Giustamente: se non circoscrivesse [l'intelletto] all'interno del corpo, come potrebbe farvi entrare colui che si è rivestito di un corpo e che si diffonde come forma naturale in tutta la materia, la cui esteriorità e determinazione non potrebbero accogliere l'essenza di un intelletto, almeno finché quella [la materia] non viva, acquisendo per congiunzione la relativa forma della vita?⁸⁴

La citazione dalla *Scala Paradisi* che troviamo in questo passo si riferisce alla pratica esicasta di reintegrazione personale, espressa in questo caso nei termini dell'incorporeo (l'intelletto) circoscritto nel corporeo (il corpo personale). È inoltre interessante prendere in considerazione il fatto che la reintegrazione personale dell'intelletto risulta fondamentale per l'accoglienza personale del Cristo, descritto come una sorta di ἀρχή del cosmo. La persona del Cristo è detta “εἶδος φυσικόν” (forma naturale), e questo rimanda alla questione, di cui tratteremo nel prossimo capitolo, del Cristo-sapienza e della pre-esistenza della

⁸⁴ «[...] Ἰωάννης, ὁ τὴν πρὸς οὐρανὸν φέρουσιν Κλίμακα διὰ λόγων τεκτινόμενος ἡμῖν, ὀριστικῶς καὶ ἀποφαντικῶς ἐξεῖπεν ὡς «ἡσυχαστὴς ἐστὶν ὁ τὸ ἀσώματον ἐν σώματι περιορίζων σπεύδων», ὃ συνῶδα καὶ οἱ πνευματικοὶ πατέρες ἡμῶν ἐδίδαξαν ἡμᾶς. Εἰκότως· εἰ γὰρ μὴ ἔνδον τοῦ σώματος περιορίσειε, πῶς ἂν ἐν αὐτῷ ποιήσειε τὸν τὸ σῶμα ἐνημμένον καὶ ὡς εἶδος φυσικόν διὰ πάσης χωροῦντα τῆς μεμορφωμένης ὕλης, ἧς τὸ ἔξω καὶ διωρισμένον οὐκ ἂν ἐπιδέξαιτο

creazione nei *logoi* increati della Sapienza divina, che, mediante il Cristo inteso come sapienza divina e come creatore hanno presieduto alla plasmazione del cosmo. È evidente che la fonte di questo argomento di Gregorio Palamas rimane la descrizione del movimento circolare dell'anima dello Pseudo-Dionigi Areopagita nel *De divinis nominibus*: la circoscrizione meditativa dell'intelletto nel corpo, ovvero nella persona, è una *reductio ad unum hypostaticum* delle potenze dell'anima e della materia corporea, al fine di ascendere a un'ulteriore *reductio ad Unum*, cioè l'ascesa divinizzante a Dio. A questo livello, si può vedere che la dottrina di Gregorio Palamas offre una risposta teologica al problema filosofico Uno/molti attraverso il concetto centrale di ipostasi: è infatti solo attraverso l'ipostasi personale reintegrata, ovvero in cui sia avvenuta la concentrazione *ad unum* delle potenze dell'anima e della materia corporea, che è possibile l'ascesa divinizzante a Dio, anch'egli ipostatico. E tale ascesa è possibile attraverso una parte precisa della persona: l'intelletto che risiede nel cuore, poiché è proprio il νοῦς a costituire l'immagine del Dio personale nella persona creata. È bene precisare che quando si parla di *reductio ad unum* a proposito della reintegrazione personale indicata da Gregorio Palamas si tratta in realtà di una *reductio ad unum hypostaticum*, cioè dell'integrazione di una molteplicità all'interno di una singolarità ipostatica con le sue caratteristiche peculiari. Questo implica che la *reductio personalis* indicata da Gregorio Palamas è fondata sull'alterità ipostatica e dunque comporta la reintegrazione della molteplicità in un'ordine ipostatico che non sopprime l'alterità, anzi vi si fonda perché è l'unica via percorribile per una pratica reintegrazione personale fondata, come quella di Gregorio Palamas, su una concezione dell'essere in cui il primato ontologico è assegnato al concetto di ipostasi.

La persona non è però l'obiettivo finale del percorso indicato da Gregorio Palamas: essa deve piuttosto reintegrarsi per prendere coscienza del suo fondamento iperontologico e assumere nella sua pratica esistenziale la propria ontologia per trascendersi. Così scrive infatti il teologo esicasta nella terza sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*:

οὐσίαν νοῦ, μέχρις ἄν ἐκείνη ζῶη, ζωῆς εἶδος κατάλληλον τῇ συναφείᾳ σπῶσα;» : *Ibidem* 1, 2, 6, p. 344.

Dal momento che [Mosè] vedeva dopo aver superato se stesso ed essere entrato nell'oscurità, non vedeva né con la sensazione, né con l'intelletto: quindi quella luce è visibile di per sé e si nasconde per eccesso agli intelletti che non siano diventati ciechi [...]. Infatti, com'è scritto, Mosè non era più visibile quando, solo, vi entrò; e soprattutto, egli, superando se stesso e sciogliendosi in maniera ineffabile da se stesso, al di sopra di ogni attività percettiva e intellettiva, si fece nascosto a se stesso, o meraviglia!, come anche il divino Paolo, così che vedendo non vedeva ma dubitava su cos'era che compiva l'atto del vedere [...].⁸⁵

Questo brano mostra che la prospettiva di reintegrazione personale descritta da Gregorio Palamas non è intesa a restare nei limiti della persona creata: è invece orientata al superamento dei limiti personali nell'assimilazione a Dio (ὁμοίως τῷ θεῷ). Nel testo è presente un riferimento scritturistico a Es 24-31, in cui è descritta la rivelazione di Dio a Mosè sul monte Sinai con la stipulazione dell'Alleanza. Nell'esegesi della divinizzazione e della visione di Mosè, Gregorio Palamas impiega molto il simbolo dell'oscurità divina, che indica il trascendimento di ogni determinazione, di ogni coordinata creata nell'infinità divina. Il paradosso della visione nell'oscurità è il simbolo che Palamas impiega per indicare le teofanie e indica non solo il superamento delle facoltà psichiche della persona creata, ma è anche la cifra di un elemento indecidibile nel discorso di Gregorio Palamas: la modalità della fruizione delle teofanie, problema già presente in 2 Cor 12:2 ss., in cui l'apostolo Paolo dice di non sapere se il suo rapimento al cielo sia avvenuto con il corpo o fuori dal corpo. Del resto, l'indecidibilità della questione è significata anche dall'aspetto retorico del testo. Gregorio Palamas scrive infatti che la teofania è visibile solo a coloro che si sono resi ciechi, senza pensare al continuo rimando fra luce e tenebra, fin quasi alla loro sinonimia. Un'immagine eloquente di tutto ciò è la metafora dello sguardo

⁸⁵ «Ἐπεὶ δ' ἑαυτὸν [Μωϋσῆς] ὑπερναβῆς καὶ ἐν τῷ γνόφῳ γενόμενος ἑώρα, οὔτε κατ' αἰσθησιν ἑώρα οὔτε κατὰ νοῦν· αὐτοπτικὸν ἄρα ἐστὶ τὸ φῶς ἐκεῖνο καὶ τοὺς μὲν μὴ ἀνομμάτους γενομένους νόας ὑπεροχικῶς ἀποκρύπτεται [...]. Οὐ γὰρ ἔτι Μωϋσῆς ἑωρᾶτο τότε μόνος ἐν αὐτῷ γενόμενος, κατὰ τὸ γεγραμμένον· τὸ δ' ἔτι μεῖζον, ὅτι καὶ αὐτὸν ἑαυτοῦ ὑπερναβιβᾶσας καὶ ἀπολύσας ἀπορρήτως ἑαυτοῦ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θεὶς αἰσθητικὴν καὶ νοερὰν ἐνέργειαν, κρύφιον αὐτὸν ἑαυτῷ, ὃ τοῦ θαύματος, ἐποίησεν, ὡς καὶ τὸν θεῖον Παῦλον, ὥσθ' ὀρῶντας αὐτοὺς μὴ εἶδέναι ἀλλὰ διαπορεῖν, τί ἦν ἐκεῖνο τὸ ὀρῶν [...]: *Ibidem* 2, 3, 56, p. 722.

umano rivolto al sole, ampiamente presente nella patristica greca ⁸⁶: gli occhi umani non sopportano la visione del sole perché essa è eccessiva e solo coloro che resistono, facendo violenza a se stessi e accecandosi, potranno accedere alla visione vera del sole, cioè il buio.

3.4 Conclusioni: il concetto di ipostasi nell'ontologia del vivente e nell'antropologia di Gregorio Palamas

La psicologia di Gregorio Palamas trova nei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια la sua base teoretica, proprio come la psicologia aristotelica esposta nel *De Anima*. Abbiamo infatti avuto modo di vedere che già a partire dalle fonti patristiche di Gregorio Palamas, e in particolare da Giovanni Damasceno, la vita (ζωή) viene definita, servendosi dei due concetti di δύναμις ed ἐνέργεια, come l'attuazione delle potenze organiche di un corpo e dunque come l'attività prima del vivente. Questo concetto di vita ha un marcato carattere realista e immanentista, se non biologico, che viene mantenuto anche nei passi in cui Gregorio Palamas si occupa della specificità ontologica dell'anima umana che è costituita dall'immagine divina inscritta nell'essere umano e che si esplica mediante la facoltà logico-razionale e mediante l'intelletto. Nella descrizione di Gregorio Palamas queste due facoltà sembrano piuttosto indicare delle attività psichiche dell'essere umano, attuanti l'immagine divina che è da interpretare come una potenza naturale. La definizione della vita come attuazione di potenze di un corpo organico prevede la presenza di un organo che rechi la vita in potenze e, per coerenza, dobbiamo pensare che questo non riguardi solo la parte vegetativa e animale dell'anima umana, ma anche quella che costituisce la sua specificità ontologica, vale a dire la ragione e l'intelletto. Gregorio Palamas sembra indicare infatti un organo anche per queste due facoltà: il cuore, inteso non certamente in senso metaforico, ma fisico e concreto come sede di queste facoltà dell'anima, in accordo con la concezione tradizionale secondo cui il cuore e il sangue costituiscono la sede principale dell'anima nell'essere umano. Questa concezione psicologica e antropologica è da intendere alla luce del primato ontologico che occupa il concetto di ipostasi in Gregorio Palamas, che è una diretta implicazione del

⁸⁶ Cf. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolyicum* I, 5, in: R. M. GRANT (cur.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Oxford (Clarendon Press) 1970, p. 6-8.

realismo ontologico dell'immanenza che costituisce la sua posizione sul tema degli universali. Abbiamo infatti avuto modo di vedere che, già a partire da Aristotele, l'ilemorfismo antropologico è una conseguenza di una tale concezione degli universali in ambito logico-ontologico, come mostra in maniera chiara *De anima* 1, 1, 403b 2-3. Del resto, ancora da un punto di vista logico e ontologico, l'ipostasi e la persona sono una risposta a un'esigenza teoretica posta dal concetto stesso di ἐνέργεια, che non può essere anipostatico e impersonale, ma, in quanto attuazione delle potenze di una οὐσία, ovvero di un'essenza singolare, è sempre agita a partire dall'essere singolare ossia dalla sua ipostasi. Questo è un principio presente già nella speculazione patristica greca, come dimostra Giovanni Damasceno in *Expositio fidei* 3, 15⁸⁷. A partire da questi presupposti ontologici fondamentali, si può comprendere come la concezione dell'essere umano in Gregorio Palamas è quella di un microcosmo ipostatico nella misura in cui la natura dell'essere umano è pensata da un punto di vista ontologico come una *summa* dell'essere creato: da un lato, essa raccoglie, nella parte materiale, nel corpo, tutta la creazione materiale di Dio (in questo modo si interpreta la creazione dell'essere umano alla fine dell'esamerone come ricapitolazione e culmine dell'atto creativo di Dio); da un altro lato, essa reca in sé un'anima che, lungi dall'essere mera attuazione delle potenze organiche come nei viventi non razionali, è un principio ipercosmico insufflato direttamente da Dio e che dunque condivide la stessa natura della creazione ipercosmica, vale a dire degli angeli. Per la sua ontologia ricapitolativa, l'essere umano è dunque il centro dell'intera creazione, l'essere per cui è stato fatto il cosmo e l'ipercosmo e finanche il regno dei cieli: per volere divino, è la ragione di ogni cosa che è stata fatta, in cielo e in terra. È ancora questa ontologia binaria alla base del modo in cui Gregorio Palamas, come abbiamo visto, comprende l'incarnazione del Verbo divino: essa restaura la natura umana pre-lapsaria e dunque mostra *in actu* o *in persona* l'ontologia dell'uomo. Bisogna tuttavia sempre tener presente che parlare di essere umano, o di uomo (ἄνθρωπος), è nell'orizzonte realista e immanentista di Palamas sempre un'astrazione per comodità logico-argomentativa: in realtà si parla sempre di ciascun essere umano, perché ciascun uomo è un microcosmo

⁸⁷ GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei* 3, 15, in: in: B. KOTTER (cur.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, vol. II, cit., p. 145 ss.

ipostatico: questo è il suo essere, quindi il suo destino, se vorrà prenderlo in carico con un accordo volontario e autodeterminante.

IV

IL CONCETTO DI IPOSTASI NELLA SOFIOLOGIA DI GREGORIO PALAMAS

4.1 Le fonti patristiche della sofiologia di Gregorio Palamas

La dottrina delle ragioni seminali della creazione presenti nella sapienza divina è un'eredità che Gregorio Palamas e i Padri greci ricevono dalla filosofia platonica e stoica, probabilmente attraverso l'influenza del neoplatonismo e di un pensatore come Filone di Alessandria¹. Se analizziamo da questo punto di vista il rapporto di Gregorio Palamas con le fonti patristiche, possiamo vedere che egli riprende soprattutto lo Pseudo-Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore, mentre risulta meno presente l'apporto della teologia cappadoce.

Per quanto concerne il rapporto con i Padri cappadoci, esso si limita soprattutto al carattere cristologico della sapienza divina e dunque all'immagine del Cristo-sapienza che presiede alla creazione cosmica. Al capitolo 46 della seconda *Oratio apodictica*² Gregorio Palamas riprende, ad esempio, *Contra Eunomium* 5 di Basilio di Cesarea per definire il concetto di ipostaticità in ambito economico, e afferma che l'ipostasi del Figlio-Logos, in quanto presiede alla creazione, è l'ipostaticità stessa, vale a dire il principio (ἀρχή) e il paradigma di ogni ipostaticità creata. In quanto tale, l'ipostasi del Figlio invia sulla creazione l'ipostasi dello Spirito santo, in quanto lo Spirito si lascia esperire secondo le determinazioni ipostatiche del creato, alla cui creazione ha presieduto l'ipostasi del Figlio. L'adattamento ipostatico dello Spirito permette così al creato di esperire, come illuminazione e ispirazione dall'alto, la sapienza increata.

Il ricorso di Gregorio Palamas allo Pseudo-Dionigi Areopagita avviene invece a partire da uno dei passi principali in cui il *Corpus Dionysiacum* parla della

¹ Cf. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il neoplatonismo cristiano*, Brescia (Morcelliana) 2005, pp. 17-39; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1976, pp. 257-286.

² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* 2, 46, in: Perr. I, p. 201.

presenza delle ragioni seminali della creazione in Dio. Si tratta di *De divinis nominibus* 5, 8, in cui leggiamo:

Diciamo che sono paradigmi le ragioni [presenti] in Dio che producono le essenze degli esseri e preesistono eternamente, che la teologia chiama predeterminazioni e voleri divini e buoni, determinazioni e produzioni degli esseri; secondo questi l'iperessenziale predeterminò e produsse tutti gli esseri.³

Questo passo pseudo-dionisiano viene citato in diverse opere di Gregorio Palamas e sembra influenzare interi capitoli della sua riflessione, anche lì dove non è citato in maniera esplicita. Per fare solo alcuni esempi, esso ricorre al capitolo 87 dei *Capita CL*⁴, al capitolo 13 del testo dedicato ai concetti di unità e distinzione in Dio⁵, al capitolo 44 della quinta confutazione di Gregorio Acindino⁶ e al capitolo 17 del resoconto del dibattito con Niceforo Gregora⁷. Come ha notato Salvatore Lilla, l'essere creato nella concezione del libro V del *De divinis nominibus* è un'unità che contiene in sé tutta la molteplicità degli esseri, proprio come l'intelletto (νοῦς) plotiniano e come l'essere in quanto emanazione dall'Uno in Proclo⁸.

Questo primo passo pseudo-dionisiano introduce subito quello che è uno dei concetti fondamentali della sofologia⁹ di Gregorio Palamas, vale a dire il termine

³ «Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προ-ὑφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν»: PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 5, 8, in: *Corp. dion.* I, p. 188.

⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 87, in: Sinck., p. 184-186.

⁵ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεῖα ἔνωσις καὶ διάκρισις* 13, in: Perr. I, p. 948.

⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 5, 44, in: Perr. II, p. 536.

⁷ Cf. FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις* 17, in: Perr. II, p. 906.

⁸ Per quanto riguarda Plotino, Salvatore Lilla fa riferimento a: *Enneadi* 5, 3, 15; 5, 4, 1; 5, 4, 2. Per Proclo, invece: *Theologia platonica* 3, 9. Cf. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, cit., p. 37.

⁹ Il termine "sofiologia" nella nostra trattazione indica la riflessione filosofica e teologica sul concetto di sapienza, che nella speculazione dei Padri greci, dei teologi bizantini e dell'Ortodossia moderna e contemporanea ha sempre implicato un legame con il concetto di sapienza divina, personificata nel Cristo almeno a partire dal settimo concilio ecumenico, Nicea II, del 787. In tempi recenti si tende erroneamente a identificare la sofologia esclusivamente con la riflessione di Sergeij Bulgakov, evocando anche la dispute teologiche che l'hanno accompagnata negli anni

“paradigmi” (“παραδείγματα”), indicante le ragioni della creazione preesistenti nella sapienza divina. È quasi ovvio che, prima di essere integrato nel *Corpus dionysiacum* e nella teologia patristica greca, questo concetto proviene dalla tradizione platonica: basti ricordare di Platone *Timaeus* 28a 7 e 31a 4, nonché *Theaetetus* 176, 3; senza menzionare la tradizione platonica successiva, da Alcinoo (*Didascalicus* 163, 15) a Plutarco (*De Iside et Osiride* 373f), da Siriano (*In Aristotelis Metaphysica* 39, 6 e 118, 25) a Proclo (*In Platonis Alcibiadem primum* 72, 3; 222 7 e 11; nonché: *In Platonis Timaeum* I 2, 22 e 10, 10). Il termine “παραδείγματα” a partire dal libro V del *De divinis nominibus* appare anche nelle *Orationes pro hesychastis*, come dimostra il capitolo 26 della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, in cui Gregorio Palamas cita lo Pseudo-Dionigi e scrive:

«Se infatti l'unico sole», per parlare secondo il grande Dionigi, «accoglie in se stesso come in una forma le cause delle molte partecipazioni, tanto più [è] ammissibile che nella causa sua e di tutte le cose i paradigmi di tutti gli esseri preesistevano secondo un'unione iperessenziale».¹⁰

In questo passo Gregorio Palamas riprende *De divinis nominibus* 5, 8, in cui la sapienza divina preesistente al cosmo viene indicata come un'unione iperessenziale dei paradigmi ipostatici di ciascuna cosa creata, quindi come loro fondamento iperontologico.

Il libro 5 del *De divinis nominibus* ricorre dunque in diversi luoghi dell'opera di Gregorio Palamas nell'ambito delle argomentazioni sulla sofiologia. Ad esempio, tanto al capitolo 44 della quinta confutazione di Gregorio Acindino¹¹ quanto al

Trenta del Novecento: cf. S. BULGAKOV, *Sophia, The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*, Hudson (Lindisfarne Press) 1993. In realtà la sofiologia costituisce un ambito della riflessione filosofico-teologica al di là del pensiero contemporaneo, fondamentale anche in epoca patristica, come mostra una recente pubblicazione: cf. T. HAINTHALER – F. MALI – G. EMMENEGGER – M. LENKAITYTĖ OSTERMANN (cur.), *Sophia. The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes*, Innsbruck (Tyrolia) 2017.

¹⁰ «Ἐὶ γὰρ ὁ ἥλιος», κατὰ τὸν μέγα Διονύσιον φάναι, “τάς τῶν πολλῶν μετοχῶν αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προεῖληφε, πολλῶ μᾶλλον ἐπὶ τῆς αὐτοῦ καί πάντων αἰτίας προῦφεστάναι τά πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον”»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 26, in: Perr. I, p. 892.

¹¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes antirrhetae contra Acindinum* 5, 44, in: Perr. II, p. 536.

capitolo 17 dello scritto su unità e distinzione in Dio¹² ricorre *De divinis nominibus* 5, 6, in cui l'autore del *Corpus* pseudo-dionisiano argomenta sul fatto che nella bontà divina, assoluta per definizione, si trovano i principi degli esseri creati, espressi in questo caso con il termine “ἀρχαί”.

La riflessione di Massimo il Confessore costituisce la seconda fonte principale della sofologia di Gregorio Palamas; in questo caso, il concetto impiegato non è tanto quello di “παραδείγματα” quanto quello di “λόγοι”, indicante sempre le ragioni preesistenti al cosmo nella sapienza di Dio. Il primo testo massimiano ripreso da Gregorio Palamas è il commentario al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Al capitolo 17 dello scritto su unità e distinzione in Dio¹³, Gregorio Palamas cita un passo dagli *Scholia in librum de Divinis nominibus* in cui Massimo il Confessore ricomprende le ragioni sofianiche eterne della creazione nei concetti di provvidenza (πρόνοια) e intellezioni (νοήσεις) divine, ricollegando quest'argomento all'epistolario paolino (secondo Gregorio Palamas alla lettera di Paolo a Tito), in cui l'apostolo delle genti parlava di “predeterminazioni” (προορισμοί) della creazione in Dio. Al capitolo 18 dello stesso scritto¹⁴, Gregorio Palamas, dopo aver ricordato l'affermazione di *De divinis nominibus* 5, 6 secondo cui in Dio si trovano l'essere e i principi degli esseri, cita ancora un breve passo dagli *Scholia* massimiani in cui si dice che gli intendimenti della sapienza divina (vale a dire i paradigmi sofianici della creazione) esistono eternamente in Dio in maniera unitaria proprio come i diversi tipi di sapere (ἐπιστήμη) che sono raccolti nell'anima e che lì restano in maniera distinta e pur tuttavia unitaria. Al capitolo 57 della seconda confutazione di Niceforo Gregora¹⁵, Palamas riprende *Scholia* 5, 7 in cui si dice che, mentre nel cosmo creato i contrari in situazione equivalente si annullano a vicenda, nella sapienza divina preesistevano senza annullarsi, ma come riconciliati nell'unità ipercosmica.

Al capitolo 14 del *Dialogus* fra un ortodosso e un barlaamita, Gregorio Palamas riprende Massimo il Confessore citando un ampio passo da *Quaestiones ad*

¹² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις* 17, in: Perr. I, p. 954.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem* 18, p. 954.

¹⁵ GREGORIO PALAMAS, *Contra Nicephorum Gregora. Orationes* 2, 57, in: Perr. II, p. 1060.

Thalassium 13, in cui ricorre il concetto di λόγοι. In questo brano, Massimo sostiene che le ragioni sofianiche sono intese (νοούμενοι) dalle creature per via anagogica attraverso il sapere (ἐπιστήμη) sulla creazione che si costruisce secondo gli strumenti conoscitivi propri del cosmo. In questo caso Massimo il Confessore riprende la metafora della creazione come specchio della sapienza divina, che ha un lungo corso nella speculazione cristiana, dall'epistolario paolino alla patristica greca e latina.

Per considerare un'ultima questione massimiana, prendiamo in considerazione un concetto molto ricorrente nella sofologia palamita: quello di λόγοι κατ'εικόνα θεοῦ. Si tratta di un concetto complesso: esso indica le ragioni sapienziali presenti nell'intelletto umano; l'espressione κατ'εικόνα rimanda a sua volta alle ragioni sapienziali divine, indicate con il concetto di λόγοι ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, fondamenti iperontologici dell'intera creazione. Così leggiamo nella prima *Oratio pro hesychastis*:

Tuttavia poiché (...) in noi vi sono le immagini delle ragioni nell'intelletto demiurgico, cosa rovinò queste immagini in principio? Non [forse] il peccato, e sia l'ignoranza che il disdegno di colui che aveva operato?¹⁶

In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 3 la terminologia si chiarifica ulteriormente nella prospettiva della differenza ontologica fondamentale fra creato e increato, per cui sul piano dell'increato abbiamo i λόγοι ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, fondamenti iper-ontologici delle loro εἰκόνες nell'intelletto umano. Possiamo osservare che il concetto dei λόγοι κατ'εικόνα θεοῦ costituisce, in ultima analisi, un'esegesi intellettualistica e sofologica del concetto ricorrente nell'antropologia patristica¹⁷ del κατ' εικόνα θεοῦ genetliaco (Gn 1: 26), nome dell'impronta ontologica divina

¹⁶ «Οὐ μὴν ἀλλ'ἐπεὶ, [...] τῶν ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ λόγων αἱ εἰκόνες ἐν ἡμῖν εἰσι, τί τὸ ταύτας τὴν ἀρχὴν, ἀχρειώσαν τὰς εἰκόνας; Οὐχ ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ τοῦ πρακτέου εἴτε ἄγνοια εἴτε περιφρόνησις;»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 3, in: Perr. I, pp. 276-278.

¹⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 37, in: Sinck., pp. 122-124. Si veda anche: E. S. MAINOLDI, *Metabolè e metanoia. Il ruolo dell'antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema gnoseologico*, in: C. MARTELLO – C. MILITELLO – A. VELLA (cur.), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo : atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) : Catania, 22-24 settembre 2006*, Louvain (F.I.D.E.M.) 2008, pp. 215-252.

nell'essere umano, compresa da Palamas come il fondamento noetico a immagine di Dio. Si potrebbe però ipotizzare che, per quanto Palamas recepisca le speculazioni di gran parte della patristica greca in ambito antropologico sul *κατ'εἰκόνα θεοῦ* (come mostrano le continue citazioni), questa antropologia sofologica ha forse il riferimento principale negli *Ambigua* di Massimo il Confessore, in cui i λόγοι sono compresi come le intenzioni preeterne che presiedono alla creazione nell'intelletto divino. Si tratta di un concetto antiplatonico in Massimo il Confessore, almeno quanto alla sua intenzione di confutare alcune dottrine cristiane platonizzanti, e nonostante la genealogia degli aspetti per così dire formali del concetto, che sembra effettivamente condurre al neoplatonismo. Massimo si serve infatti del concetto di λόγοι κατ' εἰκόνα θεοῦ per polemizzare contro la posizione platonica e origeniana sulla preesistenza delle anime, a favore più che di una preesistenza di un preeterno radicamento ontologico dell'intera creazione in Dio¹⁸.

Infine indichiamo un'altra questione che Gregorio Palamas eredita dai Padri greci e che sarà oggetto della nostra attenzione in questo capitolo: la critica alle capacità di significazione del linguaggio dinanzi al divino. Si tratta di un problema che Gregorio Palamas eredita soprattutto dal *Corpus* pseudo-dionisiano. Ricordiamo, ad esempio, che nel *De mystica theologia* troviamo dei concetti come ἀλογία e ἀνοησία in riferimento alla realtà divina, indicanti l'incapacità umana di intendere la realtà ipercosmica e soprattutto di articolarne una rappresentazione logico-discorsiva¹⁹. In *Capita CL 80* Gregorio Palamas cita inoltre, sullo stesso problema, *Expositio fidei 2* di Giovanni Damasceno²⁰. È anche nota la riflessione dei Padri cappadoci sul linguaggio, e in particolare di Gregorio di Nissa nella

¹⁸ Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua 7*, in: N. CONSTAS (cur.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers*, vol. I, cit., p. 74 ss.; Cf. anche: P. SHERWOOD, *The Earlier "Ambigua" of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Roma (Herder) 1955, pp. 177-180; I. H. DALMAIS, *La théorie des logoi chez S. Maxime le Confesseur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), pp. 248-249.

¹⁹ Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia 3*, in: *Corp. dion.* II, p. 147.

²⁰ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 80*, in: Sinck., p. 176.

polemica antieunomiana²¹, in cui il Nisseno sostiene che il linguaggio appartiene al piano ontologico del creato e che l'essere umano ne è pienamente artefice²². Lo stesso Giovanni Crisostomo, nelle sue omelie sul Vangelo secondo Matteo, esordisce con il problema della natura del linguaggio: considera la parola scritta un male minore a cui ricorrere per una sorta di coazione ontologica dovuta alla corruzione progressiva della purezza del νοῦς umano, che era però più integra presso gli antichi patriarchi di Israele, i quali comunicavano con Dio senza la mediazione del linguaggio scritto²³.

4.2 I concetti di λόγος e λόγοι

Al fine di delineare alcuni presupposti teoretici dell'aspetto sofologico della dottrina di Gregorio Palamas, prenderemo in esame innanzitutto i primi capitoli della prima *Oratio pro hesychastis*, dedicati ai rapporti fra sapienza profana e sapienza ispirata dall'alto, espresse rispettivamente con i termini di “κάτωθεν σοφία” e “ἄνωθεν σοφία”.

All'inizio della prima *Oratio pro hesychastis* il concetto di λόγος è impiegato per indicare la facoltà logico-razionale (che nell'antropologia palamita è intesa come una facoltà dell'anima umana²⁴); così scrive Gregorio Palamas:

Bisogna dunque anche per questo confessare Dio rendendo grazie, poiché ti ha concesso questa grazia che non viene neppure in mente a coloro che pensano di sapere tutto per

²¹ In riferimento alla riflessione di Gregorio di Nissa sul linguaggio e al rapporto fra questa speculazione patristica e la filosofia del linguaggio, si veda la voce “Philosophy of Language” di Marcello La Matina in: L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO (cur.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, cit.; si veda anche: G. ARABATZIS, *Limites du langage, limites du monde. Dans le Contre Eunome II de Grégoire de Nysse*, in: L. KARFIKOVÁ – S. DOUGLAS – J. ZACHHUBER (cur.), *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies – Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomus, September 15-18, 2004)*, Leiden-Boston (Brill) 2007, pp. 377-386.

²² Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium II*, in: GNO I, p. 30 ss..

²³ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaicum homiliae*, 1: 1. Per l'edizione critica del testo greco delle omelie del Crisostomo sul Vangelo di Matteo si veda: F. FIELD (cur.), *John Chrysostom. Homilies on the Gospel of Matthew*, 3 voll., Cambridge (Cambridge University Press) 1839, vol. 1 pp. 1-2.

²⁴ Cfr. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL*, 4, 39, 40, 49, in: Sinck., pp. 88, 126, 127, 140, 142.

abbondanza di sapienza. E anche se non fossi capace di contraddirli, sapendo che non colgono la verità, non devi inquietarti. Tu infatti, confermato dalla tua opera, sei rafforzato e saldo per sempre in ogni cosa e totalmente, avendo con te lo stabile fondamento della verità. Coloro che invece si appoggiano alle apodissi logiche sono completamente smentiti, anche se non ora da te; e infatti “ogni parola lotta con una parola”, cioè affronta anche una lotta, ed è impossibile trovare la parola che vinca sino alla fine, tanto che è insperata la sua sconfitta. E questo lo dimostrarono i figli dei greci e quanti per loro [erano] sapienti, i quali sembravano superarsi con una dimostrazione di parola e rovesciarsi ed essere rovesciati a vicenda.²⁵

Vediamo dunque in questo brano che il concetto di λόγος ha una diversità di valori, indicando sia l’articolazione verbale che la facoltà e l’argomentazione logico-discorsiva, come mostra l’espressione “λογικές αποδείξεις”. Se volessimo fare un breve inventario delle forme grammaticali in cui ricorre il concetto di λόγος in questo inizio delle *Orationes pro hesychastis*, troveremmo il sostantivo, forme verbali come “ἀντιλέγω” nonché funzioni aggettivanti come nell’espressione già citata di “λογικές αποδείξεις”.

Nella prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis* il concetto di λόγος configurato secondo queste determinazioni semantiche è alla base di una critica radicale ai fondamenti ontologici della conoscenza discorsiva, come si può notare dalla domanda retorica che introduce e sintetizza il problema: «con una parola come può essere indicato il bene al di là della parola?»²⁶. Il problema gnoseologico²⁷ è dunque ricompreso da Gregorio Palamas come problema

²⁵ «Χρή τοίνυν καί κατά τοῦτό σε χάριτας ὁμολογεῖν Θεῷ χάριν παρασχόντι τοιαύτην, ἥ τοῖς τά πάντα οἰομένοις εἰδέναι περιουσία σοφίας οὐδ’ ἐπί νοῦν ἔρχεται, Κἄν μή τούτοις ἀντιλέγειν ἔχης, καίτοι τῆς ἀληθείας μή καταστοχαζομένους εἰδῶς, δυσχεραίνειν οὐ δεῖ. Σύ μὲν γάρ ἔργῳ πεπεισμένος, πάντη τε καί πάντως εἰς τό διηνεκές ἐστηριγμένος ἔση καί ἀπερίτρεπτος, μόνιμον ἔχων παρά σεαυτῷ τήν τῆς ἀληθείας ἴδρυσιν. Οἱ δέ λογικαῖς ἀποδείξεσιν ἐπερειδόμενοι περιτραπήσονται πάντως κἄν μή νῦν ὑπό σοῦ· καί γάρ «λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος», δηλαδή καί ἀντιπαλαίεται, καί τόν νικῶντα λόγον διά τέλους εὐρεῖν ἀμήχανον, ὡς εἶναι τῆς οικείας ἥττης ἀνέλπιδα· καί τοῦτ’ ἔδειξαν Ἑλλήνων παιδες καί οἱ κατ’ ἐκείνους σοφοί, κρείττονι τῷ δοκεῖν δεῖξει λόγου διηνεκῶς ἀλλήλους ἀνατρέποντες καί ὑπ’ ἀλλήλων ἀνατρεπόμενοι»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 1, in: Perr. I, p. 274.

²⁶ «λόγῳ δὲ πῶς ἂν ἐνδείξαιτό τις τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν;»: *Ibidem*.

²⁷ Sulle implicazioni gnoseologiche della dottrina di Gregorio Palamas e, più in generale, delle dottrine esicaste si veda: A. JEVTIĆ, *A Prolegomenon to the Gnoseology of Hesychasm*, in: *IDEM, Emmanuel: The Only Begotten and Firstborn among Many Brethren*, cit., pp. 121-186.

riguardante la natura della facoltà logico-discorsiva, ovvero è ricondotto, in ultima analisi, a una delle strutture fondamentali della patristica greca e della stessa teologia bizantina: la differenza ontologica fra creato e increato. In *Capita CL 80* Gregorio Palamas ammette il linguaggio teologico catafatico accanto a quello apofatico, sostenendo però che nella significazione verbale si verifica un'eccedenza del significato rispetto al significante, dovuta alla differenza ontologica che sussiste fra di essi, tanto che anche nelle *Orationes pro hesychastis* il significante è sempre solo un'indicazione (ἔνδειξις) del significato²⁸.

Nella prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, come nel posteriore *Capita CL 80*, osserviamo che il concetto di λόγος descritto sopra viene sottoposto a una critica radicale, sintetizzabile in due momenti, che ne riordinano le componenti semantiche del contenuto concettuale, restituendoci un λόγος umano che è εμωράνθη σοφία²⁹, sapienza umana resa folle in Cristo. I due momenti della critica di Palamas si presentano come segue: a) la coerenza logica del significante è in qualche modo superata in un nuovo significante, ispirato, che è antinomico e paradossale³⁰; b) il significante è sottratto al suo agente iniziale (umano) e ispirato, agito dallo Spirito santo (che in parte, come avremo modo di vedere, è il suo stesso significato) – lo stesso che aveva ispirato la parola profetica secondo la formula di Nicea-Costantinopoli: “τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν”³¹. Così scrive Gregorio Palamas nel capitolo 80 dei *Capita*:

Sappiamo che qualsiasi delle cose divine di cui si voglia parlare è al di là della parola, dal momento che queste cose sono al di là della parola; non infatti al di fuori della parola per

²⁸ Sul concetto di “indicazione”, anche in riferimento alla teologia palamita, si veda: J. P. MANOUSSAKIS, *Per l'unità di tutti*, Bose (Qiqajon) 2016, pp. 94-101.

²⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 12, in: Perr. I, p. 300-304.

³⁰ Sull'antinomia e il paradosso come forme della significazione teologica si veda: A. M. HAAS, *Das mystische Paradox*, in: P. GEYER – R. HAGENBUCHLE (cur.), *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen (Stauffenburg Verlag) 1992, pp. 273-294; B. ŠIJAKOVIĆ, *The Paradox of the Mystical Knowledge of God*, in: *IDEM, The Presence of Transcendence. Essays on Facing the Other through Holiness, History, and Text*, Los Angeles (Sebast Press) 2013, pp. 121-123.

³¹ Per un'edizione critica del Simbolo di Nicea-Costantinopoli, si veda: G. L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, cit..

deficienza, ma fuori della parola come noi [la abbiamo], che abbiamo nel nostro profondo e che produciamo fuori da noi nell'ascolto degli altri.³²

Possiamo dunque vedere che per Gregorio Palamas nella significazione linguistica teologica si verifica un'eccedenza del significato sul significante, tanto che il primo non è mai pienamente comprensibile da parte del secondo; ciò che resta è piuttosto la possibilità dell'indicazione, dell'allusione simboli e della metafora, come il teologo esicasta scrive al capitolo 133 dei *Capita*: «Disposizioni, stati, luoghi, tempi, cose del genere non sono dette intorno a Dio in maniera propria, ma metaforica»³³. Questa concezione del linguaggio da parte del teologo esicasta vale tanto per il discorso apofatico che per quello catafatico, perché il centro della questione non è nel metodo del discorso, bensì nell'ontologia stessa della parola, che, nella sua incapacità di cogliere il significato teologico, mostra la differenza ontologica incolumabile fra creato e increato. Se prendiamo in considerazione il discorso catafatico vediamo infatti che per Gregorio Palamas i nomi positivi di Dio, quelli cioè che lo nominano a partire dalle sue operazioni, sono nient'altro che la significazione logica della fenomenologia di Dio nella creazione e recano sempre il tentativo frustrato dell'indicibilità del divino. Scrive infatti al capitolo 144 dei *Capita*:

L'essenza di Dio è del tutto anonima, dal momento che è completamente inintelligibile. È dunque nominata a partire da tutte le sue operazioni, non differendo per niente i nomi l'uno dall'altro quanto alla significazione. Da ciascuno e da tutti nient'altro è chiamato che quell'occulto, per niente conosciuto rispetto a cos'è.³⁴

³² «ὐπὲρ λόγον δ' ἴσμεν καὶ ὅσα λέγειν ἐφεῖται τῶν θεῶν, ὡς καὶ ταῦτα καθ'ὑπερέχοντα λόγον· οὐ γὰρ ἔξω λόγου κατ' ἄλλειψιν, ἀλλ'ἐκτος λόγου τοῦ καθ'ἡμᾶς, ὃν θ' ἡμῖν αὐτοῖς ἐνδαισιώμενον ἔχομεν καὶ ὃν παρ' ἡμῶν αὐτῶν εἰς ἀκοὴν ἐτέρων προάγομεν»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 80, in: Sinck., p. 176.

³³ «Θέσεις καὶ ἔξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι καὶ εἴ τι τοιοῦτον οὐ κυρίως ἐπὶ θεοῦ λέγονται, ἀλλὰ μεταφορικῶς [...]»: *Ibidem* 133, p. 238.

³⁴ «Ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ παντάπασις ἐστὶν ἀνόνητος, ἐπεὶ καὶ πάντη ἐστὶν ἀπερινόητος. ὀνομάζεται οὖν ἐκ πασῶν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν, μηδενὸς ἐκεῖ τῶν ὀνομάτων πρὸς ἕτερον κατὰ τὴν σημασίαν διαφέροντος· ἐξ ἐκάστου γὰρ καὶ πάντων οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ κρύφιον ἐκεῖνο, μηδαμῶς γινωσκόμενον ὃ τί ποτέ ἐστι, καλεῖται»: *Ibidem* 144, p. 248.

Nel primo capitolo delle *Orationes pro hesychastis*, il concetto di λόγος così determinato trova un contraltare concettuale nel termine “ἀλήθεια”, indicante la verità della rivelazione divina, salda, al contrario del λόγος. È a partire da questa base onto-gnoseologica che deve essere compreso il problema della conoscenza profana in Gregorio Palamas, come egli stesso afferma a più riprese nelle *Orationes pro hesychastis*.

Nel secondo capitolo della prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, Palamas lega il concetto di λόγος a quello di ἔξω σοφία, indicante la sapienza profana eretta con il solo ausilio della facoltà logico-razionale. Così scrive Gregorio Palamas:

Crede di poter trovare le ragioni di queste [delle opinioni discordanti dei sapienti profani] nell'intelletto demiurgico [sarebbe] del tutto erroneo, ovvero “chi ha conosciuto l'intelletto del Signore?”, dice l'Apostolo. Se non [si possono trovare] queste [ragioni], non [è possibile] nemmeno comprendere le loro immagini nell'anima a partire dalla sapienza esteriore. Quella conoscenza che va a caccia di ciò che è a immagine divina a partire da questa è una pseudo-conoscenza.³⁵

Gregorio Palamas fa riferimento ad alcune fonti scritturistiche per sostenere questa sua argomentazione, in particolare cita l'epistolario paolino, in cui per significare la sapienza profana ricorrono espressioni come “sapienza carnale” (σαρκικὴν σοφίαν) in 2 Cor 1: 12, “intelletto della carne” (νοῦν σαρκὸς) in Col 2: 18, “conoscenza che gonfia” (φυσιοῦσαν γνῶσιν) in 1 Cor 8: 1. Come abbiamo avuto modo di vedere anche nel capitolo precedente, l'uso dell'avverbio “ἔξω” per indicare la dimensione secolare come distinta ed esterna alla Chiesa e alla sua prospettiva centrata sulla rivelazione, è di origine paolina in 1 Tim 3: 7³⁶ e trova una delle prime applicazioni nella patristica greca nell'espressione “ἐπίσκοπος

³⁵ «Τό δέ πιστεύειν εἰρηκεῖναι τινά τούτων δυνηθῆναι τούς ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ λόγους, μή καί λῖαν πλημμελές ἦ' «τίς γάρ ἔγνω νοῦν Κυρίου;» φησὶν ὁ ἀπόστολος· εἰ δέ μή τούτους, οὐδέ τὰς ἐν τῇ ψυχῇ τούτων εἰκόνας ἐκ τῆς ἔξω σοφίας συνιδεῖν ἐστι. Ψευδογνωσία τοίνυν ἐστίν ἡ ἐκ ταύτης τῆς σοφίας τό κατ' εἰκόνα θεῖαν θηρωμένη γνῶσις»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 2, in: Perr. I, pp. 274-276.

³⁶ «δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν [...]»: 1 Tim 3: 7, in: N. MERK (cur.), *Novum Testamentum grece et latine*, cit., p. 687.

τῶν ἐκτός” che l’imperatore Costantino utilizza per autodefinirsi nel *Bios* scritto da Eusebio di Cesarea³⁷.

All’ambito concettuale della ἀλήθεια appartengono anche i λόγοι κατ’εἰκόνα θεοῦ, principi sofianici e fondamenti ontologici dell’intelletto umano ad immagine di quelli presenti nell’intelletto divino, indicati con l’espressione “λόγοι ἐν τῷ δημιουργικῷ νοῷ”, che comprende sia i paradigmi divini delle ragioni presenti nell’intelletto umano che i paradigmi di tutte le realtà ipostatiche create. Alle immagini sofianiche del νοῦς umano Gregorio Palamas riferisce anche il participio “ἐντετυπωμένος”, il quale chiarifica che si tratta di τύποι umani dei fondamenti iper-ontologici, impressi nella creatura. La trasparenza di queste εἰκόνες sofianiche si dà nella bellezza noetica archetipica (ἀρχετύπη καλλονή)³⁸, pre-lapsaria o relativa alla restaurazione dell’archetipo operata nella θέωσις. La condizione post-lapsaria è invece foriera di un’opacità delle stesse εἰκόνες sofianiche, la quale rende necessaria una didattica ascetica, cui rimanda nel testo l’avverbio “διδάκτως”³⁹, il cui fine è la ἀληθογνωσία, conoscenza secondo verità, e, infine, la ὁμοίωσις τῷ θεῷ⁴⁰, cui rimanda l’espressione “συνδιανίζω τῷ θεῷ”, “coeternizzarsi con Dio”⁴¹.

³⁷ Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 4, 24 in: L. FRANCO (cur.), *Eusebio Di Cesarea. Vita di Costantino*, cit., p. 368.

³⁸ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 2, in: Perr. I, pp. 274-276.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Anche nella teologia ascetica dei padri cappadoci ricorrono questi concetti. Per Basilio di Cesarea, ad esempio, l’essere umano è finalizzato a ritrovare la sua filiazione essenziale con Dio, a divenire cioè “ὁμοιούσιος” con Dio, mediante un processo che egli qualifica in termini gnoseologici, come si può vedere in: *De Spiritu sancto* 1: 2: «πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει. ὁμοίωσις δὲ οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνῶσις οὐκ ἐκτὸς διδαγμάτων», in: B. PRUCHE (cur.), *Basile de Cesarée. Sur le Saint-Esprit*, cit., p. 252. Un altro esempio celebre da considerare è il concetto di ἐπέκτασις di Gregorio di Nissa in: *Oratio catechetica magna* XXI, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, cit., pp. 240-244; *Vita Moysis* 219 ss., in: H. MUSURILLO (cur.), *Gregorii Nysseni Opera. Vol. VII. De vita Moysis*, Leiden (Brill) 1991²; *De opificio hominis* 21, in: G. H. FORBES (cur.), *Gregorii Nysseni quae supersunt omnia*, Burntisland 1855-1861. Allo stesso concetto si riferisce anche: J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris (Aubier) 1944, p. 291 ss.

⁴¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 3, in: Perr. I, pp. 276-278.

Si può dunque affermare che per Gregorio Palamas la distinzione fra σοφία αληθινή e ἕξω σοφία è in ultima analisi un problema di τάξις ontologica⁴²: non si tratta di dequalificare *in toto* la conoscenza profana, ma di differenziare esperienze conoscitive radicalmente differenti in virtù della loro stessa natura. È infatti in gioco una differenza che pertiene allo iato ontologico fra creato e increato e distingue i saperi in virtù del rispettivo fine e ambito naturale di afferenza. Ne è una testimonianza il passo che citiamo dal capitolo 17 della prima sezione della seconda *Oratio pro hesychastis*, in polemica con Barlaam Calabro:

Eppure quel teologo diceva ispirata da Dio solo la filosofia della Scrittura divina, e questo sia per indicare che metteva le altre discipline dalla parte della sensazione e dei contributi che questa può dare alla venerazione di Dio, sia perché la Sacra scrittura differisce da quelle discipline quanto le cose divine differiscono da quelle umane.⁴³

4.3 Sapienza umana e sapienza divina: Gregorio Palamas e la conoscenza

Il secondo capitolo della prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis* si conclude con l'opposizione fra la sapienza umana ispirata dall'alto e la conoscenza razionale profana. Così scrive Gregorio Palamas:

E vero principio della sapienza è conoscere la sapienza, così da discernere e preferire a quella che striscia al suolo, terrena e vana, quell'altra di grande utilità, celeste e spirituale, che viene da Dio verso Dio e mostra le cose create conformi a Dio.⁴⁴

Possiamo vedere che sul fondo della sapienza ispirata (ἄνωθεν σοφία), descritta con termini inequivocabili come “μεγαλωφελῆ” (“di grande utilità”), “οὐρανία”

⁴² Sull'istanza della τάξις nella triadologia di Gregorio Palamas si veda: M. KNEŽEVIĆ, *The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in Apodictic Treatises of Gregory Palamas*, cit.

⁴³ «καίτοι ὁ θεολόγος ἐκεῖνος καὶ θεόπνευστον μόνην προσεῖπε τὴν τῆς θείας γραφῆς φιλοσοφίαν, ἴν' ἐκεῖνα μὲν αἰσθήσει δείξει συντάττων καὶ ταῖς ἀπ'αὐτῆς πρὸς θεοσέβειαν συντελείαις, τὴν δ' ἱερὰν γραφὴν τοσοῦτο διαφέρουσαν μαθημάτων, ὅποσον καὶ τὰ θεῖα τῶν ἀνθρωπίνων διενήνοχεν [...]»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 17, in: Perr. I, p. 502.

⁴⁴ «Καὶ ὄντως ἀρχὴ σοφίας γινῶναι σοφίαν, ὥστε διελέσθαι καὶ προελέσθαι τῆς χαμερποῦς καὶ γηίνης καὶ ἀνονήτου τὴν μεγαλωφελῆ καὶ οὐρανίαν καὶ πνευματικὴν καὶ παρὰ θεοῦ καὶ πρὸς θεὸν ἐρχομένην καὶ θεῶ τούς κτησαμένους συμμόρφους ἀποδεικνῦσαν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 2, in: Perr. I, pp. 274-276.

(“celeste”) e “πνευματική” (“spirituale”), viene profilata la conoscenza razionale con termini come “γηΐνη” (“terrena”), “ἀνονήτη” (“vana”, “inutile”), “χαμερπής” (“strisciante”). Sembra dunque formarsi una struttura sintattica a chiasmo in cui, con l’ausilio degli aggettivi che abbiamo citato, viene enfatizzata l’opposizione concettuale fra sapienza ispirata e conoscenza profana; per concludere infine nell’unione della conformità a Dio (συμμορφότητα τῷ θεῷ). È interessante soffermarsi soprattutto sull’ultima coppia di opposizione che compone il chiasmo, in cui “πνευματική” (con evidente richiamo al πνεῦμα come realtà creaturale nella ψυχή umana⁴⁵ e nella natura angelica⁴⁶, nonché al Πνεῦμα come realtà increata in quanto terza ipostasi trinitaria⁴⁷) è opposto a “χαμερπής”, indicante la pertinenza al piano della terra. Questi due termini del chiasmo devono essere intesi κατὰ φύσιν, ovvero in termini ontologici: denunciano la natura delle due diverse forme di sapere.

Nello specifico, inoltre, “χαμερπής” non è un aggettivo scelto a caso: l’azione dello strisciare al suolo rimanda al serpente, allegoria della “conoscenza del bene e del male”, nonché del peccato ancestrale inteso come peccato noetico e gnoseologico; e soprattutto in quest’ultima valenza, il serpente è una figura allegorica che ricorre in tutta l’opera di Palamas, oltre che nella letteratura patristica. In *Capita CL 42* e *49* si può notare che per il teologo esicasta il serpente indica il peccato lapsario: è l’animale non dotato di λόγος di cui Satana si serve per ingannare gli esseri umani e condurli a disobbedire alla volontà divina. In particolare, *Capita CL 49* presenta una comprensione del peccato ancestrale come peccato gnoseologico e di natura noetica: esso colpisce nello specifico il νοῦς dell’essere umano. Per sostenere questa sua esegesi del testo scritturistico e dei commenti patristici, nello stesso capitolo 49 Gregorio Palamas cita l’*Oratio 38 In Theophania 12* di Gregorio di Nazianzo, in cui si definisce la questione in termini esoterici: si dice infatti che l’albero edenico è contemplazione (θεωρία), a cui solo i perfetti (τελεωτέροι) possono accedere, e non coloro che sono troppo semplici (ἀπλοστέροι), troppo golosi (λιχνοτέροι), delicati (ἀπαλοί). Per questo motivo, rilancia Palamas, l’albero edenico fu chiamato nella Scrittura: “della conoscenza

⁴⁵ Cfr. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL 38, 39, 40*, in: Sinck., pp. 124, 126, 128.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem 38*, p. 124.

⁴⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis 3, 1, 38*, in: Perr. I, pp. 840-842.

del bene e del male”, poiché è buono e utile per i perfetti, che non si distolgono mai dalla contemplazione di Dio, ma è male e causa di ulteriore decadimento noetico per coloro che non sono ancora pronti per accedere a questa conoscenza. Possiamo dunque sostenere che in Gregorio Palamas il simbolo del serpente comprende in sé una molteplicità di valenze, che però possono comunque essere ridotti all’unità: esso indica infatti il peccato lapsario, quindi la stessa condizione post-lapsaria ma allo stesso tempo simboleggia la conoscenza del bene e del male che è oggetto del peccato lapsario. Proprio quest’ultima valenza del simbolo del serpente ricomprende le altre due nella misura in cui l’accesso alla conoscenza del bene e del male per coloro che non vi sono iniziati, che non sono pronti, produce il *lapsus*. Come simbolo della condizione post-lapsaria, che riguarda la γνώσις e il νοῦς, il serpente indica una contemplazione (θεωρία) della sapienza creata che è decaduta in un’autonomia secolarizzante e che rigetta una fondazione eteronoma teocentrica. È dunque in questa prospettiva di ontologia e di esegesi del *lapsus* che deve essere intesa un’affermazione come la seguente:

Qual è dunque l’opera e il fine di coloro che cercano la sapienza di Dio nelle creature? Non è forse l’apprensione della verità e la glorificazione del creatore? È chiaro a tutti. Ma la conoscenza dei filosofi esteriori le manca entrambe.⁴⁸

Tuttavia, nelle *Orationes pro hesychastis* Gregorio Palamas fa spesso uso di una metafora galenica sulle proprietà terapeutiche del serpente, dopo un’adeguata preparazione. Al capitolo 20 della prima sezione della prima *Oratio pro hesychastis*, egli dice che i medici la ritengono una delle migliori e più utili medicine; è però necessario, aggiunge al capitolo 21, prima uccidere il serpente e gettare via la testa e la coda, ovvero le parti velenose: “in quanto mali culminanti e concentrati, cioè l’opinione certamente errata sulle cose intelligibili, divine e principali, e la finzione nelle creature”⁴⁹. Il lungo processo di preparazione e

⁴⁸ «Τί τοίνυν ἔργον τε καὶ τέλος τῶν ζητούντων τὴν ἐν τοῖς κτίμασι θεοῦ σοφίαν; Οὐχ ἡ τῆς ἀληθείας ἐμπορία καὶ ἡ πρὸς τὸν κτίσαντα δοξολογία; Παντί που δῆλον. Ἀλλ’ ἀμφοτέρων διαπέπτωκεν ἡ τῶν ἔξω φιλοσόφων γνώσις»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 20, in: Perr. I, p. 318.

⁴⁹ «[...] ὡς ἄκρα καὶ ἄκρατα κακά, τὴν περὶ τῶν νοερῶν καὶ θείων καὶ ἀρχῶν δηλαδὴ σαφῶς πεπλανημένη δόξαν καὶ τὴν ἐν τοῖς κτίμασι μυθολογίαν »: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 21, in: Perr. I, p. 322

asportazione del veleno indica l'esigenza di applicare alla conoscenza profana un adeguato processo di discernimento dei saperi in prospettiva teologica, al fine di evitare il pericolo del secolarismo e dell'autonomia del sapere profano rispetto alla rivelazione. È questo, infatti, il "resto mortifero"⁵⁰ che si cela nelle medicine malamente preparate a base di sostanze che possono risultare letali (ricorre nello stesso capitolo anche l'esempio del miele misto alla cicuta). La metafora galenica del serpente⁵¹ rappresenta molto bene la posizione che Gregorio Palamas ribadisce a più riprese nella prima come nelle altre *Orationes pro hesychastis*⁵²: la sua polemica contro il sapere profano non è κατὰ φύσιν, ma κατὰ τρόπον: la bontà del sapere profano deve essere di ordine epistemologico, conformandosi all'etica suggerita dalla rivelazione. In questo modo, Gregorio Palamas evita ogni rischio di manicheismo gnoseologico o di condanna sommaria del sapere profano⁵³.

Il processo di discernimento della conoscenza profana si produce nell'ἀγάπη⁵⁴, intesa in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 9 come un vero e proprio τρόπος ὑπάρξεως sofianico, che si costituisce nella manifestazione della luce increata, in virtù dell'immagine divina inscritta nell'essere umano, che è il fondamento ontologico che permette alla natura umana di entrare in relazione con Dio. L'amore (ἀγάπη) si configura dunque come la manifestazione più alta, all'interno del piano creato, della sapienza increata, nonché la prospettiva in cui intendere il concetto di divinizzazione (θέωσις) in Gregorio Palamas.

⁵⁰ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 20: «λείψανον θανατηφόρον», in: Perr. I, p. 320.

⁵¹ Anche la letteratura antica abbonda di riferimenti alle potenzialità terapeutiche delle carni di serpente o di sostanze comunemente ritenute velenose. A titolo di esempio, citiamo solo tre casi: VIRGILIO, *Aeneis* 2, 471, in: G. B. CONTE (cur.), *P. Vergilius Maro. Aeneis*, Berlin (De Gruyter) 2009, p. 50; NICANDRO DI COLOFONE, *Alexipharmaca* 521, in: O. SCHNEIDER (cur.), *Nicandrea. Theriaca et Alexipharmaca*, Leipzig (Teubner) 1856, p. 304; PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia* 9.5, in: D. DETLEFSEN (cur.), *C. Plini Secundi. Naturalis historia*, Berlin (Weidmannos) 1866, pp. 91-93. Ad ogni modo, anche nella tradizione scritturistica cristiana il serpente era apparso con valenza positiva, basti pensare all'episodio del serpente di Mosè nel Vecchio Testamento, in Nm 21: 4-9, o anche a Sap 16: 6-7, in cui è interpretato come strumento di salvezza dalla morte per avvelenamento; nel dialogo notturno fra il Cristo e Nicodemo in Gv 3: 14 il serpente mosaico è infine interpretato come prefigurazione cristologica.

⁵² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 23, in: Perr. I, p. 514.

⁵³ Cf. *Ibidem* 2, 1, 15-16, pp. 496-500.

⁵⁴ Cf. *Ibidem* 1, 1, 9, pp. 290-294.

Si pone a questo punto l'altro termine del chiasmo con cui Palamas conclude *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 2, vale a dire la sapienza ispirata dall'alto, di cui uno dei nomi principali è “ἀγάπη”, come abbiamo avuto modo di vedere. In primo luogo, ciò che differenzia la sapienza ispirata dall'alto dalla conoscenza profana, è la diversità degli organi e delle facoltà conoscitive coinvolti. Mentre il sapere profano coinvolge l' αἴσθησις (la percezione sensibile) e il λόγος (la facoltà logico-discorsiva), la sapienza ispirata coinvolge in primo luogo il νοῦς (senza escludere l' αἴσθησις, che nella prospettiva palamita è un imprescindibile veicolo della rivelazione, destinata a trasmettere le percezioni alla rappresentazione immaginativa e all'intelletto), la parte umana più profonda e più direttamente κατ' εἰκόνα θεοῦ⁵⁵, capace di ricomprendere il sapere profano nella prospettiva dell'amore divino.

In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 4, come in altri passi delle *Orationes*, Gregorio Palamas presenta questo problema secondo il binomio concettuale γνῶσις/επιστήμη, indicando il primo termine la conoscenza ispirata, il secondo, invece, il sapere profano. Bisogna precisare che i concetti così significati si pongono entrambi sullo stesso piano ontologico, che è quello del creato; qui infatti Palamas non sta parlando di sapienza divina, bensì di due tipi di conoscenza umana. La γνῶσις di cui parla il teologo esicasta presenta una comprensione della sapienza come pratica etico-morale-gnoseologica già ampiamente presente nella tradizione ebraica, anche pre-cristiana, così come nel cristianesimo antico⁵⁶. Si tratta, in altri termini, di quella prospettiva sofologica orizzontale che è possibile riferire in gran parte alla *Weltanschauung* di tipo causalistico per cui nel creato a ogni azione corrisponde una conseguenza, come in Pr 10: 30 e 11: 3-4⁵⁷. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 16 Gregorio Palamas ricorre all'esempio sapienziale di Salomone, colui che ebbe il possesso della sapienza ispirata, la quale è data agli esseri umani dallo Spirito santo, come si ribadisce in più passi delle *Orationes pro hesychastis* e, in particolare, in 2, 1, 7.

⁵⁵ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 24 e 29, in: Sinck., pp. 106-108, 112.

⁵⁶ Cf. Gc 3: 13-17 e 1:5.

⁵⁷ Nella tradizione scritturale questa prospettiva sembra parzialmente incrinata dall'*Ecclesiaste* e dal libro di *Giobbe*, in cui vengono avanzate delle riflessioni sull'insensatezza cosmica, se non sull'inaccessibilità del creato alla sapienza divina, come suggerisce in parte Gb 28.

Se dunque la sapienza ispirata dall'alto è un tipo di conoscenza che l'essere umano non può darsi in maniera autonoma (come nel caso del sapere profano) ed esige un intervento gratuito della grazia divina, l'accezione causalistica e orizzontale del concetto di sapienza, che Palamas eredita dalla Scrittura e dalla tradizione esegetica patristica e bizantina, mette comunque in causa la rettitudine dell'agire umano per la ricezione della grazia divina. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 22, Gregorio Palamas suggerisce che è proprio l'intervento di Dio, sinergico con l'attività umana, a ripresentare la differenza ontologica fondamentale tra creato e increato, questa volta nei termini della differenza ontologica tra φύσις (natura) e χάρις (grazia), επιστήμη κατὰ φύσιν (scienza per natura) e γνῶσις κατὰ χάριν (gnosi per grazia).

Il margine dell'intervento umano per il raggiungimento dell'illuminazione sofianica è descritto nel concetto di παιδεία che ricorre in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 7. Il concetto è quello dell'educazione ascetica dell'essere umano secondo gli insegnamenti evangelici (εὐαγγελικοί διδαγμάτι), che in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 3 ricorre con il termine “διδασκαλία” (nel significato di disciplina è già presente nella versione della *Septuaginta* del libro dei *Proverbi*) e “διδασκαλική πράξις”⁵⁸. In *Triadi* 1, 1: 7 il modello indicato da Palamas è quello dei testi sapienziali del Vecchio Testamento, richiamato dalla citazione di Pr 1: 7: “Principio della sapienza è il timore del Signore; gli stolli disprezzano la sapienza e la disciplina”⁵⁹.

È interessante infine considerare in relazione al sapere profano una breve affermazione di carattere ontologico che Gregorio Palamas inserisce in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 12: «[...] tutto ciò che non è da Dio, non è»⁶⁰. Questa affermazione mette in opera due strutture fondamentali del pensiero teologico bizantino, elaborate soprattutto nei secoli della patristica. La prima è la differenza ontologica fondamentale fra il creato e l'increato (Dio), che abbiamo già avuto

⁵⁸ Anche in tutta la tradizione veterotestamentaria la rettitudine è *conditio sine qua non* per l'acquisizione della σοφία e la σοφία stessa è, a sua volta, condizione per una salda rettitudine in Sir 39: 1-3 e 6: 10, Sap 1: 4. Si consideri anche che nell'ebraico biblico il termine “*nəbālā*” indica il peccato come stoltezza, come in Dt 22: 21.

⁵⁹ “Ἀρχὴ σοφίας φόβος Κυρίου· Οἱ ἄφρονες καταφρονοῦσι τὴν σοφίαν καὶ τὴν διδασκαλίαν”, Pr. 1: 7, in: *Τὰ Τετὰ Γράμματα*, cit., p. 640.

⁶⁰ «[...] πᾶν δ'ὅ μὴ θεόθεν, οὐκ ὄν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 12, in: Perr. I, p. 302.

modo di incontrare; la seconda, più evidentemente implicata in questa affermazione, è invece la creazione οὐκ ἐξ ὄντων di 2 Mac 7: 28 (resa in latino con la celebre formula “*creatio ex nihilo*”)⁶¹. Nella teologia bizantina questa concezione arriva attraverso l’esegesi sofologica dello Pseudo-Dionigi l’Areopagita, secondo cui Dio ha tratto tutte le cose dal suo essere ipercosmico, dalla sua sapienza sovra divina. Sebbene, dunque, nella concezione che Gregorio Palamas eredita dallo Pseudo-Dionigi, la divinità è intesa come ipercosmica e iperontologica, l’essere dipende comunque da Dio in virtù dell’atto di creazione e ha il fondamento in Dio stesso, nella sua sapienza sovradivina, nei suoi λόγοι increati. In questo modo, possiamo comprendere l’affermazione di Palamas sull’inconsistenza ontologica del sapere profano secolarizzato: non si dà essere al di fuori dell’atto creatore di Dio, per cui la sapienza secolarizzata è ψευδόνυμη, falsa sapienza: poiché l’unica vera è quella increata che presiede alla creazione, quella creata che Dio fa inabitare nelle creature, e infine quella ispirata nell’ἀγάπη. Anche per il discorso sulla sapienza vale dunque il principio fondamentale per cui tutto ciò che è vero e ha reale consistenza ontologica viene da Dio. Questa ontologia sofologica spiega l’accusa di Gregorio Palamas in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 11 e 12 contro il sapere profano secolarizzato (che egli rintraccia in Barlaam Calabro), secondo cui esso tende a rendersi autonomo dalla rivelazione fino a disinteressarsi a Dio, se non a negarlo. Secondo Palamas il sapere profano che si secolarizza tende a una regressione verso concezioni cosmologiche tipiche della cultura pagana classica, secondo cui il cosmo è un organismo che si auto-produce. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 11, Palamas accusa infatti Barlaam, i platonici e gli stoici di negare la creazione οὐκ ἐξ ὄντων, quindi di negare uno dei cardini dell’ontologia della creazione.

4.4 I paradigmi della creazione: la sapienza increata

Uno dei concetti fondamentali della sofologia di Gregorio Palamas è quello di paradigma (παράδειγμα), indicante i principi increati delle cose create, che risiedono nella sapienza divina. Come abbiamo già notato, si tratta di un concetto di origine platonica, e questa ascendenza viene confermata nei passi in cui

⁶¹ Cf. E. S. MAINOLDI, *Metabolè e metanoia. Il ruolo dell’antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema gnoseologico*, cit, p. 225 ss.

Gregorio Palamas affronta la questione dei paradigmi increati impiegando il prefisso “αὐτο-”, che potremmo tradurre con “in sé” e che indica l’assolutezza del principio iperontologico rispetto alle realtà create che ne partecipano. Del resto, lo stesso fatto che Gregorio Palamas parli di partecipazione dei principi increati da parte delle realtà ipostatiche create implica inevitabilmente un’ascendenza platonica del discorso. Un esempio è il capitolo 89 dei *Capita CL*, in cui Gregorio Palamas scrive:

Se qualcuno dicesse che l’esistenza in sé è una partecipazione, in quanto è la sola che non partecipa ma è solo partecipata, le altre infatti partecipano di lei, sappia che il suo intendimento delle altre partecipazioni è senza comprensione. Le cose viventi ovvero le cose sante ovvero le cose buone sono dette vivere, essere sante ed essere buone per partecipazione, non mediante il semplice essere e per la partecipazione dell’esistenza in sé, ma perché partecipano della vita in sé, nella santità in sé, nella bontà in sé.⁶²

Già a partire da questo passo si può vedere che l’argomentazione di Gregorio Palamas sembra essere cosciente di un certo “rischio platonizzante” nella misura in cui si possano assolutizzare i paradigmi iperontologici della creazione. Si tratta di un sospetto da realista e da immanentista, quale il teologo esicasta è; pensiamo infatti che il rifiuto da parte di Gregorio Palamas di riconoscere un essere in sé come sommo principio sofianico, al di là di tutti i paradigmi, e di cui i paradigmi stessi parteciperebbero, costituisce il tentativo di apporre un correttivo realista e immanentista a una dottrina, come quella sofianica dei paradigmi, che lo stesso Gregorio Palamas percepiva come esemplarista e platonizzante. Il correttivo realista del teologo esicasta consiste per l’appunto nell’affermare che nella sapienza divina si danno solo i paradigmi iperontologici delle cose esistenti e non ulteriori astrazioni che non hanno corrispettivi nell’immanenza ipostatica della creazione.

Il concetto palamita di partecipazione dei paradigmi increati da parte della creazione coincide con quello di attività (ἐνέργεια) nella misura in cui

⁶² «Εἰ δὲ τις φαίη μόνην τὴν αὐτοῦπαρξιν εἶναι μετοχήν, ὡς μόνην μὴ μετέχουσαν ἀλλὰ μετεχομένην μόνον, αἱ γὰρ ἄλλαι μετέχουσιν αὐτῆς, γνῶτω μὴ συνετῶς διανοοῦμενος περὶ τῶν ἄλλων μετοχῶν. τὰ γὰρ ζῶντα ἢ τὰ ἅγια ἢ τὰ ἀγαθὰ οὐ διὰ τὸ ἀπλῶς εἶναι καὶ τῆς αὐτοῦπάρξεως μετέχειν ζῆν λέγεται μεθέξει καὶ ἀγιαζεσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι, ἀλλὰ τῷ τῆς αὐτοζωῆς μετέχειν καὶ αὐτοαγιότητος καὶ αὐτοαγαθότητος»: GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 89, in: Sinck., pp. 186-188.

l'operazione divina è quella che attualizza nella materia cosmica la creazione in potenza che è presente nella sapienza increata. Possiamo a questo punto considerare il capitolo 87 dei *Capita CL*, in cui Gregorio Palamas riprende *De divinis nominibus* 5, 8 e afferma che le processioni (προόδοι) e le operazioni (ἐνέργειαι) di Dio possono essere chiamate anche partecipazioni (μετοχαί) nella misura in cui esse costituiscono la partecipazione degli esseri creati ai paradigmi (παραδείγματα) preesistenti nell'unità iperontologica della sapienza divina⁶³. Ora, tali paradigmi sofianici della creazione non devono essere confusi con l'essenza (οὐσία) divina, dal momento che ricadono all'interno della distinzione fra essenza e attività in Dio; devono piuttosto essere collocati nell'ambito ontologico che corrisponde alla potenzialità attuata nell'operazione divina e che è quello della περιουσία. Questo è quanto Gregorio Palamas sostiene in molti luoghi della sua opera, tra cui anche nel capitolo 90 dei *Capita CL*⁶⁴, dove nel momento in cui pone i paradigmi sofianici nel loro ambito ontologico di afferenza e li distingue dall'essenza divina, afferma che mai devono essere considerati ipostatici (cosa che Gregorio Palamas rimprovera al pitagorismo e al platonismo), ma piuttosto essi sono doppiamente enipostatici nelle persone divine che li agiscono attuandoli mediante l'operazione creatrice e nelle ipostasi create che vengono ad essere nel cosmo.

Il posto occupato dai paradigmi iperontologici e quindi dalla sapienza divina nella dottrina di Gregorio Palamas è quello di μεταξύ e di intermediazione fra la divinità, superiore anche ai principi sofianici increati perché li contiene nella sua unità iperontologica, e la creazione cosmica a immagine dei modelli sofianici. Così scrive Gregorio Palamas al capitolo 24 della seconda sezione della terza *Oratio pro hesychastis*, impiegando il concetto di ὀντότης (esseità) per indicare i paradigmi della creazione:

Se l'esseità è il principio di qualsivoglia essere, come anche non è superiore ad esso colui che è iper-principiale? E se il principio è per necessità oltre le cose che ne derivano, come non è l'esseità superiore agli esseri? E se esso è superiore alle cose che ne partecipano, e l'iper-principiale è superiore a esso, come l'esseità non è in posizione mediana tra le cose che ne partecipano e l'iperessenzialità impartecipata? E tutti questi principi non sono altro

⁶³ Cf. *Ibidem* 87, p. 184.

⁶⁴ Cf. *Ibidem* 90, p. 188.

che le ragioni degli esseri e i paradigmi, partecipati dalle cose che sono, trascendenti rispetto agli esseri, in quanto esistenti e preesistenti all'interno dell'intelletto demiurgico, in base ai quali tutte le cose sono state generate.⁶⁵

In questo brano Gregorio Palamas fissa in maniera chiara una gerarchia dei principi che risente in maniera chiara della filosofia platonica, in cui le idee vengono a porsi in una posizione intermedia fra il cosmo e il principio assoluto. Nel capitolo 25 della stessa sezione della terza *Oratio pro hesychastis*⁶⁶ ribadisce che questi principi sofianici sono potenze divine che vengono attuate nelle operazioni di Dio e, in altri luoghi della sua opera, li qualifica come “prescienza” divina, distinta dalla volizione e dall'essenza di Dio⁶⁷.

4.5 Gregorio Palamas e il platonismo: alcuni aspetti della polemica con Barlaam Calabro

Uno dei temi più dibattuti dalla critica su Gregorio Palamas è la sua eventuale opposizione agli umanisti bizantini⁶⁸. Alcuni, come John Meyendorff⁶⁹, hanno sostenuto la tesi secondo cui il sinodo di Tessalonica del 1341, che sancì in maniera definitiva la canonizzazione della dottrina palamita e la condanna di Barlaam il Calabro e Gregorio Acindino, ha rappresentato anche una condanna indiretta delle tendenze culturali dell'umanesimo bizantino da parte della Chiesa.

⁶⁵ «Εἰ δὲ καὶ ἀρχὴ ἐστὶ τῶν ὁποσδήποτε ὄντων ἢ ὄντοτης, πῶς οὐχὶ καὶ ὑπερ αὐτὴν ἐστὶν ὁ ὑπεράρχιος; Εἰ δ' ἀρχὴ τῶν ἐξ αὐτῆς ἐξ ἀνάγκης ὑπερέχει, πῶς οὐχ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἢ ὄντοτης; Εἰ δ' αὐτὴ μὲν ὑπὲρ τὰ μετέχοντα, ὁ δ' ὑπεράρχιος ὑπὲρ αὐτὴν, πῶς οὐ μεταξύ τῶν μετεχόντων καὶ τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος ἢ μεθεκτῆ ὄντοτης; Καὶ μὴν αἰ τοιαῦται ἅπασαι ἀρχαὶ οὐδὲν ἕτερόν εἰσιν ἢ οἱ λόγοι τῶν ὄντων καὶ τὰ παραδείγματα, μεθεκτοὶ μὲν τοῖς οὕσιν, ἐξηρημένοι δὲ τῶν ὄντων, ὡς τῷ δημιουργικῷ νῶ ἔνυπάρχοντες καὶ προὑπάρχοντες, καθ' οὓς γέγονε τὰ πάντα.»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 24, in: Perr. I, p. 888.

⁶⁶ *Ibidem* 3, 2, 25, pp. 890-892.

⁶⁷ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 100, in: Sinck., p. 198.

⁶⁸ Cf. J. MONFASANI, *The Pro-Latin Apologetics of the Greek Émigrés to Quattrocento Italy*, in: A. RIGO (cur.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout (Brepols) 2011, pp. 160-186; H. G. BECK, *Humanismus und Palamismus*, in: COMITÉ YOUGOSLAVE DES ÉTUDES BYZANTINES, *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines*, cit., vol. III, pp. 63-82.

⁶⁹ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, cit., p. 173 ss.

Tafrali⁷⁰ è tra i primi che hanno avanzato un'ipotesi del genere all'inizio del XX secolo. Secondo la sua ricostruzione, Barlaam Calabro intraprese la polemica antiesicasta "su istigazione"⁷¹ del partito degli umanisti bizantini. Tafrali sostiene inoltre che la canonizzazione della dottrina di Palamas comportò la sconfitta culturale degli umanisti a Bisanzio. Più tardi dell'articolo di Tafrali, nel 1961, il Convegno internazionale di studi bizantini tenuto a Ohrid comprese fra i temi di dibattito proprio la discussione dei rapporti fra palamismo e umanesimo⁷². In quel contesto, Meyendorff sostenne la tesi, basata in parte sulla ricostruzione offerta da Tafrali, dell'opposizione di Gregorio Palamas agli umanisti bizantini. Nella stessa sede, l'argomento fu anche trattato da Hans Georg Beck⁷³ e Giuseppe Schirò⁷⁴. Anche se l'uno ricostruì le conseguenze dei dibattiti sulla dottrina di Gregorio Palamas nel XIV secolo, l'altro, invece, presentò l'analisi di alcuni passi delle *Orationes pro hesychastis*⁷⁵, Beck e Schirò giunsero a conclusioni simili, secondo cui non era intenzione di Palamas, né del sinodo del 1341 prendere posizione contro gli umanisti bizantini. Senza assumere, in questa sede, una posizione storiografica definitiva sul tema del rapporto di Gregorio Palamas con gli umanisti, dobbiamo tuttavia ammettere che la contestualizzazione storica della dottrina palamita porta a riconoscere uno scontro fra due modelli culturali nella Bisanzio dell'epoca, lì dove gli avversari di Palamas erano legati agli ambienti umanisti bizantini e italiani. Per fare un esempio significativo, si può pensare alla polemica antiplatonica presente in quasi tutti gli scritti di Gregorio Palamas. Essa, lungi dall'essere una presa di posizione estemporanea, risponde in maniera

⁷⁰ O. TAFRALI, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris (P. Geuthner) 1913, p. 170 ss.

⁷¹ *Ibidem*, p. 185.

⁷² Si veda la risposta di John Meyendorff all'intervento di Beck, in : COMITE YOUGOSLAVE DES ÉTUDES BYZANTINES, *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines – I rapport complémentaire*, cit., vol. III, pp. 39-40.

⁷³ Cf. H. G. BECK, *Humanismus und Palamismus*, cit.

⁷⁴ Si tratta della risposta di Schirò all'intervento di Beck in : COMITE YOUGOSLAVE DES ÉTUDES BYZANTINES, *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines – I rapport complémentaire*, cit., vol. III, pp. 35-38.

⁷⁵ Cf. G. SCHIRO, *Gregorio Palamas e la scienza profana*, in: O. ROUSSEAU (cur.), *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, 2 voll., Chevetogne (Éditions de Chevetogne) 1963-1965, vol. II, pp. 81-96.

attuale, come avremo modo di osservare in seguito, alle coordinate filosofiche di base dei suoi avversari, da Barlaam Calabro a Niceforo Gregora⁷⁶.

Lo stesso si può dire della polemica di Gregorio Palamas contro l'erudizione che ravvisa in Barlaam Calabro, di cui egli critica l'erudizione fine a se stessa come accumulazione vana di sapere profano, entrando così in polemica con una delle principali tendenze culturali degli umanisti. La polemica di Gregorio Palamas è ben radicata nella speculazione patristica e nella letteratura monastica bizantina e possiamo dire che il suo orizzonte è costituito dal concetto di ἀκτημοσύνη⁷⁷, vale a dire la povertà come assenza di possesso, contrapposta alla φιλοκτημοσύνη (cupidigia) e alla φιλαργυρία (brama di ricchezze). Si tratta di un concetto che affonda le sue radici nella cultura biblica vetero e neo-testamentaria, come nel *corpus* paolino, in cui si condanna l'avarizia come idolatria (Col 3: 5) e la φιλαργυρία è considerata radice di tutti i mali (1 Tim 6: 10). Si tratta di un motivo presente anche nelle opere dei padri della Chiesa, dal *bios* di Santa Sincretica dello Pseudo-Atanasio⁷⁸, alla *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, il quale considera il desiderio di accumulazione come disprezzo e trasgressione del Vangelo⁷⁹.

È dunque nell'orizzonte concettuale della ἀκτημοσύνη che in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 6 Gregorio Palamas polemizza contro la posizione di Barlaam sulla capacità dell'erudizione di purificare l'anima e anzi indica nel desiderio di accumulazione di "ricchezza intellettuale" il fulcro della condizione post-lapsaria: secondo Palamas la caduta del primo essere umano è proprio provocata

⁷⁶ A questo proposito si veda, oltre alle confutazioni sistematiche di Niceforo Gregora da parte di Gregorio Palamas, soprattutto la trascrizione del confronto pubblico fra i due dinanzi all'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno: FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις*, in: Perr. II, pp. 884-919.

⁷⁷ Su questo concetto e sulla sua applicazione patristica all'ambito dell'intelletto, cf. S. SAKHAROV, *Des fondements de l'ascèse orthodoxe*, in: IDEM, *La félicité de connaître la voie*, Genève (Labor et Fides) 1988, pp. 59-101; edizione italiana in: S. SAKHAROV, *I fondamenti dell'ascesi ortodossa*, in: IDEM, *Ascesi e contemplazione*, Sotto il Monte – Schio (Servitium – Interlogos) 1998, pp. 11-62.

⁷⁸ PSEUDO-ATANASIO, *Gli insegnamenti spirituali di una madre del deserto. Vita di Sincretica*, Cinisello Balsamo (San Paolo) 2013.

⁷⁹ Cf. GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi* XVI, in: P.G. 88, 631-1165; si tratta di un tema molto frequente nella letteratura patristica greca e latina, si veda anche: AMBROGIO DI MILANO, *De Nabuthae Historia*, in: M. G. MARA (cur.), *Ambrogio. La storia di Naboth*, L'Aquila (Japadre) 1975.

dall'istigazione alla conoscenza e dall'apparente bellezza (καλλονή) di questo possesso. Così, l'antico istigatore del *lapsus* continua a istigare anche Barlaam, portandolo alla reiterazione e alla perpetuazione del peccato ancestrale. All'accumulazione erudita di conoscenze, in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 11 Gregorio Palamas contrappone la figura evangelica dell'illetterato e del pescatore, iniziato alla rivelazione per grazia divina e pratica ascetica.

Nei testi delle *Orationes pro hesychastis*, come in quasi tutte le opere di Gregorio Palamas, si può notare che uno dei principali argomenti polemici è rappresentato dal platonismo. Pensiamo che questa componente dell'opera palamita risponda a esigenze di battaglia culturale proprie dell'epoca in cui egli scrive: ovvero polemizza contro una cultura filosofica che è quella dei platonisti bizantini coevi, i quali vanno ergendosi a loro volta in polemica nei confronti della tradizione religiosa di Bisanzio. Possiamo dunque ritenere che la polemica teologica in difesa dell'esicasmò implichi una più ampia polemica culturale fra la tradizione religiosa e teologica bizantina e le nuove istanze filosofiche del XIV secolo⁸⁰, di cui sono latori soprattutto Barlaam Calabro e Niceforo Gregora. In questa prospettiva di esegesi storico-filosofica del palamismo possiamo ricomprendere la tesi di Tafrali e Meyendorff e sostenere che se c'è scontro fra una parte della chiesa bizantina e gli umanisti, esso avviene nei termini di un aspro confronto culturale e con condanne *ad personam*. Ad ogni modo, il conflitto culturale non manca di entrare anche all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica: nel 1347, all'indomani della vittoria del partito di Giovanni Cantacuzeno nella guerra civile contro i latinofroni, Gregorio Palamas non può essere eletto patriarca di Costantinopoli al posto di Giovanni Kalekas probabilmente per l'opposizione di una parte dello stesso sinodo⁸¹. Questo confronto culturale comporta anche una riconfigurazione di concetti come σοφία e φιλοσοφία⁸², e la polemica antiplatonica in Palamas gioca in tutto ciò un ruolo centrale.

⁸⁰ Cf. M. CACOUIROS – M.-H. CONGOURDEAU (cur.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Leuven (Peeters) 2006.

⁸¹ Cf. M.-H. CONGOURDEAU (cur.), *Les zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14^e siècle. Le dossier des sources*, cit.

⁸² Cf. M. TRIZIO, «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, in: A. RIGO (cur.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, cit., pp. 108-140.

In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 10 troviamo una delle principali tesi polemiche di Gregorio Palamas sul platonismo, secondo cui Platone e i sapienti pagani in generale hanno attinto all'antico patrimonio sapienziale di Israele, mantenendone le formulazioni ma stravolgendone i contenuti. L'esempio che viene portato in questo capitolo è quello del motto delfico "γνῶθι σαυτὸν", dipendente dal "σαυτῶ πρόσεχε" di Dt 15: 9, già preferito alla formula pagana da Evagrio Pontico e dalla tradizione evagriana, e citato da Basilio di Cesarea nella *Homilia in illud Attende tibi ipsi*⁸³. Palamas rifiuta la versione greca del motto non solo in quanto inautentica, ma anche perché vi ravvisa un fondo filosofico pitagorico-platonico relativo alla metempsicosi. Il "conosci te stesso" delfico verrebbe dunque a significare secondo Gregorio Palamas una conoscenza approfondita delle esperienze pregresse della propria anima attraverso i vari corpi che ha attraversato. Nella lettera all'arcivescovo Atanasio di Cizico, Gregorio Palamas imputa la dottrina della metempsicosi proprio a Pitagora e Platone⁸⁴. Anche in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 11 Palamas riprende il motivo della derivazione mosaica del platonismo con la riproposizione di una frase di Numenio di Apamea: "cos'è infatti Platone se non Mosè attichizzante?"⁸⁵, presente anche in *De vita Moysis* 2 di Filone alessandrino.

In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 22 la posizione di Palamas è chiara: il sapere profano e la filosofia nell'accezione classica del termine non hanno alcun potere di salvare l'essere umano, né di purificare le sue facoltà conoscitive, ovvero di attuare l'iconicità genetica dell'essere umano in somiglianza (ὁμοίωσις) a Dio. Questo spetta al Cristo (e allo Spirito paraclito che egli invia sugli esseri umani dopo la resurrezione), che solo può fare in modo che l'essere umano partecipi di una "sapienza vera ed eterizzata"⁸⁶, una sapienza ipercosmica, ontologicamente differente dalla filosofia profana che è definita: "arte dissolta insieme a questo secolo"⁸⁷. A suggellare la differenza delle due vie, ispirata e secolarizzata, è per

⁸³ BASILIO DI CESAREA, *Homilia in illud Attende tibi ipsi*, in: P.G. 31, 197-217.

⁸⁴ GREGORIO PALAMAS, *Πρὸς τὸν ἐλλογιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Ἀθανάσιον* 28, in: Perr. III, p. 834.

⁸⁵ «[...]τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;», in: Gregorio Palamas, *Orationes pro hesychastis*, 1, 1, 11, in: Perr. I, pp. 298-300.

⁸⁶ «σοφία ἀληθὴ τε καὶ διαιωνίζουσα»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 22, in: Perr. I, p. 324.

⁸⁷ «τέχνη τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταλυομένη»: *Ibidem*.

Gregorio Palamas l'autorità apostolica di Paolo, che nelle sue epistole alle chiese più volte si è pronunciato contro la "filosofia dei greci" (*Orationes pro hesychastis* 1, 1, 22).

Al capitolo 26 della seconda sezione della terza Triade, Gregorio Palamas introduce una critica all'esemplarismo pitagorico-platonico che evidentemente costituisce una critica rivolta anche al neoplatonismo, che costituiva il punto di riferimento dei neoplatonici bizantini coevi. Così scrive il teologo esicasta:

Ma infatti Pitagora, Platone e Socrate ritenevano, in maniera misera e indegna di Dio, questi paradigmi come autosussistenti e [come] principi concausali a Dio. Questi dunque siano accusati come politeisti, loro che fra quella iperessenzialità e le cose generate hanno posto, improvvisando da sé, principi altri rispetto all'essenza divina, «che né loro conoscevano», secondo il detto, «né i loro padri».⁸⁸

Come si vede, la critica di Gregorio Palamas alla sofiologia di matrice pitagorico-platonica riguarda il fatto che i paradigmi degli esseri creati non vengano enipostatizzati nella persona di Dio, ma che piuttosto siano considerati come aventi una propria ipostasi che si affiancherebbe, nella prospettiva cristiana, a quelle divine. In altri termini possiamo dire che la critica di Gregorio Palamas è rivolta alla concezione secondo cui i paradigmi degli esseri (o idee) non vengano considerati solo modelli intellettivi (enipostatizzati nelle persone della Trinità in ambito cristiano) ma sono essi stessi provvisti di una certa intelligenza se non di una propria ipostasi. Si tratta per l'appunto di una dottrina che ha caratterizzato in maniera particolare il neoplatonismo⁸⁹, ma che risale a Platone, se si prende in considerazione *Sophista* 248e-249a⁹⁰.

⁸⁸ «Ἀλλά γάρ τά τοιαῦτα παραδείγματα Πυθαγόρας μὲν καί Πλάτων καί Σωκράτης ταπεινῶς καί ἀναξίως τοῦ Θεοῦ ἀθυπάρκτους ἐδόξασαν ἀρχάς συναιτίους τῷ Θεῷ. Τούτους οὖν αἰτιατέον ὡς πολυθέους, οἵτινες μεταξύ τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης καί τῶν γενητῶν θείας οὐσίας ἐτέρας ἀρχικάς τῶν ὄντων αὐτοσχεδιάσαντες παρ' ἑαυτῶν ὑπέστησαν, «ἄς οὔτε αὐτοί ἤδεισαν» κατὰ τό λόγιον «οὔτε οἱ πατέρες αὐτῶν»»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 3, 2, 26, in: Perr. I, p. 892.

⁸⁹ Cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA *Mantissa* 108, in: P. ACCATTINO – P. C. GHIGGIA (cur), *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa)*, Alessandria (Edizioni dell'Orso) 2005; PLOTINO, *Enneadi* V, 1, 4 e V, 9, 8, in: A. H. ARMSTRONG (cur.), *Plotinus. Enneads*, 7 voll., Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1966-1988; PROCLUSO, *In Platonis Parmenidem* V 135, 14, in: C.

4.6 Sapienza ipostatica e sapienza in sé

In *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 19 possiamo notare che uno dei motivi centrali della critica di Gregorio Palamas a Barlaam Calabro riguarda il carattere anipostatico del concetto di sapienza e di filosofia. Questo costituisce, nella prospettiva di Gregorio Palamas, un elemento di discontinuità con la tradizione teologica bizantina, in cui il concetto di ὑπόστασις ha una posizione tanto centrale da essere la chiave di volta di ogni discorso teologico. È contro la concezione anipostatica del sapere, propria di Barlaam, che Gregorio Palamas polemizza quando scrive che, secondo il monaco calabrese, la filosofia non ha fondamento “in nessuna anima” (“ἐν οὐδεμίᾳ ψυχῇ”)⁹¹. Alla luce dell’antropologia e della psicologia di Gregorio Palamas, in questo caso possiamo ritenere che il termine ψυχή indica in maniera sineddochica l’ipostasi umana composta di σῶμα e ψυχή. La gnoseologia anipostatica di Barlaam è dunque impossibilitata, secondo la prospettiva palamita, a comprendere l’errore gnoseologico del sapere profano che si autonomizza e secolarizza: Non ponendosi infatti in un orizzonte ipostatico la gnoseologia barlaamiana non può che ignorare il fatto che tale errore gnoseologico è una conseguenza dell’esercizio ontologicamente ibrido⁹² della volontà (βουλή) ipostatica.

Possiamo comprendere più a fondo la critica di Gregorio Palamas alla gnoseologia anipostatica di Barlaam alla luce del concetto barlaamiano di αὐτοσοφία, che compare in *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 21. Gregorio Palamas riporta infatti che al centro del discorso di Barlaam sulla conoscenza vi è il concetto di αὐτοσοφία, ovvero la sapienza in sé, unica per tutti, anipostatica. Per Palamas non

LUNA – A. P. SEGONDS (cur.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 voll., Paris (Les Belles Lettres) 2007-2017.

⁹⁰ PLATONE, *Sophista* 248e-249a, in: E. A. DUKE – W. F. HICKEN – W. S. M. NICOLL – D. B. ROBINSON – J. G. C. STRACHAN (cur.), *Platonis Opera. Tomus I*, Oxford (Oxford University Press) 1995, p. 438.

⁹¹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 19, in: Perr. I, p. 506.

⁹² Per Gregorio Palamas la gerarchia dei saperi concerne la τάξις ontologica, la natura delle conoscenze, per cui l’errore gnoseologico si configura in certo senso come una ὕβρις, si veda a tal proposito: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 14, in: Perr. I, pp. 306-308.

ci sono dubbi: si tratta di un concetto platonizzante, che indica una realtà eidetica, che, come ha notato Michele Trizio⁹³, egli qualifica, in *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 22, con lo stesso termine che Aristotele utilizza negli *Analytica posteriora* per le idee platoniche: “τερεισίματα”, “chiacchiere”⁹⁴. Palamas evidenzia allo stesso tempo le contraddizioni interne e il carattere platonizzante del concetto di αὐτοσοφία:

Se dunque essa non ha l'essere né in Dio né negli uomini, è tuttavia essendo un'idea, essendo dunque esistente di per sé: ecco allora che Platone è fatto rivivere tra noi, con le chiacchiere della sua errata credenza.⁹⁵

Orationes pro hesychastis 2, 1, 22 è un capitolo importante per la definizione storico-concettuale del concetto di sapienza in Gregorio Palamas: vi è possibile riconoscere l'attualità della polemica anti-platonica nella Bisanzio del XIV secolo. A ribadire il carattere platonizzante del concetto di αὐτοσοφία, Palamas lo definisce “idea di conoscenza” (“γνώσεως ιδέα”)⁹⁶. Non è un caso che il capitolo si conclude con l'affermazione di un ritorno di Platone attraverso Barlaam: come ha notato anche Michele Trizio⁹⁷, la *Stimmung* platonica delle opere perdute di Barlaam Calabro, parzialmente ricostruibili attraverso le citazioni di Palamas, è indiscutibile, ed era ben chiara allo stesso Palamas. Ad ogni modo, l'orizzonte filosofico di Barlaam più che direttamente platonico, è influenzato dal neoplatonismo. La sapienza del Bene supremo platonico e del motore immobile aristotelico, che è sempre αὐτοσοφία, sapienza di un εἶναι anipostatico, viene ereditata dal neoplatonismo; così Proclo (autore di riferimento per Barlaam

⁹³ M. TRIZIO, «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, cit..

⁹⁴ ARISTOTELE, *Analytica posteriora* I, 22: 83a 33-34, in: H. TREDENNICK – E. S. FORSTER (cur.), *Aristotle. Posterior Analytics and Topica*, Cambridge Mass. (Harvard University Press, Loeb class.) 1960, p. 120.

⁹⁵ «Εἰ τοίνυν αὐτὴ μήτ' ἐν θεῷ μήτ' ἐν ἀνθρώποις ἔχει τὸ εἶναι, ἔστι δ' ὁμῶς ἰδέα οὐσα, καθ' ἑαυτὴν οὐκοῦν ἐστὶν ὑφ' ἐστῶσα· καὶ Πλάτων ἡμῖν αὐθις ἀναβιώσεται μετὰ τῶν τῆς κακοδοξίας τερεισιμάτων»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 22, in: Perr. I, p. 512.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*.

⁹⁷ M. TRIZIO, «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, cit..

Calabro⁹⁸) riconosce nella struttura intelligibile del cosmo degli *eidos* e in *In Platonis Cratylum proemium XVI*⁹⁹ sostiene che l'autentica sapienza è conoscenza di se stessa ed è sapienza di se stessa (αὐτοσοφία), rivolta a se stessa e comunicante la perfezione a se stessa.

È contro questo ritorno del platonismo e delle prospettive sofiologiche proprie alla filosofia classica pagana che Palamas oppone il suo concetto ipostatico di sapienza, integrando in una sintesi originale la speculazione patristica e bizantina che lo precede. Sebbene in *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 22 il concetto di ὑπόστασις non compaia testualmente, possiamo considerare evidente che esso costituisca, oltre le righe, l'orizzonte del discorso di Gregorio Palamas e della critica che egli muove al concetto di αὐτοσοφία. Egli pone infatti una domanda retorica in una prospettiva eminentemente realistica:

In essi [negli scritti filosofici] infatti [la filosofia] ha l'essere, se da quella sono chiamati [filosofici], come anche tutti noi ci sentiamo [chiamati] uomini dalla specie universale che ha l'essere in noi. Se quindi per te la sapienza in sé non sta in quelli, dove ha l'essere?¹⁰⁰

Come si può vedere, il discorso si pone su una linea di realismo dell'immanenza per cui la realtà ontologica si dà sempre come realtà ipostatica. L'espressione centrale “ἐν ἡμῖν ἔχοντος τὸ εἶναι” significa propriamente che l'universale εἶναι non deve essere inteso in senso eidetico e impersonale, ma piuttosto che esso si dà unicamente nelle sue ipostasi. Nella teologia palamita e, in generale, nella teologia bizantina, infatti, εἶναι e ὑπαρξις sono distinguibili logicamente, ma non nella realtà concreta, in cui, come abbiamo già avuto modo di vedere, l'essere (εἶναι) si dà come ὑπόστασις, ossia come τρόπος ὑπάρξεως.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹⁹ Cf. PROCLO, *In Platonis Cratylum commentaria*, in: G. PASQUALI (cur.), *Procli Diadochi. In Platonis Cratylum commentaria*, Lipsia (Teubner) 1908, pp. 5-7.

¹⁰⁰ «Ἐν οἷς γὰρ ἔχει τὸ εἶναι, ἀπ' αὐτῆς ἂν ἐκεῖνα κληθεῖεν, ὥσπερ καὶ ἄθρωποι πάντες ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ καθόλου εἶδους ἀκούομεν ἐν ἡμῖν ἔχοντος τὸ εἶναι. Εἰ τοίνυν μὴ ἐν ἐκείνοις ἡ αὐτοσοφία σοι αὐτῇ, ποῦ σχήσει τὸ εἶναι;»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 22, in: Perr. I, p. 512.

Il legame tra i concetti di sapienza (σοφία) e ipostasi (ὑπόστασις) nella dottrina di Gregorio Palamas è tale che, a qualsiasi livello ontologico, non si dà sapienza senza l'ipostasi.

Se partiamo dal piano increato della divinità, possiamo notare che, nelle *Orationes pro hesychastis* come nelle altre opere, ovunque il concetto di σοφία si relaziona alla speculazione triadologica, è sempre inteso in una prospettiva che lo integra in ciascuna delle ipostasi trinitarie. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 13 la sapienza creata che inabita il cosmo in maniera panenteistica¹⁰¹ (“τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς κτίμασι σοφία”, o anche: “ἡ ἐμφαινομένη τῷ παντὶ τοῦ θεοῦ σοφία”) è ricondotta al Cristo nella misura in cui l'incarnazione del *Logos* divino ha reso manifesta pienamente la sapienza creata. Nello stesso capitolo, Palamas dice della sapienza increata che essa è iper-intellettiva (ὑπὲρ ἔννοιαν) e indicibile (ἀπόρητος), sulla base della critica radicale alla conoscenza discorsiva fondata sul *logos* creato e, in ultima analisi, sulla base della differenza ontologica fondamentale fra creato e increato. In questo caso, vale il principio paolino di 1 Cor 2: 14, secondo cui non è possibile agli esseri umani intendere la sapienza increata (σοφία τοῦ Πνεύματος), in quanto essa è puramente di ordine spirituale. Anche in *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 22 Gregorio Palamas indica il legame fra il Cristo e la sapienza increata: Cristo, il Figlio che è sapienza del Padre incarnata sulla terra (*Orationes pro hesychastis* 1, 1, 12), permette all'essere umano di partecipare della sapienza increata mediante l'attività di Dio che lo investe. Se in ambito triadologico la sapienza è di ciascuna ipostasi in maniera propria e peculiare, in ambito economico lo Spirito acquista un ruolo di grande importanza. Nell'economia di salvezza, infatti, per Gregorio Palamas la sapienza è sempre «σοφία τοῦ Πνεύματος»¹⁰², e questo conduce direttamente al tema dell'invio dello Spirito da parte del Figlio per quanto riguarda la *missio in mundo*. In accordo con il racconto evangelico di Gv 20: 22-23, il Cristo risorto invia sui discepoli lo Spirito santo, il quale permette agli esseri umani di partecipare della sapienza increata, ossia della luce taborica.

¹⁰¹ Sul concetto di “panenteismo” si veda: K. WARE, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas*, in: P. CLAYTON (cur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids Wm. (B. Eerdmans Publishing Co.) 2004, pp. 157-168.

¹⁰² Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 1, 23, in: Perr. I, pp. 512-514.

Come abbiamo già ricordato a proposito dell'uso delle fonti patristiche da parte di Gregorio Palamas, al capitolo 46 della seconda *Oratio apodictica* l'acquisizione della sapienza ispirata da parte dell'essere umano passa attraverso l'operazione dello Spirito santo, il quale è esperito nella dimensione creata secondo le determinazioni ipostatiche di ciascuna creatura. Possiamo dunque dire che nella dottrina palamita la sapienza increata è enipostatica (ἐνύποστάτος), così come è radicata nell'unica essenza divina (ἐνούσιος) ipercosmica e inattingibile: mediante la ἐνέργεια divina essa si enipostatizza nelle singole ipostasi create.

Infine, in Gregorio Palamas il concetto di σοφία si presenta anche nell'accezione di sapienza creata. In *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 13 σοφία indica il principio panenteistico ad immagine della sapienza increata su cui il creato si fonda. Nello stesso capitolo, Palamas parla della sapienza creata come di sapienza divina disseminata nel mondo; essa ha la propria realtà ipostatica increata e il proprio principio di ipostaticità in Cristo, il quale dona al mondo la pace e l'armonia olistica ipercosmica mediante lo Spirito santo¹⁰³.

Nel capitolo 40 dell'apologia sulle operazioni divine e la loro partecipazione¹⁰⁴, Gregorio Palamas considera la sapienza divina come distinta dai fenomeni creati, epifenomenica (ἐπιφανομένη) e intrafenomenica (ἐμφαινομένη). Palamas impiega anche espressioni del tipo: "sapienza del Dio creatore"¹⁰⁵ e qualifica la sapienza divina come "πολυποίκιλον", "multiforme", in accordo con le parole dell'apostolo Paolo in Ef 3: 10. Pensiamo che la molteplicità o multiformità di cui si parla in questo caso è la medesima di cui Gregorio Palamas scrive quando afferma di Dio l'unicità quanto all'essenza (οὐσία) e la molteplicità quanto alle attività (ἐνέργεια)¹⁰⁶. La nozione di molteplicità della sapienza increata e creata dipende dai λόγοι increati, ragioni sofianiche che nell'intelletto divino presiedono alla creazione, ossia principi di ipostaticità increati delle ipostasi create. La molteplicità, infatti, riguarda direttamente il tema dell'ipostaticità, che, al livello

¹⁰³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 1, 1, 14, in: Perr. I, pp. 306-308.

¹⁰⁴ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Ἀπολογία διεξοδικώτερα* 40, in: Perr. I, p. 1042.

¹⁰⁵ «σοφία τοῦ κτίσαντος θεοῦ»: *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 68-71, in: Sinck., pp. 162-166.

increato, si identifica, come abbiamo visto, con il Cristo stesso, ipostasi del Λόγος del Padre che presiede alla creazione.

Infine, nel creato si può ravvisare secondo Palamas l'attività provvidenziale della sapienza increata. Il concetto che ricorre, sempre nel capitolo 40 dello scritto auto difensivo sulle operazioni divine, è quello classico della patristica greca: πρόνοια. Gregorio Palamas sostiene che la sapienza divina si lascia esperire e partecipare dalla creazione secondo la provvidenza (“κατὰ πρόνοιαν”): nell'attività provvidenziale all'interno del cosmo, Dio permette la partecipazione delle miriadi di ipostasi create all'unica sapienza tris ipostatica di Dio, unitaria, increata. È proprio alla realtà trinitaria dell'unità trisipostatica che Gregorio Palamas guarda quando indica la via dell'unità della molteplicità creata nella sapienza divina. È un'unità che ricapitola l'intera creazione in Cristo, mediante cui tutte le cose sono state create (Gv 1: 3), garante, principio e creatore dell'ipostaticità creata ad immagine (κατ' εικόνα) e somiglianza (καθ' ὁμοίωσιν) della Trinità, in cui la differenza ipostatica è radicata nell'unica essenza. L'unità sofianica del creato è dunque in Cristo, definito da Palamas: “colui che è pace del tutto e di ogni realtà ipostatica, che dona sapienza attraverso la sapienza disseminata nel cosmo”¹⁰⁷.

4.7 Conclusioni: il concetto di ipostasi nella sofologia di Gregorio Palamas

In questo capitolo abbiamo percorso la via di una ricostruzione delle principali tematiche concernenti la sofologia di Gregorio Palamas, vale a dire la sua riflessione sul concetto di sapienza, a partire dalla critica che egli muove nei confronti dell'ottimismo gnoseologico dei suoi contemporanei, basato, secondo le argomentazioni polemiche del teologo esicasta, su una piena fiducia nei confronti della sapienza profana. È dunque chiaro che, secondo la nostra ricostruzione, non è possibile comprendere la sofologia di Gregorio Palamas astraendola dal dibattito filosofico in cui è stata concepita. Nella Bisanzio del XIV secolo, la rinascita degli studi filosofici di indirizzo neoplatonico si accompagnava a un nuovo impulso dato alle arti del trivio e del quadrivio, facendo insorgere un

¹⁰⁷ «ὁ τῆς εἰρήνης τῆς τε ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ὑποστάτης, διὰ μὲν τῆς ἐγκαταβληθείσης τῷ κόσμῳ σοφίας διδοῦς σοφίαν»: GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis*, 1, 1, 13, in: Perr. I, p. 304.

ottimismo gnoseologico che Gregorio Palamas sospettava di secolarizzazione. Uno dei principali terreni di polemica con Barlaam Calabro durante la controversia esicasta fu proprio la concezione ontologica delle teofanie: Barlaam le considerava create, pensando il mondo come teofania concreta del divino, e nella sua ottica anche le teofanie veterotestamentarie e la luce taborica erano di natura creata; Gregorio Palamas invece, pur accordandosi con il suo avversario sulla dimensione teofanica del cosmo creato, a partire dal presupposto paolino della creazione come *speculum Dei*, sottolineava invece l'attività increata di Dio, il fatto che le creature devono essere considerate frutto delle operazioni dell'attività increata, nonché la natura increata della luce teofanica e delle teofanie veterotestamentarie. È dunque facile comprendere come Gregorio Palamas denunciasse una logica secolarizzante nella posizione di Barlaam nella misura in cui il monaco calabrese sosteneva che, posta la natura creata delle teofanie, l'indagine su Dio poteva compiersi attraverso i saperi del trivio e del quadrivio. È contro un tale concetto di sapienza secolarizzata che Gregorio Palamas insorge nella sua difesa della tradizione esicasta in una prospettiva che, nella seconda *Oratio pro hesychastis*, diventa anche concordista nei confronti delle altre tradizioni religiose, arrivando a opporre un fronte della logica sacra (le tradizioni religiose) contro un fronte della logica secolarizzata (capeggiato da Barlaam Calabro e rappresentato dalla filosofia greca). Nella terza sezione della seconda *Oratio pro hesychastis* leggiamo infatti che sciti, persiani, indiani, parti, sarmati (Palamas usa il nome antico delle regioni per indicare i popoli, riferendosi nel caso degli sciti e dei sarmati a quelli che all'epoca abitavano la Scizia, cioè i turchi di religione islamica¹⁰⁸) sono d'accordo con i cristiani nel pensare Dio come creatore unico, increato e impercettibile. Secondo Gregorio Palamas, la resurrezione escatologica di tutti gli iniziati fedeli alla propria tradizione religiosa si baserà proprio su questa confessione di fede circa il carattere unico e increato di Dio¹⁰⁹. A questi si contrappongono, come simboli della sapienza secolarizzata, Tolomeo, Ipparco, Marino di Tiro, i quali, scrive Palamas rivolgendosi a Barlaam, «secondo te [sono] sapienti e armonizzano il loro intelletto alla verità mediante

¹⁰⁸ La conoscenza dell'islam, mediante un confronto diretto, da parte di Gregorio Palamas si è sviluppata nel periodo della sua cattività turca, di cui restano documenti e scritti del teologo esicasta, il cui testo greco è consultabile in: Perr. II, pp. 1466-1524.

¹⁰⁹ Cf. GREGORIO PALAMAS, *Orationes pro hesychastis* 2, 3, 4, in: Perr. I, p. 624.

cicli, epicicli e sfere celesti»¹¹⁰, o ancora Aristotele e Platone, «i quali ritenevano le stelle corpi degli dei»¹¹¹, o ancora quanti, come Omero, sostenevano che «l'occhio vede da un'altura i cavalli degli dei che saltellano sul mare rosso come il vino»¹¹². In questa prospettiva, la sofologia di Gregorio Palamas comprende, nella sua *pars destruens*, una critica radicale del concetto di λόγος creato e quindi degli stessi presupposti della sapienza profana. Questa critica è portata avanti da Gregorio Palamas sulla base di una tassonomia ontologica della sapienza e dei saperi, informata dalla differenza tra creato e increato e dal carattere di intermediazione fra le due dimensioni ontologiche proprio della sapienza divina, quindi del Cristo come sapienza di Dio e come creatore del cosmo, che plasma le creature a immagine delle ragioni sofianiche increate.

Alla sapienza profana e secolarizzata, Gregorio Palamas contrappone la sapienza vera (σοφία ἀληθῆ), che abbiamo preso in considerazione nel capitolo precedente a proposito della ricezione del problema aristotelico dei due intelletti da parte di Gregorio Palamas, anche definita dal teologo esicasta “sapienza dall’alto” (“ἄνωθεν σοφία”) e contrapposta alla sapienza profana in quanto “sapienza dal basso” (“κάτωθεν σοφία”), cioè pertinente alla mera immanenza nel creato. Nell’ambito di questa definizione di un concetto di sapienza sacra che si contrapponga alla tendenza secolarizzante che intravede nel pensiero dei suoi avversari, Gregorio Palamas ricorre a una concettualizzazione della sapienza divina come paradigma iperontologico sia della sapienza creata disseminata nelle creature, sia della sapienza ispirata dallo Spirito nell’intelletto umano. Gregorio Palamas, in quanto pensatore che fa un largo e pervasivo uso di Aristotele, e in quanto realista e immanentista, è però cosciente della grande criticità che la sofologia porta con sé, soprattutto in un’opera, come la sua, che è critica nei confronti del platonismo: la sofologia è infatti costruita, in maniera radicale, su un modello di pensiero idealista ed esemplarista ereditato dalla tradizione

¹¹⁰ «[...] ὁ Πτολεμαῖος οὐκ ἄν εἶπε καὶ Ἰππαρχος καὶ Μαρῖνος ὁ Τύριος, οἱ κατὰ σέ σοφοί καὶ τῆ μὲν διὰ τῶν οὐρανίων κύκλων καὶ ἐπικύκλων καὶ σφαιρῶν ἀληθεία τὸν ἑαυτῶν ἐναρμόσαντες νοῦν»: *Ibidem*.

¹¹¹ «[...] οὐδ’ Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες, οἱ θεῶν σώματα τοῦς ἀστέρας δοξάζοντες»: *Ibidem*.

¹¹² «[...] οὐδ’ οἱ τόσον λέγοντες τοῦς θεῶν πηδᾶν ἵππους, ὅσον ἀπὸ σκοπιᾶς ὀφθαλμὸς ὄρᾳ ἐπὶ οἴνωπα πόντον»: *Ibidem*.

platonica¹¹³. Sensibile a questa criticità, Gregorio Palamas affronta la critica del concetto di sapienza in sé (ἀυτοσοφία) che trova in Barlaam Calabro, significante una sapienza astratta dalle sue ipostasi reali e con una vita indipendente rispetto a queste, e indica questo concetto di sapienza in sé come la quintessenza del platonismo barlaamiano.

Proprio la critica del concetto di ἀυτοσοφία ci permette di vedere come Gregorio Palamas, pur ragionando all'interno di una prospettiva sofologica, vi introduca il primato ontologico dell'ipostasi come correttivo realista. In primo luogo, egli sottolinea il ruolo centrale del Cristo come creatore e come sapienza di Dio incarnata, in cui la prescienza divina, con i paradigmi della creazione, è enipostatizzata e personificata. In secondo luogo, egli sostiene che nessun paradigma increato può essere compreso come assoluto e senza alcuna relazione con la realtà creata corrispondente, che è sempre ipostatica e dunque enipostatizza a un secondo livello le ragioni (λόγοι) increate. Non manchiamo infine di notare che la doppia enipostatizzazione della sapienza divina, a livello increato nel Cristo e a livello creato nelle ipostasi cosmiche, non può avvenire senza il ruolo centrale del concetto di attività (ἐνέργεια). La prospettiva sofologica è infatti come corretta da Gregorio Palamas attraverso uno sguardo creazionista, e, più precisamente, attraverso un'applicazione creazionista della coppia δύναμις/ἐνέργεια. La sapienza divina, con i paradigmi increati degli esseri, viene compresa come potenza (δύναμις) increata, cioè come cosmo in potenza, mentre la sapienza creata, cioè l'insieme delle creature stesse, è compresa come l'attuazione (ἐνέργεια) della potenza sofianica increata. È proprio tale attuazione che viene a essere doppiamente ipostatica, perché è agita dalle ipostasi divine in maniera sinergica (e dal Cristo in modo, per così dire, privilegiato in quanto Λόγος divino che presiede alla creazione), e perché a sua volta si compie in un'ipostasi creata.

¹¹³ Cf. J. MILBANK, *Sophiology and Theurgy. The New Theological Horizon*, in: A. PABST – C. SCHNEIDER (cur.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*, Farnham (Ashgate) 2008, pp. 45-85.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

L'analisi del pensiero di Gregorio Palamas da una prospettiva ontologica costituisce il punto di partenza di questo lavoro di ricerca. Per questa ragione, al fine di presentare uno studio quanto più completo e rappresentativo del teologo esicasta, abbiamo preso in considerazione diversi suoi scritti appartenenti a momenti differenti della sua vita e del suo pensiero. Nondimeno, la comprensione dei suoi testi sarebbe risultata impossibile senza un confronto sia con le dottrine dei Padri greci, sia con la tradizione filosofica antica e tardo-antica. Come ogni teologo medievale, Gregorio Palamas ha infatti nella patristica e nella filosofia le radici del proprio pensiero e questo vale ancora di più per un'opera, come la sua, che si presenta in molti casi come un'esegesi della tradizione speculativa precedente. Dallo studio del pensiero palamita e dal confronto con i Padri e la filosofia antica sono emersi alcuni punti fondamentali che delineano in maniera precisa il profilo speculativo di Gregorio Palamas. In queste pagine ci accingiamo, quindi, a riassumerli brevemente.

La concezione ontologica di Gregorio Palamas si è sviluppata a partire dalla riflessione triadologica, come è tipico della speculazione cristiana di ambito greco. Dal piano della Trinità divina il modello ontologico elaborato è stato poi applicato anche al piano della creazione, con i dovuti correttivi implicati dal passaggio a un altro livello dell'essere. Del resto, l'opera teologica di Palamas è iniziata con le *Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti* nel segno della discussione sul *Filioque*, e sulle tematiche trinitarie a questo connesse, e proprio a partire da queste prime opere Gregorio Palamas ha cominciato a interrogarsi sulle questioni ontologiche. Così come, proprio il ritorno della discussione sul *Filioque* negli anni Trenta del XIV secolo, all'interno del complesso dibattito teologico-politico bizantino, ha costituito per Palamas l'occasione per una ripresa attiva dei Padri, nonché di alcune strutture della logica aristotelica (i sillogismi apodittici) tradizionalmente applicati nella teologia bizantina.

L'analisi dei testi di Gregorio Palamas ha rivelato, prima di tutto, la centralità del concetto di ipostasi nell'ontologia del teologo esicasta. Si tratta di una nozione di importanza fondamentale per la teologia dogmatica cristiana, essendo imprescindibile sia per esprimere il mistero trinitario, sia per pensare l'unità della persona del Cristo e l'evento stesso dell'incarnazione del Verbo divino. Proprio il concetto di ipostasi, inoltre, è stato al centro delle elaborazioni teologiche di uno degli snodi storici fondamentali per la dogmatica cristiana come il concilio di Calcedonia del 451. Dal punto di vista speculativo, l'ipostasi è inoltre al centro del paradigma filosofico che si afferma nella patristica greca e a cui aderisce Gregorio Palamas. Tale paradigma di pensiero ha avuto una lunga elaborazione a partire dal periodo successivo al concilio di Nicea del 325 e almeno fino al pensiero di Giovanni Damasceno. È questa tradizione patristica che viene integrata e rielaborata dai pensatori del medioevo bizantino all'interno della propria cultura teologica e filosofica.

A partire dai Padri cappadoci possiamo infatti rinvenire quella che è stata definita una rivoluzione ontologica, vale a dire la distinzione nel pensiero sull'essere di due ambiti: quello dell'essenza (οὐσία) o natura (φύσις) e quello dell'ipostasi (ὑπόστασις) o persona (πρόσωπον). Questo paradigma ontologico si è affermato tra il IV e l'VIII secolo in discontinuità con la speculazione filosofica coeva appartenente soprattutto al neoplatonismo. Questa cesura filosofica non ha

comportato il rigetto della tradizione speculativa non cristiana, ma anzi ne ha preso in carico molte delle istanze, riconfigurandole all'interno di una nuova prospettiva di pensiero. Abbiamo infatti avuto modo di mostrare che, nonostante questo paradigma ontologico basato sul primato dell'ipostasi sia stato il frutto di uno sviluppo tipico del pensiero cristiano e ne abbia costituito la cifra caratteristica, tanto la patristica greca che Gregorio Palamas hanno recepito l'eredità speculativa della filosofia antica e tardo-antica per quanto riguarda l'elaborazione del concetto di ipostasi. In particolare, abbiamo indicato come il paradigma ontologico che si afferma nel pensiero di Gregorio Palamas si basi sulla rielaborazione di istanze filosofiche precedenti rappresentate soprattutto dalla concezione porfiriana dell'individuazione e dal lessico logico e ontologico aristotelico, mediati nella teologia bizantina dalla *translatio* filosofica operata dai Padri greci.

Abbiamo quindi mostrato come il termine "ipostasi", più che un concetto o una semplice categoria ontologica, si configuri nel pensiero di Gregorio Palamas come un campo concettuale che trova la sua prima e principale applicazione in ambito ontologico e che viene a essere costituito da una vera e propria rete di termini e categorie.

Un punto decisivo all'interno di questo orizzonte filosofico è costituito dalla concezione della persona del Padre come fonte della vita trinitaria e causa prima dell'essere creato. Abbiamo avuto modo di mostrare come nella sua esegesi della rivelazione di Dio a Mosè sul Monte Sinai, Gregorio Palamas pone l'accento sull'ipostaticità divina in quanto causa prima. Secondo il teologo esicasta, Dio, rivelandosi a Mosè come Ὁν, rivela nient'altro che il suo carattere ipostatico. Palamas sostiene infatti a questo proposito che «l'essenza proviene da colui che è (ὁ Ὁν)», subordinando così la natura all'ipostasi e affermando inoltre che l'essenza e la natura provengono da una causa personale, sia nel caso della generazione del Figlio che nella processione dello Spirito, così come nella creazione. Il piano dell'ipostaticità si configura dunque come il livello ontologico primario.

Il ruolo dell'ipostasi è tale che l'essenza e la natura non si danno mai in maniera assoluta, ma sempre in un modo di esistenza enipostatico, e questo delinea una precisa posizione di Gregorio Palamas nella questione degli universali. L'ipostasi

diventa infatti la pietra angolare di una posizione di realismo ontologico dell'immanenza secondo cui l'essenza, e l'universale in genere, si dà solo nelle ipostasi particolari, e non è possibile sostenere l'esistenza separata degli universali, posizione che Palamas rigetta con un termine usato da Aristotele nella critica alla dottrina platonica delle idee: “τερείσματα”. Il fondamento di questa concezione dell'universale, che va via via affermandosi a partire dai Padri cappadoci, è il riconoscimento della sussistenza ontologica del particolare in quanto unica e imprescindibile sussistenza ontologica dell'universale.

Nella prospettiva palamita di realismo ontologico dell'immanenza basata sul concetto di ipostasi l'alterità si configura dunque come il principale τρόπος ὑπάρξεως proprio in virtù della concezione ipostatica dell'essere e del primato ontologico del particolare. Allo stesso tempo, abbiamo mostrato che una tale concezione ontologica presenta una comprensione della libertà e dell'autodeterminazione (ἀντεξουσία) ipostatica come l'attuazione esistenziale di un essere concepito come ipostatico. In questo senso, risulta di importanza primaria la concezione palamita dell'attività (ἐνέργεια) come attuazione ipostatica delle potenze (δυνάμεις) dell'essenza, perché l'essenza stessa è sempre enipostatizzata e dunque anche la sua attuazione operativa non può essere concepita al di fuori dell'ipostasi.

La prospettiva delineata da Gregorio Palamas non deve però essere intesa come un individualismo ontologico, anche e soprattutto perché il suo concetto di ipostasi o persona non coincide con il concetto di individuo proprio della filosofia antica e tardo-antica, ma, come abbiamo mostrato ampiamente, ne raccoglie l'eredità attraverso i Padri greci per riconfigurarla in un orizzonte speculativo diverso. Un punto molto importante che abbiamo indicato è infatti costituito dall'uso della categoria di relazione (πρός τι) da parte di Gregorio Palamas. Come si può immaginare, anche questo è un problema che il teologo esicasta eredita dalla tradizione filosofica e che penso sia ineludibile per comprendere il suo concetto di ἐνέργεια. Anche in questo caso, il concetto-chiave è quello di ipostaticità: è l'ipostasi infatti il luogo privilegiato dell'alterità nella misura in cui è una singolarità peculiare di una natura comune a molti e allo stesso tempo entra in relazione a un'alterità nell'attuazione operativa delle sue potenze.

Abbiamo inoltre voluto affrontare l'ontologia dell'essere vivente e in particolare dell'essere umano nel pensiero di Gregorio Palamas alla luce dell'indagine sulla sua concezione ontologica generale. Abbiamo mostrato così che in Gregorio Palamas troviamo un concetto di vita (ζωή) basato sul binomio δύναμις/ἐνέργεια e secondo cui la vita si definisce come l'attuazione delle potenze di un corpo organico, ovvero come la prima attività del vivente. Nel nostro lavoro di ricerca abbiamo mostrato come questa concezione della vita dipenda non solo dalla patristica greca e dai testi sacri, ma anche e soprattutto dal *De anima* di Aristotele, con il quale Gregorio Palamas condivide la concezione ilemorfica dell'essere vivente. All'interno di questa prospettiva ontologica, anche la concezione dell'essere umano in Gregorio Palamas è basata sull'ilemorfismo, con la differenza specifica per cui l'essere umano reca l'immagine divina a fondamento della sua ontologia. Tale immagine divina è identificata da Gregorio Palamas con la parte razionale e noetica dell'essere umano, che, nella concezione organicistica della vita che abbiamo descritto, viene riferita anch'essa a un organo corporeo: il cuore.

Il concetto ilemorfico di vita che si delinea nell'opera di Gregorio Palamas è da comprendere alla luce della sua posizione logico-ontologica generale di realismo dell'immanenza, per cui l'anima, intesa come causa formale del vivente, viene sempre intesa come attuantesi nella causa materiale costituita dal corpo. Abbiamo indicato, del resto, come già in Aristotele l'ilemorfismo antropologico era concepito come una conseguenza diretta di una concezione realista degli universali, a partire dal passo-chiave costituito da *De anima* 1, 1, 403b 2-3.

Come per la maggior parte dei pensatori medievali che si richiamano in qualche modo al pensiero dello Stagirita, anche per Gregorio Palamas, e per il suo realismo immanentista, non si può certo parlare di un aristotelismo puro, nella misura in cui la speculazione neoplatonica tardo-antica ha avuto un ruolo chiave nella trasmissione della filosofia ai medievali. Quella che secondo la nostra ricerca si può considerare come il momento di maggior tensione fra aristotelismo e platonismo all'interno della speculazione di Gregorio Palamas è la riflessione sui temi della sofiologia. Più che ogni altro tema, la questione della sapienza divina ha infatti una notevole impronta esemplarista e platonica. Mediante una ricostruzione della critica di Gregorio Palamas al concetto barlaamiano di ἀυτοσοφία abbiamo mostrato come il teologo esicasta applica un correttivo

all'esemplarismo che potrebbe comportare il concetto di sapienza divina. Abbiamo indicato tale correttivo realista e immanentista della sofologia proprio nel concetto di ipostasi e nella concezione della sapienza divina come enipostatica. Il teologo esicasta, pur non rinunciando infatti alla funzione paradigmatica e iperontologica della sapienza divina come unità delle ragioni (λόγοι) poste a fondamento della creazione, la pensa come enipostatizzata in primo luogo nelle persone trinitarie, e in particolare nella persona del Figlio in quanto Verbo divino che presiede alla creazione cosmica, e in secondo luogo la sapienza divina quando diventa sapienza creata nel cosmo non può che attuarsi nelle ipostasi create, proprio in virtù del primato ontologico dell'ipostasi. In particolare, il teologo esicasta impiega la coppia δύναμις/ἐνέργεια anche nella sua riflessione sofologica, per cui la sapienza increata, costituita dai paradigmi iperontologici degli esseri, è intesa come potenza (δύναμις) increata, ovvero come il cosmo in potenza, mentre la sapienza creata, ovvero il cosmo in atto, è intesa come attuazione (ἐνέργεια) di tale potenza divina.

Una conclusione generale che si può trarre da questo lavoro di ricerca riguarda il profilo speculativo generale di Gregorio Palamas. In primo luogo, risulta evidente che Palamas non abbracciò solo una prospettiva teologica apofatica. La riflessione positiva e catafatica è infatti una dimensione imprescindibile del suo pensiero e passa attraverso l'applicazione degli strumenti della tradizione filosofica nella speculazione su Dio. Ne è una prova che al capitolo 81 dei *Capita CL* egli definisca la teologia come scienza delle corrette distinzioni al pari della geometria¹. Da questo punto di vista, risulta suggestiva l'operazione di Marcus Plested di coniare la categoria storiografia di scolastica bizantina e ricomprendervi Gregorio Palamas². Con l'espressione "scolastica bizantina" si intende in questo caso un insieme eterogeneo di teologi e filosofi di Bisanzio accomunati dall'applicazione della *ratio* per lo scioglimento di problemi speculativi posti dalla *fides*, ovvero dalla rivelazione divina, e facenti ricorso a concetti e strumenti della tradizione patristica e filosofica. La ragione per cui Gregorio Palamas potrebbe essere annoverato tra gli "scolastici bizantini" risiede nel fatto che, se da un lato egli eredita la tradizione teologica patristica, allo stesso tempo conosce e

¹ GREGORIO PALAMAS, *Capita CL* 81, in: Sinck., pp. 176-178.

² Cf. M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, cit., p. 46.

applica gli strumenti filosofici e sappiamo di una sua particolare abilità nell'uso della logica aristotelica, appresa alla scuola del Gran Logoteta Teodoro Metochite. Se ad esempio prendiamo in considerazione le dispute sul *Filioque* avute con Barlaam Calabro negli anni Trenta del XIV secolo, vediamo come la controversia riguardi in primo luogo il metodo teologico e l'applicazione della logica aristotelica. Contro il probabilismo teologico di Barlaam, scettico a proposito dell'argomentazione razionale su Dio, Palamas difende infatti l'uso dei sillogismi apodittici. Inoltre, nonostante il teologo esicasta fosse contrario ai latini sul *Filioque*, sostenne la correttezza dell'uso che i latini facevano del sillogismo in teologia, come dimostra il capitolo 8 della prima lettera ad Acindino³.

La sofologia di Gregorio Palamas, così la grande influenza del *Corpus Dionysiacum* a Bisanzio testimoniano che Aristotele non fu il riferimento filosofico puro e assoluto della teologia bizantina, come spesso la storiografia è stata tentata di credere. È chiaro che, da questo punto di vista, l'eclettismo era la norma per dei pensatori che ereditavano la tradizione filosofica attraverso l'invitabile mediazione del neoplatonismo tardo-antico. Questo non esclude, ad ogni modo, che la filosofia aristotelica fosse considerata a Bisanzio il punto di riferimento privilegiato per la teologia e che l'aristotelismo diventava in alcuni casi tanto più militante quanto più insorgevano riflessioni di carattere platonico che si contrapponevano alla tradizione teologica.

Il posto della filosofia nel pensiero di Gregorio Palamas è indubbiamente inteso come ancillare nei confronti della teologia, ma è di fondamentale importanza sul piano epistemologico e metodologico: il discorso su Dio deve essere basato su una chiara metodologia razionale. Questo non è in contraddizione con le polemiche di Gregorio Palamas contro l'ottimismo gnoseologico dei suoi avversari: in quei casi egli confuta la correttezza di un uso secolarizzante della filosofia, indipendente dalla rivelazione, nonché la concezione barlaamiana secondo cui la conoscenza profana, da sola, permette di giungere a Dio. Palamas sostenne che, subordinata alla teologia e alla rivelazione, la sapienza profana può essere una via per la conoscenza di Dio attraverso il creato, e i *Capita CL* mostrano il suo interesse per le scienze naturali.

Per concludere, si può dire che il profilo speculativo di Gregorio Palamas mostra una forte componente filosofica e, nonostante il continuo rifarsi alle *actoritates*

³ GREGORIO PALAMAS, *A' προς Ανίνδωνον* 8, in: Perr. III, pp. 402-404.

patristiche, le sue opere testimoniano di una riflessione originale non solo nella definizione del metodo ma anche nelle conclusioni speculative e nella stessa esegesi dei Padri. Da questo punto di vista, Gregorio Palamas sembra aderire pienamente alla dialettica di *fides* e *ratio* che costituisce il paradigma medievale del pensiero e sembra farlo con una piena padronanza degli strumenti filosofici e con la capacità di tenere insieme i due piani principali, apofatico e catafatico, che caratterizzano la teologia bizantina⁴.

BIBLIOGRAFIA

(A) ABBREVIAZIONI

Άπ. 10	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα</i> , vol. 10, Thessaloniki (Paterikai Ekdoseis) 1985.
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CCSV	<i>Corpus Christianorum Scholars Version</i>
<i>Corp. Dion. I</i>	B. R. SUCHLA (cur.), <i>Corpus dionysiacum I</i> , Berlin (De Gruyter) 1990.
<i>Corp. Dion. II</i>	G. HEIL – A. M. RITTER (cur.), <i>Corpus dionysiacum II</i> , Berlin (De Gruyter) 1991.

⁴ Cf. G. D'ONOFRIO, *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought: A Historiographical Theory*, in: IDEM (cur.), *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Turnhout (Brepols) 2012, pp. 13-46.

DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
GNO I	W. JAEGER (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 1960
GNO II	W. JAEGER (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 1960
GNO III/1	F. MÜLLER (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 1958
GNO III/2	J. K. DOWNING – J. A. MCDONOUGH – H. HÖRNER (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 1987
GNO III/3	A. SPIRA (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 2014
GNO X/2	E. RHEIN – F. MANN – D. TESKE – H. POLACK (cur.), <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden (Brill) 1996.
Loeb class.	<i>The Loeb Classical Library</i>
Perr. I	E. PERRELLA (cur.), <i>Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici</i> , Milano (Bompiani) 2003
Perr. II	E. PERRELLA (cur.), <i>Gregorio Palamas. Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi</i> , Milano (Bompiani) 2005
Perr. III	E. PERRELLA (cur.), <i>Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie</i> , Milano (Bompiani) 2006
PG	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus Completus, series graeca</i>

PL	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus Completus, series latina</i>
QNR	Quaderni di <i>Νέα Ρώμη</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
Sinck.	R. SICKEWICZ (cur.), <i>Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters</i> , Toronto (Pontifical Institute of Medieval Studies) 1988
SP	<i>Studia Patristica</i>
Συγγ. Α'	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράματα</i> , vol. I, Thessaloniki (Kyromanos) 1962
Συγγ. Β'	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράματα</i> , vol. II, Thessaloniki (Kyromanos) 1966
Συγγ. Γ'	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράματα</i> , vol. III, Thessaloniki (Kyromanos) 1970
Συγγ. Δ'	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράματα</i> , vol. IV, Thessaloniki (Kyromanos) 1988
Συγγ. Ε'	P. CHRISTOU (cur.), <i>Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράματα</i> , vol. V, Thessaloniki (Kyromanos) 1992

(B) OPERE DI GREGORIO PALAMAS

*** I titoli delle opere sono elencati secondo il modo in cui occorrono nel testo del lavoro di ricerca e in relazione alle edizioni consultate. La traduzione latina dei titoli viene indicata solo qualora sia stata usata nel testo.

Triadi = *Orationes pro hesychastis* = Ὑπέρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων, Λόγοι 1-3, in: Perr. I, pp. 269-927 ; Συγγ. Α', pp. 359-694.

Capita CL physica, theologica, moralia et practica = Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά, in: Sinck. pp. 82-257; Συγγ. Ε', pp. 37-119.

De oratione et puritate cordis = Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας, in: Perr. III, pp. 168-172; Συγγ. Ε', pp. 157-159.

Orationes apodicticae de processione Spiritus sancti = Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, in: Perr. I, pp. 5-267; Συγγ. Α', pp. 23-153.

Orationes antirrhethicae contra Acindynum = Πρὸς Ἀκίνδυνον λόγοι ἀντιρρητικοί, in: Perr. II, pp. 3-881; Συγγ. Γ', pp. 39-506.

Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam = Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου κατὰ μέρος ἀνασκευάζουσα τὴν βαρλααμίτιδα πλάνην, in: Perr. I, pp. 1122-1231; Συγγ. Β', pp. 164-218.

Contra Nicephorum Gregora. Orationes 1-4 = Πρὸς τοῦ Γρηγοῦ συγγράματα. Λόγοι 1-4, in: Perr. II, pp. 920-1221; Συγγ. Δ', pp. 231-377.

Theophanes = Θεοφάνης ἡ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ'αὐτὴν ἀμέθεκτοῦ τε καὶ μεθεκτοῦ, in: Perr. I, pp. 1232-1319; Συγγ. Β', pp. 219-262.

Ἀπολογία διεξοδικώτερα = Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ'αὐτὰς μεθέξεως, in: Perr. I, pp. 984-1065; Συγγ. Β', pp. 96-136.

Ποσαχῶς ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις, in: Perr. I, pp. 930-983; Συγγ. Β', pp. 69-95.

Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως ἡ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφυοῦς ἀπλότητος, in: Perr. I, pp. 1066-1119; Συγγ. Β', pp. 137-163.

Confessio ad Dionysium = Ὁμολογία πρὸς Διονύσιον, in: Perr. III, pp. 932-943; Συγγ. Β', pp. 494-499.

Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἄθεως εἰς δύο ἀνίσους θεότητος τὴν μίαν, in: Perr. I, pp. 1320-1349; Συγγ. Β', pp. 263-277.

Εἰς τὴν ρήσιν ἐκ τῶν Θησαυρῶν τοῦ Κύριλλου, in: Sinck. pp. 263-269.

Α' πρὸς Βαρλαάμ, in: Perr. III, pp. 432-499; Συγγ. Α', pp. 225-259.

Β' πρὸς Βαρλαάμ, in: Perr. III, pp. 501-573; Συγγ. Α', pp. 260-295.

Α' πρὸς Ἀκίνδυνον, in: Perr. III, pp. 386-420; Συγγ. Α', pp. 203-219.

Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον, in: Perr. III, pp. 574-605; Συγγ. Α', pp. 296-312.

Πρὸς Δαμιανόν, in: Perr. III, pp. 864-905; Συγγ. Β', pp. 455-477.

Πρὸς τὸν ἱερώτατον καὶ τὰ θεία σοφὸν μητροπολίτην Αἰνοῦ κυρ Δανιήλ, in: Perr. III, pp. 717-753; Συγγ. Β', pp. 375-394.

Πρὸς τὸν ἐλλογιμωτάτον καὶ θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Αθανάσιον, in: Perr. III, pp. 784-863; Συγγ. Β', pp. 411-454.

Homilia XVI = Ὁμιλία ΙΣ', in: PG 151, 198-220; Ἀπ. 10, pp. 22-602.

(C) FONTI PATRISTICHE

- AGOSTINO, *De Civitate Dei*, in: B. DOMBART – A. KALB, *Augustinus Episcopus Hipponensis. De Civitate Dei*, Turnhout (Brepols, CCSV) 2014.
- AGOSTINO, *De Trinitate libri XV*, in: W. J. MOUNTAIN – F. GLORIE, *Augustinus. De Trinitate libri XV*, Turnhout (Brepols, CCSL 50) 2001².
- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Apologia contra arianos sive Apologia secunda*, in: H. G. OPITZ (cur.), *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin (De Gruyter) 1940, pp. 87-168.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Contra gentes*, in: R. W. THOMSON (cur.), *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford (Oxford University Press) 1971.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *In illud Omnia mihi tradita sunt a Patre*, PG 25, 207-218.
- BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunomium II*, in: B. SESBOÛÉ (cur.), *Basile de Césarée. Contre Eunome*, Paris (Cerf, SC) 1983.
- BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu sancto*, in: B. PRUCHE (cur.), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Paris (Cerf, SC) 1968.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistula 38*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. I, Paris (Les Belles Lettres) 1957, pp. 81-92.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistula 189*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. II, Paris (Les Belles Lettres) 1961, pp. 138-141.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistula 234*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, Paris (Les Belles Lettres) 1966, pp. 42-44.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistula 236*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, cit., pp. 53-54.
- BASILIO DI CESAREA, *Epistula 361*, in: Y. COURTONNE (cur.), *Saint Basile. Correspondance*, vol. III, cit., p. 221.
- BASILIO DI CESAREA, *Homilia 1 In Hexaemeron*, in: S. GIET (cur.), *Basile de Cesarée. Homélie sur l'hexaéméron*, Paris (Cerf) 1968, pp. 86-137.
- BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Hexaemeron*, in: S. GIET (cur.), *Basile de Cesarée. Homélie sur l'Hexaéméron*, Paris (Cerf, SC) 1968.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *De adoratione in Spiritu et veritate*, PG 68, 133-1126.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, in: PG 75, 9-1074.

- CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, in: G. ALBERIGO – G. L. DOSSETTI – P.-P. JOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI (cur.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna (EDB) 2013.
- DIADOCO DI FOTICA, *Κεφάλαια γνωστικά*, in: E. DES PLACES (cur.), *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, Paris (Cerf, SC) 1955.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, in: L. FRANCO, *Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino*, Milano (Rizzoli) 2009.
- GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, in: PG 88, 631-1165.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Joannem*, in: PG 59, 23-484.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Capita philosophica (Dialectica)*, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, Berlin (De Gruyter) 1969, pp. 47-146.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. II*, Berlin (De Gruyter) 1973.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Institutio elementaris*, in: B. KOTTER (cur.), *Johannes von Damaskus. Die Schriften. I*, cit., pp. 19-26.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 20 De dogmate et constitutione episcoporum*, in: J. MOSSAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, Paris (Cerf, SC) 1980, pp. 56-85.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 21*, in: J. MOSSAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, cit., pp. 110-193.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31 De Spiritu sancto*, in: P. GALLAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31*, Paris (Cerf, SC) 1978, pp. 276-343.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 40 In sanctum baptismum*, in: C. MORESCHINI – P. GALLAY (cur.), *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*, Paris (Cerf, SC) 1990, pp. 104-310.
- GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, pp. 35-58.
- GREGORIO DI NISSA, *Ad Graecos*, GNO III/1, pp. 17-34.
- GREGORIO DI NISSA, *Ad Petrum. De differentia usiae et hypostaseos*, in: PG 32, 325-340.
- GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, in: GNO II.
- GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, in: GNO III/3, pp. 1-166.
- GREGORIO DI NISSA, *De deitate Filii et Spiritus sancti*, in: GNO X/2, pp. 115-144.
- GREGORIO DI NISSA, *De infantibus praemature abruptis*, in: GNO III/2, pp. 65-98
- GREGORIO DI NISSA, *Oratio cathechetica magna*, in: R. WINLING (cur.), *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris (Cerf, SC) 2000.

- IPPOLITO, *Philosophoumena* 7.19, in: M. MARCOVIC (cur.), *Hyppolitus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York (De Gruyter) 1986.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, in: M. CONSTAS (cur.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, 2 voll., Cambridge Mass. (Harvard University Press) 2014.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita ducenta ad theologiam Dei que Filii in carne dispensationem spectantia*, PG 90, 1083-1461.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistula* 15, in: PG 91, 548-549.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica*, in: PG 91, 9-214.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Relatio motioni*, in: PG 90, 109 C-129 C
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Scholia in librum De divinis nominibus*, in: PG 4, 13-576.
- PSEUDO-ATANASIO DI ALESSANDRIA, *In Annuntiationem Deiparae*, in: PG 28, 913-938.
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De celesti hierarchia*, in: *Corp. dion.* II.
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in: *Corp. dion.* I.
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* III, in: *Corp. dion.* II.
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Epistula VII*, in: G. HEIL – A. M. RITTER (cur.), *Corpus Dionysiacum II*, Berlin-Boston (De Gruyter) 2012, pp. 165-170.
- PSEUDO-MACARIO, *Homiliae*, in: V. DESPREZ (cur.), *Pseudo-Macaire. Œuvres spirituelles I. Homélie propre à la Collection III*, Paris (Cerf, SC) 1980.
- TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolyicum*, in: R. M. GRANT (cur.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Oxford (Clarendon Press) 1970.

(D) FONTI BIZANTINE E POST-BIZANTINE

- FAKRASIS PROTOSPATOR, *Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατόν διήγησις*: in: Perr. II, pp. 884-919.
- FILOTEO KOKKINOS, *Encomium = Λόγος εγκωμιαστικός εἰς τὸν ἁγίους πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τὸν Παλαμάν*, in: IDEM, *Βίος Γρηγορίου Παλαμά*, Athina (Paterikes Ekdoseis) 2009.
- GIORGIO TORNİKES, *Λόγος ἐπὶ τῷ θανάτῳ τῆς πορφυρογεννήτου κυρᾶς Ἄννης τῆς καισαρίσσης*, in: J. DARROUZÈS (cur.), *Georges et Démétrios Tornikès. Lettre et discours*, Paris (CNRS) 1970, pp. 220-323.
- GIOVANNI FILOPONO, *Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν*, in: G. REICHARDT (cur.) *Joanis Philoponi De opificio mundi*, Lipsia (Teubner) 1897.
- GREGORIO ACINDINO, *Refutationes duo operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Baarlamitam*, in: J. N. CAÑELLAS, *Gregorius Acindynus*.

- Refutationes duo operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Baarlamitam*, Turnhout (Brepols) 1995.
- GREGORIO IL SINAITA, *Κεφάλαια ΔΙ' Ἀκροσχιδός* 31, 46, 80, 82, rispettivamente in: PG 150: 1248 D, 1253 A-B, 1261 B-C, 1263 B-C; NIKODIMOS KALLIVROUTSIS – MAKARIOS NOTARAS (cur.), *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, συνεργανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν*, vol. IV, Athina (Astir) 1991, p. 31 ss.
- NICEFORO CHOUMOS, *Contra Plotinum de Anima rationali Quaestiones variae, ubi de Metempsychosi, de Belluis, utrum Intellectu praeditae sint, nec ne, de Corporum Resurrectione, et aliis disseritur*, in : PG 140, 1404 – 1438.
- NICEFORO GREGORA, *Byzantina Historia* 10, 8, in: L. SCHOPEN – I. BEKKER (cur.), *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, 3 voll., Bonn (Weber) 1829.
- NICEFORO GREGORA, *Explicatio in librum Synesii de insomniis*, in: P. PIETROSANTI (cur.), *Nicephori Gregorae. Explicatio in librum Synesii “De insomniis”*, Levante (Bari) 1999.
- NICEFORO GREGORA, *Solutiones quaestionum* 6, 1-4, in: P. L. M. LEONE, *Nicephori Gregorae “Antilogia” et “Solutiones quaestionum”*, in: *Byzantion* 4 (1970), p. 471-516.
- NICETA STETATO, *Περὶ ψυχῆς*, in: J. DARROUZÈS (cur.), *Nicéetas Stéthatos. Opuscules et lettres*, Paris (Cerf, SC) 1961, pp. 56-152.
- NICETA STETATO, *Ὅτι πέντε εἶσι τῆς ψυχῆς αἱ δυνάμεις*, in : M. CALENDARD (cur.), *Nicéetas Stéthatos. Le Paradis Spirituel et autres textes annexes*, Paris (Cerf, SC) 1943, pp. 70-73.
- NIKODIMOS KALLIVROUTSIS – MAKARIOS NOTARAS (cur.), *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, συνεργανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν*, Venezia (Antonio de' Bortoli) 1782, 5 voll.

(E) FONTI FILOSOFICHE

- ALESSANDRO DI AFRODISIA *Mantissa*, in: P. ACCATTINO – P. C. GHIGGIA (cur), *Alessandro di Afrodizia. De anima II (Mantissa)*, Alessandria (Edizioni dell'Orso) 2005.
- AMMONIO DI ERMIA, *In Porphyrii Isagogen*, in: A. BUSSE (cur.), *Ammonii In Porphyrii Isagogen sive V Voces*, Berlin (G. Reimer) 1891.

- ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, in: H. TREDENNICK – E. S. FORSTER (cur.), *Aristotle. Posterior Analytics and Topica*, Cambridge Mass. (Harvard University Press, Loeb class.) 1960.
- ARISTOTELE, *Categoriae*, in: M. ZANATTA (cur.), *Aristotele. Le categorie*, Milano (Rizzoli) 2016.
- ARISTOTELE, *De Anima*, in: G. MOVIA (cur.), *Aristotele. L'anima*, Milano (Bompiani) 2001.
- ARISTOTELE, *De coelo*, in: D. J. ALLAN (cur.), *Aristotelis. De caelo*, Oxford (Oxford University Press) 2005².
- ARISTOTELE, *De somnis*, in: A. L. CARBONE (cur.), *L'anima e il corpo, Parva naturalia*, Milano (Bompiani) 2002, pp. 176-197.
- ARISTOTELE, *Ethica eudemia*, in: A. FERMANI (cur.), *Aristotele. Le tre etiche*, Milano (Bompiani) 2008, pp. 1-394.
- ARISTOTELE, *Magna moralia*, in: A. FERMANI (cur.), *Aristotele. Le tre etiche, cit.*, pp. 995-1192.
- ARISTOTELE, *Metaphysica*, in: G. REALE (cur.), *Aristotele. Metafisica*, Milano (Rusconi) 1993.
- ARISTOTELE, *Physica*, in: R. RADICE (cur.), *Aristotele. Fisica*, Milano (Bompiani) 2011.
- ARISTOTELE, *Topica*, in: M. MIGLIORI (cur.), *Aristotele. Organon*, Milano (Bompiani) 2016, pp. 1165-1644.
- PLATONE, *Sophista*, in: E. A. DUKE – W. F. HICKEN – W. S. M. NICOLL – D. B. ROBINSON – J. G. C. STRACHAN (cur.), *Platonis Opera. Tomus I*, Oxford (Oxford University Press) 1995.
- PLOTINO, *Enneades*, in: A. H. ARMSTRONG (cur.), *Plotinus. Enneads*, 7 voll., Cambridge Mass. (Harvard University Press, Loeb class.) 1966-1988.
- PORFIRIO, *Contra christianos*, in: G. MUSCOLINO – A. ARDIRI – G. GIRGENTI, *Porfirio. Contro i cristiani*, Milano (Bompiani) 2009.
- PORFIRIO, *In Aristotelis Categorias*, in: A. BUSSE (cur.), *Porphyrii In Aristotelis Categorias*, Berlin (Georg Reimer, CAG) 1887.
- PORFIRIO, *Isagoge*, in: A. DE LIBERA – P. SEGONDS (cur.), *Porphyre. Isagoge*, Paris (Vrin) 1998.
- PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, in: C. LUNA – A. P. SEGONDS (cur.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 voll., Paris (Les Belles Lettres) 2007-2017.

PROCLUS, *In Platonis Timaeum*, in : E. DIEHL, *Proclus Diadochus: In Platonis Timaeum Commentaria*, 3 voll., Leipzig (Teubner) 1903-1905.

SIMPLICIO, *In Aristotelis De caelo commentaria*, in: J. L. HEIBERG (cur.), *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, Leiden (Georg Reimer, CAG) 1894.

(F) FONTI SCRITTURISTICHE

Tà Iepà Grámmata, Athina (Bibliki Etairia) 1997.

A. MERK (cur.) *Novum Testamentum grece et latine*, Roma (Pontificio Istituto Biblico) 1964.

(G) LETTERATURA CRITICA

G. ANAGNOSTOPOULOS (cur.), *A Companion to Aristotle*, Hoboken (Wiley-Blackwell) 2009.

G. ANAGNOSTOPOULOS, *Aristotle's Two Intellects: a Modest Proposal*, in: *Phronesis* 44.3 (1999), pp. 199-227.

G. ARABATZIS, *Limites du langage, limites du monde. Dans le Contre Eunome II de Grégoire de Nysse*, in: L. KARFIKOVÁ – S. DOUGLAS – J. ZACHHUBER (cur.), *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies – Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomus, September 15-18, 2004)*, Leiden-Boston (Brill) 2007, pp. 377-386.

G. ARABATZIS, *Pensée byzantine et iconologie*, in: *Byzantinische Forschungen* 31 (2013), pp. 63-93.

A. H. ARMSTRONG (cur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge (Cambridge University Press) 1967.

D. ARMSTRONG, *Universals: An Opinionated Introduction*, Colorado (Westview Press) 1989.

- C. ATHANASOPOULOS – C. SCHNEIDER (cur.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, Cambridge (James Clarke & Co.) 2013.
- C. ATHANASOPOULOS, *Triune God: Incomprehensible but Knowable. The philosophical and Theological Significance of St. Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge (Cambridge University Press) 2015.
- S. AVERINTSEV, *Verbo di Dio e parola dell'uomo*, Moskva (Accademia Sapientia et Scientia) 2013.
- G. BARROIS, *Palamism Revisited*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), pp. 211-231.
- H. G. BECK, *Humanismus und Palamismus*, in: COMITE YUGOSLAVE DES ÉTUDES BYZANTINES, *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines. Ochride 10-16 Septembre 1961*, Beograd (Comité Yougoslave des Études Byzantines) 1963, vol. III, pp. 63-82.
- M. BEGZOS, *Ἐλευθερία ἢ θρησκεία; Οἱ ἀπαρχές τῆς ἐκκοσμίκευσης στὴ φιλοσοφία τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα*, Athina (Grigoris) 1991.
- E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano (Bompiani) 2004.
- E. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in: G. SILLITTI – F. STELLA – F. FRONTEROTTA (cur.), *Il Noûs di Aristotele*, Sankt Augustin (Academia Verlag) 2016, pp.137-154.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano (Vita e Pensiero) 1998.
- D. BIANCONI, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, in: *Segno e testo* 3 (2005), 391-438.
- M. BIELAWSKI, *La luce divina nel cuore. Introduzione alla Filocalia*, Villa Verucchio (Pazzini) 2007.
- D. BIRIUKOV, *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites*, in: *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 10 (2014), pp. 275-298.
- D. BIRIUKOV, *The Principal of Individuation in Contra Eunomium 2,4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context*, in: *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* 12 (2016), pp. 215-243.
- H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Theology*, Oxford (Oxford University Press) 2009.

- L. BOUYER, *Byzantine Spirituality*, in: J. LECLERCQ – F. VANDENBROUCHE – L. BOUYER (cur.), *A History of Christian Spirituality*, London (Seabury) 1968 (prima edizione: Paris 1961), vol. II, pp. 545-590.
- D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge (Cambridge University Press) 2004.
- D. BRADSHAW, *The Presence of Aristotle within Byzantine Theology*, in: A. KALDELLIS – N. SINIOSSOGLOU, *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge (Cambridge University Press) 2017.
- M. BRATU, *Palamisme et théologie de l'icône*, in: *Byzantinische Forschungen* 29 (2007), pp. 135-154.
- S. BULGAKOV, *Sophia, The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*, Hudson (Lindisfarne Press) 1993.
- B. BYDÉN, *Theodore Metochites*, in: H. LAGERLUND (cur.), *The Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York-München (Springer-Verlag) 2001.
- B. BYDÉN, *Theodore Metochites' Stoicheiosis Astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Göteborg (University of Göteborg) 2003.
- B. BYDÉN – K. IERODIAKONOU (cur.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Athina (The Norwegian Institute at Athens) 2012.
- M. CANDAL, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, in: M. ANDRIEU (cur.), *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 voll., Vaticano (Biblioteca Vaticana) 1946, vol. III, pp. 65-103.
- M. CANDAL, *El Theofanes de Gregorio Palamas*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946), pp. 238-261.
- M. CANDAL, *Origen ideológico del palamismo en un document de David Disipato*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949), pp. 85-125.
- M. CANDAL, *Fuentes Palamíticas, Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Palamas con Niceforo Gregoras*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), pp. 303-357.
- M. CANDAL, *La Confesion de fe antipalamítica de Gregorio Acindeno*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), pp. 212-264.
- M. CANDAL, *La Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), pp. 127-164.

- M. CANDAL, *Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962), pp. 127-164.
- M. CACOUROS – M.-H. CONGOURDEAU (cur.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Leuven (Peeters) 2006.
- R. ČEMUS, *La Filocalia e lo starčestvo: il rinnovamento del monachesimo russo attraverso la paternità spirituale*, in: CENTRO STUDI AVELLANITI (cur.), *Monachesimo e vita religiosa. Rinnovamento e storia tra i secoli XIX e XX. Atti del Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 26-28 agosto 1999*, San Pietro in Cariano (Il Segno dei Gabrielli Editori) 2002, pp. 101-117.
- R. CHIARADONNA (cur.), *Filosofia tardoantica*, Roma (Carocci) 2012.
- R. CHIARADONNA, *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἸΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico*, in: *Elenchos* 21.2 (2000), pp. 303-331.
- R. CHIARADONNA, *Porphyry and the Aristotelian Tradition*, in: A. FALCON (cur.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston (Brill) 2016, pp. 321-340.
- A. CHOUFRENE, *The Development of St. Basil's Idea of "Hypostasis"*, in: *Studi sull'Oriente cristiano* 7.2 (2003), pp. 7-27.
- C. M. COHOE, *Nous in Aristotle's De Anima*, in: *Philosophy Compass* 9.9 (2014), pp. 594-604.
- M.-H. CONGOURDEAU (cur.), *Les zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14^e siècle. Le dossier des sources*, Paris (Beauchesne) 2013.
- C. N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310)*, Nicosia (Cyprus Research Center) 1982.
- C.-G. CONTICELLO (cur.), *La théologie byzantine et sa tradition*, 2 voll., Turnhout (Brepols, CC) 2002-2015.
- G. D'ONOFRIO (cur.), *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Turnhout (Brepols) 2012.
- G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma (Città Nuova) 2013.
- G. D'ONOFRIO, *The Return of Philosophical Probabilism and the Thruths of Tolerance*, in: *IDEM, Vera Philosophia*, Turnhout (Brepols) 2008, pp. 336-356.
- I. H. DALMAIS, *La théorie des logoi chez S. Maxime le Confesseur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), pp. 248-249.

- Y. DE ANDIA, *La théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, in: E. A. LIVINGSTONE (cur.), *Athanasius and his Opponents, Cappadocian Fathers, Other Greek Writers after Nicaea*, Leuven (Peeters, SP XXXII) 1997, pp. 278-301.
- GIORGIO DEL ZANNA, *La fine dell'impero ottomano*, Bologna (Il Mulino) 2013.
- A. DE HALLEUX, *Palamisme et tradition*, in: *Irénikon* 48 (1975), p. 479-493.
- A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age (Des travaux)*, Paris (Seuil) 1996.
- I. DEMETRACOPOULOS, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3,14: "Εγώ ειμι ὁ ὢν"*, Athina (Parousia) 1996.
- I. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Athina (Parousia) 1997.
- P. DESSEILLE, *La spiritualità ortodossa e la Filocalia*, Roma (Borla) 2000.
- G. L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma (Herder) 1967.
- C. ERISMANN, *A World of Hypostases. John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, in: A. BRENT – M. VINZENT (cur.), *Papers Presented at the National Conference on Patristic Studies Held at Cambridge in the Faculty of Divinity undern Allen Brent, Thomas Graumann and Judith Lieu in 2009*, Leuven (Peeters, SP L) 2011, pp. 269-287.
- C. ERISMANN, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine "chrétienne" de Porphyre*, in: C. ERISMANN – A. SCHNIEWIND (cur.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris (Vrin) 2008, pp. 51-66.
- C. ERISMANN, *Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in: M. CAMERON – J. MARENBNON, *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Leiden (Brill) 2010.
- C. ERISMANN, *Meletius Monachus on Individuality: a Ninth-Century Byzantine Medical Reading of Porphyry's Logic*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 110.1 (2017), pp. 37-60.
- C. ERISMANN, *Theodore the Studite and Photius on the Humanity of Christ. A Neglected Discussion on Universals in the Time of Iconoclasm*, in: *DOP* 71 (2017), pp. 175-191.

- P. ERMILOV – A. RIGO, *Byzantine Theologians. The systematization of their own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*, Roma (Università di Tor Vergata, QNR) 2009.
- P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Delachaux & Niestlé) 1959.
- P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris (Cerf) 1969.
- GIORGIO FEDALTO, *Cristiani entro e oltre gli imperi. Saggi su terre e chiese d'Oriente*, Verona (Mazziana) 2014.
- R. FLOGAUS, *Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of Saint Augustine in the Hesychast Controversy*, in: G. E. DEMACOPOULOS – A. PAPANIKOLAOU, *Orthodox Reading of Augustine*, Crestwood NY (St. Vladimir's Seminary Press) 2008, pp. 63-80.
- R. FLOGAUS, *Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins De Trinitate durch Gregorios Palamas*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), pp. 275-297.
- G. FLOROVSKIJ, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, in: *Sobornost* 4 (1961), pp. 165-176.
- G. FLOROVSKIJ, *Saint Augustine and the Catholic Authority*, in: IDEM, *Collected Works I. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, cit., pp. 91-92.
- A. FYRIGOS (cur.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero*, Roma (Gangemi) 2001.
- A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro e la Rinascenza italiana*, in: *Il Veltro* 31 (1987), pp. 395-403.
- A. FYRIGOS, *Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)?*, in: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 17-19 (1980-1982), pp. 247-265.
- A. FYRIGOS, *Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel Τόμος Αγάπης di Dositeo, patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo antilatino di Barlaam Calabro)*, in: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 20-21 (1983-1984), pp. 171-190.
- C. FÖRSTEL, *Metochites and His Books Between the Chora and the Renaissance*, in: H. A. KLEIN – R. OUSTERHOUT – B. PITARAKIS (cur.), *The Kariye Camii Reconsidered/ Kariye Camii Yeniden*, Istanbul (İstanbul Araştırmaları Enstitüsü) 2011, pp. 241-266.
- J.-M. GARRIGUES, *L'énergie divine et la grace chez Maxime le Confesseur*, in: *Istina* 19 (1974), pp. 272-296.

- P. L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford (Oxford University Press) 2014.
- K. I. GEORGIADI, *Ἀριστοτέλης καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς : θεὸς καὶ θεολογία στὰ ὅρια τοῦ Λόγου*, in : *Θεολογία* 87. 3 (2016), pp. 25-58.
- C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese*, in: *IDEM, Scripta minora di Ciro Giannelli*, Roma (Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici dell'Università di Roma) 1963, pp. 47-89.
- B. GLEEDE, *The development of the term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Leiden-Boston (Brill) 2012.
- A. GOLITZIN, *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a "Christological Corrective" and Related Matters*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46.2 (2002), pp. 163-190.
- J. J. E. GRACIA, *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany (State University of New York Press) 1988.
- J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Wien (Verlag) 1984.
- A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. II/2: L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris (Cerf) 1993.
- S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Étude de théologie comparée*, Lyon (stampata in proprio) 1933.
- A. M. HAAS, *Das mystische Paradox*, in: P. GEYER – R. HAGENBUCHLE (cur.), *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen (Stauffenburg Verlag) 1992, pp. 273-294.
- G. HABRA, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, in: *Eastern Churches Quarterly* 12.I (1957), pp. 244-252 e 12.II (1958), pp. 294-303.
- T. HAINTHALER – F. MALI – G. EMMENEGGER – M. LENKAITYTÉ OSTERMANN (cur.), *Sophia. The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes*, Innsbruck (Tyrolia) 2017.
- A. G. HAMMAN, *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*, Paris (Editions Migne) 1998.
- A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris (Desclé) 1987.
- I. HAUSHER, *À propos de la spiritualité hésychaste : controverse sans contradicteur*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), pp. 260-272.

- I. HAUSHER, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), pp. 328-360.
- I. HAUSHER, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), pp. 247-285.
- I. HAUSHER, *Variations récentes dans les jugements sur la méthode d'oraison des hésychastes*, in : *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), pp. 424-428.
- V. HLADKY, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Farnham – Burlington VT (Ashgate) 2014.
- E. HÖSCH, *Storia dei balcani*, Bologna (Il Mulino) 2006.
- J.-P. HOUDRET, *Palamas et le Cappadociens*, in: *Istina* 19 (1974), pp. 260-271.
- M. E. HUSSEY, *The Person-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18.1 (1974), pp. 22-43.
- I. KAKRIDIS, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen: ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*, München (Sagner) 1988.
- G. KAPRIEV – S. MARKOV, *The Aristotelian Corpus and Christian Philosophy in Byzantium between the Ninth and the Fifteenth Centuries. Readings and Tradition*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 56 (2014), pp. 7-11.
- M. KNEŽEVIĆ, *The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in Apodictic Treatises of Gregory Palamas*, in: *Φιλόθεος* 12 (2012), pp. 84-102.
- M. KNEŽEVIĆ (cur.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra (Sebastian Press) 2015.
- J. KONSTANTINOVSKY, *Dionysius the Areopagite versus Aristotle? The Two Points of Reference for Gregory Palamas in Initial Confrontations with Barlaam the Calabrian*, in: F. YOUNG – M. EDWARDS – P. PARVIS (cur.), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, Leuven (Peeters, SP XLII) 2006, pp. 313-321.
- D. KRAUSMÜLLER, *The Rise of Hesychasm*, in: M. ANGOLD (cur.), *The Cambridge History of Eastern Christianity*, Cambridge (Cambridge University Press) 2006, pp. 121-126.
- ARCHEVEQUE BASILE KRIVOCHÉINE, *Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères*, Paris (Cerf) 2010.
- B. KRIVOCHÉINE, *La doctrine ascétique et théologique de Saint Grégoire Palamas*, in: *Messenger de l'exarchat du patriarche russe* 115 (1987), pp. 109-174.

- M. JUGIE, *Palamite (Controverse)*, in: M. VACANT (cur.), *Dictionnaire de théologie catholique*, v. XI/2, Paris (Letouzey et Ané) 1932.
- K. IERODIAKONOU (cur.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford (Oxford University Press) 2002.
- J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris (Cerf) 2010.
- M. LARUELLE, *Russian Eurasianism. An Ideology of Empire*, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 2008.
- F. LAURITZEN, *Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52 (2012), pp. 226-239.
- M.-J. LE GUILLOU, *Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation*, in: *Istina* 19 (1974), pp. 329-338.
- S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il neoplatonismo cristiano*, Brescia (Morcelliana) 2005.
- A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford (Oxford University Press) 1990.
- V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris (Cerf) 1944.
- M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris (Cerf) 1970.
- A. LOUTH, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford (Oxford University Press) 2002.
- A. LOUTH, *The Patristic Revival and its Protagonists*, in: M. B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge (Cambridge University Press) 2008, pp. 188-202.
- M. LOUX, *Aristotle's Constituent Ontology*, in: D. W. ZIMMERMAN (cur.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2, Oxford (Oxford University Press) 2006, pp. 207-250.
- E. S. MAINOLDI, *La meontologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e la sua collocazione nella tradizione patristica e filosofica*, in: P. DE FEO (cur.) *Il nihil nell'alto medioevo. Atti del Convegno, Roma, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 28-29 maggio 2015*, Roma (Aracne) 2017, pp. 71-131.
- E. S. MAINOLDI, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci. La triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, in: C. MORESCHINI (cur.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Panzano in Chianti (Feeria) 2015, pp. 167 – 178.
- E. S. MAINOLDI, *Metabolè e metanoia. Il ruolo dell'antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema gnoseologico*, in: C. MARTELLO – C. MILITELLO – A. VELLA (cur.), *Cosmogonie e cosmologie nel*

- Medioevo : atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) : Catania, 22-24 settembre 2006, Louvain (F.I.D.E.M.) 2008, pp. 215-252.*
- S. MANSION, *La critique de la théorie des idées dans le Peri ideôn d'Aristote*, in: *Revue de philosophie de Louvain XLVII* (1949), pp. 169-202.
- J. P. MANOUSSAKIS, *Per l'unità di tutti. Contributi al dialogo teologico fra oriente e occidente*, Bose (Qiqajon) 2016.
- J. P. MANOUSSAKIS, *God after Metaphysics*, Bloomington (Indiana University Press), 2007.
- G. MANTZARIDIS, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Thessaloniki (Ανάλεκτα Βλατάδων) 1963.
- G. MANTZARIDIS (cur.), *Ο ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμᾶς στην ιστορία και το παρόν. Πρακτικά Διεθνῶν Επιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν (13-15 Νοεμβρίου 1998) και Λεμεσού (5-7 Νοεμβρίου 1999)*, Monte Athos (Monastero di Vatopaidi) 2000.
- G. MANTZARIDIS, *Παλαμικά*, Thessaloniki (Pournaras) 1973.
- M. MANTZANAS, *Plotin et Grégoire Palamas*, in : *Byzantinische Forschungen* 31 (2013), pp. 203-208.
- G. MANTZARIDIS, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ὡς διδάσκαλος τῆς Ὁρθοδοξίας*, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 629 (1972), p. 223-224.
- S. MARIEV – W.-M. STOCK (cur.), *Aesthetics and Theurgy in Byzantium*, Boston – Berlin (De Gruyter) 2013.
- S. MARKOV, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus. Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Leiden (Brill) 2015.
- B. MARSHALL, *Action and Person: Do Palamas and Aquinas Agree about the Spirit?*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39 (1995), pp. 379-408.
- G. MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden – Boston (Brill) 2007.
- L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO (cur.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston (Brill) 2010.
- A. MEREDITH, *Gregory of Nyssa*, London-New York (Routledge) 1999.
- J. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes : Introduction, texte critique, traduction, et notes*, Louvain (Spicilegium sacrum lovaniense) 1959.
- J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (Seuil) 1959.
- J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Genova (Marietti) 1999.

- J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris (Seuil) 1959.
- J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood (St. Vladimir's Seminary Press) 1982.
- J. MEYENDORFF, *The Mediterranean World in the Thirteenth Century. Theology East and West*, in: G. VIKAN (cur.), *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., 3-8 August 1986, New Rochelle (A. D. Caratzas) 1986.
- J. MEYENDORFF, *Projets de concile œcuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, in : DOP 14 (1960), pp. 147-177.
- M. MIGNUCCI, *Aristotle's definitions of relatives in Cat. 7*, in: *Phronesis* 31 (1968), pp. 101-127.
- J. MILBANK, *Sophiology and Theurgy. The New Theological Horizon*, in: A. PABST – C. SCHNEIDER (cur.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*, Farnham (Ashgate) 2008.
- S. MODEL, *L'archevêque Basile Krivochéïne et la redécouverte de Grégoire Palamas*, in: *Irénikon* 2 (2017), pp. 163-193.
- A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma (Città Nuova) 2000.
- C. MORESCHINI, *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma (Città Nuova) 2008.
- C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano (Bompiani) 2013.
- E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia disciplina culto*, Bologna (ESD) 1996.
- J. NADAL CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 voll., Peeters (Leuven) 2006.
- J. NADAL, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, in : *Istina* 19 (1974), pp. 297-328.
- I. NOBLE, *The Reception of Palamas in the West Today: A Response to Norman Russell*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 55-62.
- K. OEHLER, *Aristotle in Byzantium*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5 (1964), pp. 133-146.
- S. ORIGONE, *Giovanna di Savoia alias Anna Paleologina Latina a Bisanzio (c. 1306-c. 1365)*, Milano (Jaca Book) 1999.

- G. PAPAMICHAIL, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, San Pietroburgo – Alessandria 1911.
- J. PEPIN, "Ὑπαρξίς et ὑπόστασις en Cappadoce", in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), *Ὑπαρξίς e ὑπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 59-78.
- T. A. PINO, *Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St. Gregory Palamas*, in: *Analogia. The Pemptousia Journal of Theological Studies* 3.1 (2017), pp. 293-309.
- G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die Theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte, seine systematischen Grundlagen und seine Historische Entwicklung*, Munich (Bech) 1977.
- J. POPOVIC, *La personne et la connaissance selon saint Macaire d’Égypte*, in: IDEM, *Les voies de la connaissance de Dieu. Macaire d’Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, Lausanne (L’Age d’Homme) 1998, pp. 9-110.
- M. PLEKON, *The Russian Religious Revival and its Theological Legacy*, in: M. B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge (Cambridge University Press) 2008, pp. 203-217.
- E. RABINOFF, *Aristotle on the Intelligibility of Perception*, in: *The Review of Metaphysics* 68.4 (2015), pp. 719-740.
- A. RADOVIC, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*, Paris (Cerf) 2012.
- P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l’homme. Recherches sur l’anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris (Cerf) 2003.
- J. RICHARD, *La papauté et les mission d’Orient au Moyen Age (XIIIe – XVe siècle)*, Roma (École Française de Rome) 1977.
- A. RIGO (cur.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout (Brepols) 2011.
- A. RIGO (cur.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze (Leo Olschki) 2004.
- A. RIGO, *Gregorio Palamas metropolita di Tessalonica (1347) tra gli zeloti, Gregorio Acindino e Stefano Dušan*, in: M.-H. CONGOUDEAU (cur.), *Théssalonique au temps des zelote (1342-1350). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès international des études byzantines, à Sofia, le 25 août 2011*, Paris

- (Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance) 2014, pp. 135-148.
- A. RIGO (cur.), *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, Bose (Qiqajon) 2001.
- A. RIGO, *Il corpus pseudodionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336-1341*, in: YSABEL DE ANDIA (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque International de Paris 21-24 septembre 1994*, Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1997, pp. 519-534.
- A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di Messalianismo e Bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra Esicasmo e Bogomilismo*, Firenze (Leo Olschki) 1989.
- I. ROMANIDIS, *Tò προτοπατορικὸν ἀμάρτημα*, Athina (Domos) 1989².
- I. ROMANIDIS, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-1961), pp. 186-205; 9 (1963-1964), pp. 225-270.
- N. RUSSELL, *The Reception of Palamas in the West Today*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 7-21.
- C. RUTTEN, *Υπαρξίς et υπόστασις chez Plotin*, in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), *Υπαρξίς e υπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 25-32.
- M. SCARPA, *Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*, Milano (Biblion) 2012.
- S. SAKHAROV, *I fondamenti dell'ascesi ortodossa*, in: IDEM, *Ascesi e contemplazione, Sotto il Monte – Schio (Servitium – Interlogos) 1998*, pp. 11-62.
- G. SCHIRO, *Gregorio Palamas e la scienza profana*, in: O. ROUSSEAU (cur.), *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, 2 voll., Chevetogne (Éditions de Chevetogne) 1963-1965, vol. II, pp. 81-96.
- D. M. SEARBY, *Cydones, Prochorus*, in: M. SGARBI (cur.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Chambésy (Springer) 2015, pp. 1-3.
- B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris (Desclée) 2000.
- B. SESBOÛÉ, *Le mystère de la Trinité: réflexion spéculative et élaboration du langage*, in : B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, Paris (Desclée) 1994.

- P. SHERWOOD, *The Earlier "Ambigua" of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Roma (Herder) 1955.
- D. SKLIRIS, "Hypostasis", "Person", "Individual", "Mode": A Comparison between the Terms that Denote Concrete Being in St Maximus' Theology, in: M. Vasiljević (cur.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Alhambra (Sebastian Press) 2013, pp. 437-450.
- D. SKLIRIS, *Πρόσωπο, Άτομο και Γνώμη στη σκέψη του αγίου Μαξίμου του Όμολογητή*, in: *Θεολογία* 84.3 (2013), pp. 65-110.
- B. ŠIJAKOVIĆ, *The Paradox of the Mystical Knowledge of God*, in: *IDEM, The Presence of Transcendence. Essays on Facing the Other through Holiness, History, and Text*, Los Angeles (Sebast Press) 2013, pp. 121-123.
- M. SIMONETTI, *Il concilio, il papa e l'imperatore*, in: J. A. CABRERA MONTERO (cur.), *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX incontro degli studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2001*, Roma (Istituto Patristico "Augustinianum") 2002, pp. 25-34.
- R. SINCKEWICZ, *A New Interpretation for the First Episode in the Controversy Between Barlaam the Calabria and Gregory Palamas*, in: *The Journal of Theological Studies* 31.2 (1980), pp. 489-500.
- R. SINCKEWICZ, *The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts*, in: *Χριστιανικὴ Ὁρθόδοξη Θεολογία* 1.7 (1999), pp. 374-390.
- N. SINIOSGLOU, *Αριστοτελισμός και αποφασισμός. Η υστεροβυζαντινή οικειοποίηση του Αριστοτέλη και τα σύγχρονα ελληνοχριστιανικά μορφώματα*, in: *Νέα Εστία* 1863 (2014), pp. 166-179.
- N. SINIOSGLOU, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge (Cambridge University Press) 2011.
- A. SMITH, *Ἐπόστασις and ὑπαρξις in Porphyry*, in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), *Ἐπαρξις e ἐπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 33-42.
- R. SORABJI, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca (Cornell University Press) 1988.

- B. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama (cu patru tratate traduse)*, Sibiu (Scripta) 1938.
- C. STEEL, "Ἐπαρξίς chez Proclus", in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), "Ἐπαρξίς e ὑπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 79-100.
- A. STREZOVA, *Doctrinal Positions of Barlaam of Calabria and Gregory Palamas During the Byzantine Hesychast Controversy*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 58.2 (2014), pp. 177-215.
- D. P. TAORMINA, *Anima e realtà del conoscere. Ἐπόστασις e ἔπαρξίς nei Commentari tardoantichi al De anima*, in: F. ROMANO – D. P. TAORMINA (cur.), "Ἐπαρξίς e ὑπόστασις nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze (Leo S. Olschki) 1994, pp. 101-130.
- T. T. TOLLEFSEN, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford (Oxford University Press) 2012.
- A. TORRANCE, *Precedents for Palams' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, in: *Vigiliae Christianae* 63 (2009), pp. 47-70.
- M. TRIZIO, *Reading and Commenting on Aristotle*, in: A. KALDELLIS – N. SINIOSSOGLOU (cur.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge (Cambridge University Press) 2017, pp. 397-412.
- M. TRIZIO, «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, in: A. RIGO (cur.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, cit., pp. 108-140.
- M. TRIZIO, *Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Objects*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale* 7.1 (2007), pp. 247-294.
- M. TRIZIO, "Un uomo sapiente ed apostolico". *Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De Trinitate*, in: *Quaestio* 6 (2006), pp. 131-189.
- S. TUTEKOV, *Μυστηριακὲς προϋποθέσεις τῆς ἄσκησης στὴ θεολογία τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, in: *Θεολογία* 87. 3 (2016), pp. 13-24.
- A. VASILIU, *Relation absolue et relation relative. La Trinité selon Basile de Césarée et Marius Victorinus*, in: *Quaestio* 13 (2013), pp. 73-101.
- E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1964.

- J. ZACHHUBER, *Ousia*, in: L. F. MATEO-SECO – G. MASPERO, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston (Brill) 2010, pp. 565-566.
- I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Roma (Lipa) 2016.
- I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Bose (Qiqajon) 2007.
- I. ZIZIOULAS, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Alhambra (Sebastian Press) 2010.
- C. YANNARAS, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους*, Athina (Athina) 1979.
- C. YANNARAS, *Τὸ ὀντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου*, Athina (Typo-Proodos) 1970.
- C. YANNARAS, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, Athina (Domos) 1992.
- C. YANNARAS, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ*, Athina (Ekdoseis Papazisis) 1987.
- C. YANNARAS, *The Distinction between Essence and Energies and its importance for Theology*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), pp. 232-245.
- C. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, in: *Eastern Church Review* 3 (1971), pp. 286-300.
- A. YEVTICH, *Emmanuel. The Only Begotten and Firstborn among Many Brethren*, Alhambra CA (Sebastian Press) 2008.
- S. YIAGAZOGLU, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στο ἔργο του ἁγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Athina (Domos) 2001.
- S. YIAGAZOGLU, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ νεώτερη δυτικὴ θεολογία*, in: *Θεολογία* 83.3 (2012), pp. 23-53.
- T. WARE, *The Orthodox Church*, New York (Penguin Books) 1993.
- K. WARE, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas*, in: P. CLAYTON (cur.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids (B. Eerdmans Publishing Co.) 2004, pp. 157-168.
- D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Munich (Kaiser Verlag) 1980.
- A. N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, New York – Oxford (O.U.P.) 1999.
- H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1976

INDICE

Introduzione	2
1 La ricezione critica di Gregorio Palamas: status quaestionis	16
1.1 La figura di Gregorio Palamas nella storiografia orientale	17
1.2 La ricezione da parte della storiografia occidentale	32
1.3 Nuove prospettive storiografiche	38
1.4 Conclusioni: il posto del presente lavoro nella ricezione critica di Gregorio Palamas	45
2 Essere e ipostasi: l'ontologia di Gregorio Palamas	48
2.1 Gregorio Palamas: l'ontologia e il concetto di ipostasi	49
2.2 Essenza e natura	53
2.2.a I concetti di essenza e natura nel pensiero patristico greco	53
2.2.b I concetti di essenza e natura secondo i Padri cappadoci	57
2.2.d I concetti di essenza e natura secondo Giovanni Damasceno	64
2.2.e Le distinzioni palamite fra οὐσία e περιούσια e le sue fonti patristiche	71
2.2.f La ripresa della riflessione patristica in Gregorio Palamas	79
2.2.g La teologia e le fonti filosofiche: l'ontologia patristica e palamita in relazione al pensiero aristotelico	92
2.2.h Conclusioni	104
2.3 Creazione e causalità	109
2.3.a Le fonti patristiche sul concetto di causalità divina e creazione	109
2.3.b Il concetto di creazione in Gregorio Palamas	115
2.3.c L'increato e il creato	118

2.3.d	La causalità divina secondo Gregorio Palamas	123
2.3.e	Conclusioni.....	127
2.4	Attività e potenza.....	129
2.4.a	Questioni di traduzione del termine “ἐνέργεια”.....	129
2.4.b	I concetti palamiti di δύναμις ed ἐνέργεια e le fonti patristiche	134
2.4.c	I concetti palamiti di δύναμις ed ἐνέργεια e la tradizione filosofica	156
2.4.d	I concetti di δύναμις ed ἐνέργεια in Gregorio Palamas	172
2.4.e	Conclusioni.....	192
2.5	Ipostasi.....	195
2.5.a	Il concetto di ipostasi e l' <i>Isagoge</i> Porfirio	195
2.5.b	Il concetto di ipostasi nelle fonti patristiche.....	199
2.5.c	Il concetto di ipostasi in Gregorio Palamas	211
2.5.d	I termini “ἐνυπόστατος”, “ἀνυπόστατος” e “αὐτυπόστατος” in Gregorio Palamas	217
2.5.e	Conclusioni.....	219
3	Ontologia del vivente e antropologia.....	223
3.1	Le fonti patristiche dell'antropologia di Gregorio Palamas	224
3.2	Filosofia aristotelica e antropologia in Gregorio Palamas	231
3.3	L'essere umano come microcosmo ipostatico: antropologia e psicologia in Gregorio Palamas	249
3.4	Conclusioni: il concetto di ipostasi nell'ontologia del vivente e nell'antropologia di Gregorio Palamas	262
4	Ipostasi e sofiologia: il concetto di ipostasi e quello di sapienza tra ontologia e gnoseologia.....	264
4.1	Le fonti patristiche della sofiologia di Gregorio Palamas	265
4.2	I concetti di λόγος e λόγοι.....	271
4.3	Sapienza umana e sapienza divina: Gregorio Palamas e la conoscenza	277
4.4	I paradigmi della creazione: la sapienza increata	283
4.5	Gregorio Palamas e il platonismo: alcuni aspetti della polemica con Barlaam Calabro.....	286
4.6	Sapienza ipostatica e sapienza in sé.....	291
4.7	Conclusioni: il concetto di ipostasi nella sofiologia di Gregorio Palamas	297
5	Considerazioni conclusive.....	301
5	Bibliografia.....	308