

PAIDEIA

Pratiche didattiche e percorsi interculturali

18

Direttori

Michele LUCIVERO
Società Filosofica Italiana

Michele DI CINTIO
Società Filosofica Italiana

Comitato Scientifico

Francesco VALERIO
Società Filosofica Italiana

Carla PONCINA
Società Filosofica Italiana

Pierangelo CANGIALOSI
Società Filosofica Italiana

Mario DE PASQUALE
Società Filosofica Italiana

Mario SIGNORE †
Università Del Salento

Giangiorgio PASQUALOTTO
Università Degli Studi Di Padova

Adone BRANDALISE
Università Degli Studi Di Padova

Pedro FRANCISCO MIGUEL
Università Degli Studi Di Bari "Aldo
Moro"

Gabriella FALCICCHIO
Università Degli Studi Di Bari

Valerio NUZZO
Società Filosofica Italiana

Carluccio BONESSO
Società Italiana Di Timologia

Comitato di redazione

Carlo CUNEGATO

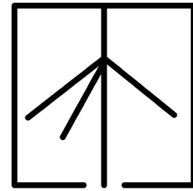
Ylenia D'AUTILIA

Brian VANZO

Marco RONCONI

Logo ed artworks della presente collana:

© Andrea ROSSI ANDREA, *Ground Plane Antenna*



Questa collana, finalizzata alla promozione di una nuova didattica delle scienze umane e, ancor più, allo sviluppo di un autentico dialogo interculturale, ha le sue radici nella consapevolezza dei problemi fondamentali dell'epoca attuale.

Se, in una immaginaria “linea di displuvio storico”, le alternative sono o lo scontro delle civiltà oppure il confronto interculturale, quale unica soluzione possibile per la costruzione di un futuro comune, è necessario che quest'ultimo percorso venga intrapreso alla luce delle categorie della reciprocità, dell'empatia e della conoscenza dell'altro: occorre, quindi, iniziare a costruire tale itinerario storico-valoriale attraverso la rivisitazione, destrutturazione e costruzione di nuove macro-categorie, dalla concezione finalmente plurale della storia, alla fondazione di una nuova razionalità, non più rigida e discriminante, alla proposta di una nuova etica razionale e universale.

A questo compito fondamentale, con spirito di umiltà, ma anche con sentita motivazione e convinta determinazione, si accinge questa collana di ricerca e di pubblicazioni.

Matteo Losapio

**Gregorio Palamas,
crocevia d'Oriente**





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3538-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2020

Anche il nostro intelletto creato a immagine di Dio possiede l'immagine di questo *eros* supremo verso la conoscenza che è da esso ed è continuamente in esso.

Gregorio Palamas,
Centocinquanta Capitoli

*A tutti gli uomini e le donne
che cercano di splendere
come astri nel mondo
(cfr Fil2,15)*

Indice

- 11 *Prefazione*
di Jean Paul Lieggi
- 15 *Introduzione: Gregorio Palamas, una teologia d'incrocio*
- 23 **Capitolo I**
Luoghi di passaggio
1.1. Un uomo in cammino, 23 – 1.2. Gli anni di Bisanzio: le dispute e le confutazioni, 25 – 1.3. Gli anni del monte Athos: il monachesimo e l'esciasmo, 38 – 1.4. Gli anni di Tessalonica: l'episcopato e le omelie, 49 – 1.5. La Rus': la ricezione slava di Palamas, 60.
- 67 **Capitolo II**
Confluenze verso Palamas
2.1. Dionigi Areopagita: una fonte filosofica, 67 – 2.2. Massimo il Confessore: una fonte spirituale, 81 – 2.3. Simeone il Nuovo Teologo: una fonte teologica, 92 – 2.4. Gregorio Sinaita: una fonte monastica, 108.
- 123 **Capitolo III**
Snodi di Palamas
3.1. Un preambolo per riprendere il cammino, 123 – 3.2. Pavel Florenskij: uno snodo filosofico, 134 – 3.3. Sergej Bulgakov: uno snodo sofiologico, 151 – 3.4. Vladimir Losskij: uno snodo mistico teologico, 166 – Pavel Evdokimov: uno snodo teologico ecumenico, 184.
- 201 *Conclusioni: verso una nuova ermeneutica*
- 205 *Bibliografia*

Prefazione

JEAN PAUL LIEGGI*

Le diverse tradizioni cristiane sono molteplici e – come ci ricorda la lezione dei Padri del Concilio Vaticano II, consegnataci nel decreto sull'ecumenismo – tale molteplicità è un immenso tesoro, in quanto non deve mai essere dimenticato e sottovalutato che «nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle realtà divine (*ad divina cognoscenda et confitenda*). Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto (*magis congrue percepti*) e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi»¹.

Dovremmo, quindi, imparare dal Vangelo e divenire sempre più come quello scriba che, «divenuto discepolo del Regno, è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52).

Tuttavia, capita di sovente che esponenti di una tradizione ecclesiale conoscano ben poco del patrimonio storico, spirituale e teologico delle altre tradizioni. E questo causa non solo un impoverimento per tutti, ma anche la nascita, a volte, di incomprensioni che, se esasperate, possono condurre – come la storia ci insegna – a dolorose divisioni.

È la sorte che è toccata a Gregorio Palamas (1296-1359). Possiamo senz'altro definirlo uno dei maggiori autori dell'Oriente Cristiano, ma in Occidente è quasi sconosciuto. Come d'altronde di difficile comprensione risulta, per i teologi della tradizione occidentale, una delle dottrine che devono a lui la sua formulazione e che hanno caratterizzato lungo i secoli la riflessione teologica orientale, quella della distin-

* Docente ordinario di cristologia e di teologia trinitaria presso la Facoltà Teologica Pugliese.
1. CONCILIO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio* 17: EV 1/553.

zione in Dio tra essenza ed energie, di cui il lettore potrà ritrovare in queste pagine una chiara e puntuale illustrazione.

Non può che essere prezioso e fecondo, quindi, il tentativo di accostarsi a Gregorio Palamas e alla sua spiritualità e al suo pensiero.

A tutto ciò si aggiunga la profonda attualità che riveste un aspetto peculiare della sua riflessione, in quanto egli ha profondamente vissuto, mettendosi in questo alla scuola dei Padri, il primato che, nella riflessione teologica, deve essere opportunamente assegnato all'esperienza di Dio.

Il pregio del lavoro di Matteo Losapio, che qui sono lieto di presentare, è quello di riuscire ad offrire una "creativa" introduzione alla vita e al pensiero di Palamas, che è capace di farne cogliere gli elementi essenziali e che mostra efficacemente il ruolo decisivo che questo autore riveste nella tradizione teologica bizantina.

Tutto ciò è stato reso possibile dalla "frequentazione" che Matteo ha intrattenuto con Palamas, grazie alla consultazione attenta ed intelligente della sua vasta produzione letteraria e allo studio di tanti studi a lui dedicati, come mostra la ricca bibliografia che chiude questo volume.

Al riguardo di questa creativa presentazione è da lodare, infatti, la scelta di presentare l'autore studiato, le sue opere e la sua riflessione teologica (nel primo capitolo) con un'originale ed intelligente architettura, che è stata strutturata attorno a tre "luoghi" particolari, espressione emblematica della vita e del ministero di Gregorio. I tre luoghi sono rispettivamente: Bisanzio, luogo delle dispute teologiche a cui Gregorio prende parte offrendo il suo determinante contributo; il monte Athos, luogo dell'esperienza monastica e della spiritualità esicasta in particolare; Tessalonica, luogo del suo ministero episcopale, che conosce una emblematica espressione nell'attività omiletica.

Negli altri due capitoli, si lascia spazio ad un'altra "metafora" spaziale, quella del crocevia. Infatti, per cogliere la ricchezza di questo autore, risulta di particolare importanza ed efficacia mostrare come nei testi e nel pensiero di Gregorio confluiscono tante strade che hanno segnato il percorso della vita di fede e della riflessione su di essa nei primi secoli del cristianesimo (secondo capitolo) e tante altre ne siano nate, attingendo – per l'appunto – alla sua ricchezza teologica e spirituale.

Mi limito a segnalare che l'attenzione di Matteo Losapio si è concentrata, per quanto riguarda gli autori di cui Palamas è debitore, su Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Sinaita.

Successivamente, come Palamas ha abbondantemente e creativamente attinto dal tesoro di questa ricca tradizione patristica e monastica, così importanti esponenti della teologia moderna e contemporanea hanno poi – a loro volta – attinto dal tesoro della sua ampia produzione spirituale, teologica e pastorale. È proprio per questo che nel terzo capitolo ci si sofferma a considerare la rilettura che di Palamas è stata offerta da alcuni teologi ortodossi russi (e le ragioni di questa scelta peculiare saranno ampiamente svelate sia nell'introduzione generale, che porta il significativo titolo di “una teologia d'incrocio”, sia nell'ultimo paragrafo del primo capitolo), con uno sguardo particolareggiato, dopo un cenno a Serafino di Sarov e Vladimir Solov'ëv (nel preambolo del terzo capitolo), al peculiare pensiero di Pavel Florenskij, Sergej Bulgakov, Vladimir Losskij e Pavel Evdokimov.

Con una bisaccia così ricca di tante sollecitazioni e prospettive, di cui dobbiamo essere grati a Matteo Losapio, non mi resta che augurare al lettore ... buon cammino!

Introduzione

Gregorio Palamas: una teologia d'incrocio

In una delle opere più famose di Fëdor Dostoevskij, l'*Idiota*, mentre i protagonisti sono intenti in una discussione sulla società e sulla ipotetica fine del mondo, ecco che Ippolit si addormenta sul divano. Dopo qualche minuto, Ippolit si risveglia e chiede che cosa sia successo. Fra le tante domande che pone, si rivolge al principe Myškin chiedendogli:

È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la “bellezza”? Signori, – gridò forte a tutti, – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato. Signori, il principe è innamorato; poco fa, appena è entrato, me ne sono convinto. Non arrossite principe, se no mi farete pena. Quale bellezza salverà il mondo? Me l'ha riferito Kolja... Voi siete un cristiano zelante? Kolja dice che vi qualificate cristiano¹.

La domanda che viene posta al principe Myškin racconta molto più della sua risposta. Infatti, possiamo notare come ci sia un profondo legame fra la *bellezza* e la *salvezza del mondo*. Ed entrambe sono collegate alla dichiarazione di Kolja secondo cui, il principe Myškin è un *cristiano*. Se la domanda sulla bellezza continua ad interrogare filosofi, poeti e scrittori ancora oggi², non possiamo fare a meno di notare che la domanda sulla “bellezza che salverà il mondo” interessa la fede cristiana di Myškin. E quando Dostoevskij mette in bocca al suo protagonista che la “bellezza salverà il mondo”, vuole riferirsi ad un pensiero che innerva non solo la tradizione slava, ma tutta la teologia ortodossa.

Fra il XVIII e il XIX secolo assistiamo ad una rinascita spirituale e culturale della Russia proprio in relazione alla riscoperta del pensiero

1. F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1994, p. 378.

2. A tal proposito rimandiamo al recente dibattito sulla bellezza tenutosi sulla rivista Logoi.ph. <http://logoi.ph/edizioni/numero-iv-10-2018>

religioso e delle opere dei Padri Orientali³. È proprio in questo periodo che si diffonde, in Russia, il pensiero di san Gregorio Palamas ed è in questo periodo che gli intellettuali russi respirano una vera e propria *conversione alla bellezza*. Ma per riconoscere la portata che Palamas ha avuto per la teologia ortodossa, ci occorre ripercorrere la sua vita, il suo pensiero, la sua spiritualità. Per guardare a chi egli sia stato, a quale esperienza di Dio ci spinga, a quale sia la *bellezza che salverà il mondo*.

La *conversione russa alla bellezza*, non avviene solo fra Ottocento e Novecento, ma ha radici più profonde, radici che intrecciano il terreno delle opere di Gregorio Palamas. Affrontare questo autore non significa solo metterne in risalto la sua *verve* apologetica o l'acutezza del suo modo di procedere, ma rimettere in gioco tutta la Tradizione Orientale, da varie angolature. La bellezza di cui parla Dostoevskij non è solo qualcosa di estetico fine a se stesso, ma ha il suo preciso riferimento nella teologia e nella spiritualità ortodossa, di cui Palamas stesso si è fatto interprete.

La bellezza, infatti, germoglia dalla partecipazione alla luce divina, è la manifestazione piena e sostanziale di una unione con la Trinità che si riflette su una unificazione interiore. Questo desiderio di unificazione, di unità e unicità è ciò che pervade l'opera di Palamas, che lo spinge a riflettere sulla distinzione in Dio fra essenze ed energie. E parliamo di *riflessione* proprio in riferimento ad un preciso modo di pensare la teologia stessa. Infatti, la teologia, secondo l'idea dei Padri e di Palamas, non si collega ad una spiegazione sistematica di teorie, ma germoglia dall'esperienza stessa, tanto che non si può parlare di teologia senza tenere insieme esperienza di Dio e riflessione. Anzi, il primato fra le due spetta all'esperienza, tanto che la riflessione è, appunto, un rispecchiamento dell'esperienza stessa, la quale rimane

3. In riferimento a questo scrive Natalino Valentini: «Un confronto più ampio e approfondito con l'opera di Palamas potrà avvenire soltanto verso la fine dell'Ottocento e nel primo ventennio del Novecento. Questo periodo storico coincide in Russia con la fase di massima conoscenza, ricerca, pubblicazione e divulgazione dei Padri della Chiesa (soprattutto d'Oriente), una diffusione che non ha l'eguale in altre parti del mondo e coincide anche con la più matura conoscenza della "sintesi palamita" colta nella sua ampia potenzialità teoretica e spirituale. Da questo punto di vista, la Russia del primo ventennio del XX secolo costituisce un "laboratorio" di pensiero per molti aspetti unico, soprattutto per il tentativo di mettere in atto in modo dinamico alcune delle intuizioni di fondo di Palamas, facendole interagire con le diverse forme del pensiero teologico, filosofico, linguistico, artistico e scientifico» (N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012, p. 169).

sempre e comunque non pienamente comunicabile⁴. Esperienza che conduce alla contemplazione della Trinità, non nella sua essenza ma attraverso le sue energie. In quest'ottica riusciamo anche a comprendere la grande profusione di fatica e parole in difesa dell'esicismo monastico nella controversia che ha visto impegnato Palamas prima contro Barlaam il Calabro, poi contro Acindino, infine contro Gregoras⁵. Il contesto apologetico, dunque, non ci permette di avere una sistematizzazione del pensiero palamita in nessuna delle sue opere. Anzi, probabilmente neanche Palamas avrebbe mai voluto un'opera sistematica del suo pensiero, perché ciò che davvero conta sarà la trasmissione dell'esperienza spirituale del monachesimo dell'Athos. Esperienza spirituale che deriva dagli stessi Padri della Chiesa, i quali già parlavano di ἐνέργεια (*energeia*), ovvero di ciò che la Trinità comunica di sé e a cui ogni essere umano può partecipare⁶. Le energie,

4. Sui gradi di contemplazione nella Tradizione orientale, Špidlik afferma: «La *theoria* è la “scienza degli esseri”, perché tutto ciò che Dio ha creato è oggetto della contemplazione. Il grado inferiore consiste nella “contemplazione naturale” (*theoria physike*), ossia nella *visione di Dio* per mezzo delle creature visibili, perché l'universo fu creato per essere scuola delle anime (Basilio, *Hom. In Hexameron* 6,1, PG 29,117). Segue la “contemplazione delle cose invisibili”, quando l'anima, superando le apparenze visibili, comincia ad intravedere la lotta invisibile che si combatte nel mondo (espressioni di Origene). La “contemplazione della Provvidenza” scopre i disegni di Dio, la sua volontà che opera nel mondo, e diviene la “contemplazione del giudizio” quando la Provvidenza appare come una punizione per un peccato. Il grado supremo della contemplazione è la “*theologia*”, “la contemplazione della ss. Trinità”. In questa vita non può essere mai perfetta. Non si può conoscere l'essenza di Dio. Secondo Gregorio Palamas (†1359) ed i suoi seguaci si tratta della visione delle “*energeiai*”, degli splendori della divinità che penetrano il mondo» (T. ŠPIDLIK, *Oriente cristiano*, in AA. VV., *Nuovo dizionario di spiritualità*, S. DE FIORES – T. GOFFI (a cura di), Paoline, Roma 1979, p. 1096–1097).

5. Robert Sinkewicz traccia una incisiva riflessione sulla controversia palamita affermando: «The key theological issue that arose in the controversy between Barlaam and Palamas, and the continued as the fundamental undercurrent in the subsequent debate, was the issue of the validity of the hesychast mystical experience as a true contact with God and not with some created reality. This was not, however, the first instance in which the hesychast experience was questioned or criticized. Near the beginning of the century, in 1307, Theleptos of Philadelphia directly second *Monastic Discourse*, in part at least, against certain critics of those who cultivate vigilance and prayer (i.e., hesychast practice). [...]. Only thirty years later, Barlaam would debate with Palamas about the use of the old Hellenic philosophy in theological discussions and claim that intellectual illumination was superior to the mystical experience of the hesychast monks» (R. E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas*, in AA. VV., *La théologie byzantine et sa tradition II (XIIIe–XIXe s.)*, C. G. CONTICELLO – V. CONTICELLO (a cura di), Brepols Publisher, Turnhout 2002, p. 155).

6. Per una visione d'insieme della tradizione delle *energie divine*, Cfr. ἐνέργεια in G. W. H. LAMPE (a cura di), *Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, New York 2017, p. 470–473.

dunque, non sono l'essenza di Dio, come più volte torneremo a dire, ma il come Dio si rivela a noi. A tutto questo c'è da aggiungere la differenza che Palamas aggiunge, fra l'essenza, le energie e le Persone Trinitarie, le quali comunicano insieme le energie agli esseri umani. E qui, quando le parole non bastano più ad esprimere questa esperienza, ecco che vengono in aiuto le immagini e le metafore come quella del ferro incandescente o dei raggi solari o ancora del calore del fuoco, che Palamas utilizza abbondantemente per tentare di descrivere ciò che avviene nell'interiorità dell'uomo e della donna che si apre all'amore divino⁷. Questo processo interiore forma quello che Palamas chiamerà l'uomo deificato, inteso come la riscoperta di se stesso, come la perfetta realizzazione di ciascuno di noi. Realizzazione che risulta impossibile o fasulla se non si tiene conto della realtà delle energie, ovvero se, come affermava Barlaam, le energie divine non fossero realmente divine ma solo tipologia, metafora del cammino di santità⁸.

7. A questo proposito, Spiteris afferma: «Palamas usa due immagini per spiegare la natura delle energie e il loro rapporto con l'essenza divina: quella del sole e dei raggi e quella appunto della vita diffusa agli altri. Le energie sono come i raggi del sole: questi sono distinti dal sole e tuttavia sono inseparabili dalla loro sorgente al punto di renderlo presente. La stessa cosa avviene con le energie divine increate: esse sono l'azione di Dio che lo rendono presente e partecipabile, sono la parte accessibile dell'essere divino, l'aspetto di Dio rivolto verso le creature. queste energie, tuttavia, sono etne e increate come eterno e increato è Dio. Esse sono la vita di Dio in noi, sono lo zampillare della stessa vita comune alle tre Ipostasi. Questo sgorgare dell'energia è distinto dall'essenza e dalle ipostasi divine, benché sia assolutamente inseparabile da esse. In altri termini esiste una continuità tra la vita in Dio in sé e la vita di Dio in noi, tuttavia esiste anche una distinzione tra Dio in sé e Dio in noi. Si tratta dell'economia della salvezza dove Dio diventa dono di vita vivificante per quelli che si lasciano trasformare dalla sua azione divinizzante» (Y. SPITERIS, *Palamas Gregorio*, in AA. VV., *Lexicon. Dizionario dei teologi*, L. PACOMIO – L. OCCHIPINTI (a cura di), Piemme Edizioni, Casale Monferrato 1998, p. 964).

8. Sinkewicz ci offre una panoramica chiara delle questioni suscitate da Barlaam a proposito delle energie e delle risposte date da Palamas. Scrive: «First the divinizing grace of God is increate, ingenerate and a distinct reality (ἐννοήσαστον). In this claim there is no justification for the charge of Messalianism or ditheism. Second, perfect unione with God can be attained only through the divinizing grace of the Spirit, and this grace is a supernatural illumination and an ineffable and divine Energy. Divinization is effected supernaturally and cannot be acquired through any natural capacity of human nature. Third, there is no inconsistency nor anything Messalian in stating that the intellect is in the body because it is united with it. The last issue had arisen from Barlaam's misunderstanding of the hesychast practice of restricting the activity of the mind and centering it inwards within the heart. Barlaam criticized this as running the risk of associating the mind with the folly of the body and with its density. Fourth, the Light that shone about the disciples on Mount Tabor was ineffable, increate, eternal, timeless, unapproachable, boundless, infinite, uncircumscribable; it is called the glory of God, the glory of Christ, and the glory of the Spirit. In the Transfiguration Christ opened the eyes of the three disciples so that they could see him as he really was. Fifth, not only is God's substance increate,