

Ettore Perrella

SAN GREGORIO PALAMAS

L'atto increato ed il principio trascendentale della scienza

Polimnia Digital Editions

Prima edizione digitale ottobre 2024 nella collana "Accademia per la formazione" n. 6

© 2024 Polimnia Digital Editions, via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN) Tel. 0434 73,44.72.

e-mail: info@polimniadigitaleditions.com

Sito web: https://polimniadigitaleditions.com

Catalogo:

https://polimniadigitaleditions.com/download_me/catalogo_polimnia.pdf

ISBN: 9791281081444

Copertina: Gregor Palamas

Master of Northern Greece (Thessaloniki?) Early 15th century, Public domain, via Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gregor_Palamas_by_North_Greece_anonym_(15th_c., Pushkin_museum).jpg

Book designer: Marcello Manghi

Ettore Perrella

SAN GREGORIO PALAMAS

L'ATTO INCREATO ED IL PRINCIPIO TRASCENDENTALE DELLA SCIENZA



Indice

Presentazione	15
San Gregorio Palamas	19
Una breve premessa	21
Introduzione. Il contributo di Gregorio Palamas all'epistemologia trascendentale	27
0. 1. Fra l'Italia e Costantinopoli	27
0. 2. Palamas, fra la teologia e la politica	35
0. 3. L'essenza non è relazione	45
0. 4. In che senso si può dire che Palamas era un filosofo?	54
0. 5. L'atto sovraessenziale	61
0. 6. Quando ho incontrato San Gregorio in Paradiso	64
0. 7. Chi era Gregorio Palamas	72
0. 8. Gli ultimi anni dell'Impero	80
0. 9. Palamas come scrittore	82
I. I Discorsi dimostrativi. La causa e l'incausato	89
1. 1. La dimostrazione e l'assoluto	89
1. 2. Logica diadica e logica triadica	92

1. 3. Gregorio Palamas contro i filolatini	94
1. 4. «Essenza sovraessenziale»	96
1. 5. "Padre", "figlio", "causa"	99
1. 6. La causa e l'ipostasi	104
1. 7. Dagli atti alle proprietà dell'essenza	112
II. Le Triadi e l'esicasmo	117
2. 1. Palamas sulla scienza	117
2. 2. Il cuore e la ragione	121
2. 3. La "luce" della conoscenza	129
2. 4. La luce divina	133
2. 5. La visione spirituale	138
2. 6. La seconda Triade	141
2. 7. Fra l'intelletto e il corpo	143
2. 8. Che luce è la luce increata?	150
2. 9. La terza Triade	160
2. 10. L'atto e la significazione	163
2. 11. L'ente e l'entità	165
2. 12. Il mondo e l'assoluto	175
III. Gli scritti d'autodifesa ed i sinodi	177
3. 1. Una quarta Triade	177
3. 2. L'uno e il molteplice	178
3. 3. Proprietà essenziali e proprietà attorno all'essenza	182
3. 4. Atto ed essenza	187
3. 5. L'uno, il molteplice e gli atti	192
3. 6. Théosis	206
3. 7. Dopo i due sinodi	217
3. 8. L'essenza è l'essentificante	221
3. 9. Il Teofane	225
3. 10. «Gregorio, il ministro di Dio»	230

IV. Le Confutazioni di Acindino. La logica dell'atto	233
4. 1. La relazione e l'essenza	233
4. 2. La prima confutazione	237
4. 3. La seconda confutazione	240
4. 4. Unità, partecipazione e conoscenza	244
4. 5. L'atto e la parola	250
4. 6. L'inizio del tempo	254
4. 7. L'essenza, l'atto e l'increato	256
4. 8. Come partecipiamo dell'impartecipabile	263
4. 9. La terza confutazione. Il concetto di pericoresi	264
4. 10. L'ente e l'essenza	269
4. 11. L'essenza e l'atto	273
4. 12. La causa ed il causato	283
4. 13. La quarta confutazione	286
4. 14. Ancora sulla partecipazione	293
4. 15. La quinta confutazione	295
4. 16. Alcuni problemi logici	299
4. 17. Un'inattesa proprietà di Dio	305
4. 18. Che significa "fare"	309
4. 19. Una nota in margine, sulla regola fondamentale e	
l'efficacia della psicanalisi	314
4. 20. I carismi e l'increato	317
4. 21. Esiste una logica dell'individuale?	320
4. 22. La sesta confutazione	326
4. 23. Contro il pluralismo	327
4. 24. L'atto e l'accidente	330
4. 25. La settima confutazione	337
V. Le Confutazioni di Grigoras. Atto e significazione	341
5. l. Una discussione teologica dal vivo	341
5. 2. La prima confutazione. Le proprietà e le significazioni	343
5. 3. Natura e partecipazione	348

5. 4. Una teoria non nominalistica della significazione	353
5. 5. La seconda confutazione. Dal relativismo al nichilismo	356
5. 6. Il vero non è il contrario del falso	363
5. 7. Fra le due nature	367
5. 8. La terza confutazione. Contro ogni relativismo	371
5. 9. La quarta confutazione. L'alterità non implica la	
separazione	375
VI. I Centocinquanta capitoli. Palamas e la filosofia	381
6. 1. Un nuovo "genere"	381
6. 2. Dalla fisica alla teologia	384
6. 3. San Gregorio Palamas e Sant'Agostino	392
VII. Gli scritti confessionali e le opere minori	397
7. 1. Le altre opere di San Gregorio Palamas	397
7. 2. Palamas e la Chiesa ortodossa	398
7. 3. Palamas contro il Patriarca Kalekas	400
7. 4. Il Discorso di chiarimento e La frase di Cirillo	404
7. 5. Palamas fra i Turchi	405
7. 6. Tre capitoli sulla preghiera	407
7.7. La Vita di Pietro Athonita	409
7. 8. La risposta a Xeni	412
7. 9. Una lettera a due filosofi	416
7. 10. La lettera a Paolo Asán	418
7. 11. Un decalogo interamente cristiano	420
7. 12. Le preghiere	421
7. 13. I "discorsi epistolari"	423
7. 14. Le due lettere a Barlaam	424
7. 15. Le omelie	432
7. 16. La funzione della liturgia	436
7. 17. Palamas, la peste ed il naufragio dell'Impero	441
Bibliografia delle opere citate	449

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Accademia per la Formazione, Padova.



Presentazione

Vent'anni dopo l'uscita della prima traduzione integrale delle opere di San Gregorio Palamas, da lui curata, Perrella ritorna sul contributo di questo frate athonita ed Arcivescovo, vissuto a Costantinopoli e Tessalonica nella prima metà del XIV Secolo, insistendo sul contributo essenziale che egli ha dato alla filosofia, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra l'etica e la scienza.

In questo libro il pensiero di Palamas – assieme all'intera riflessione neoplatonica, che egli riassunse nella propria teoria dell'atto increato – viene considerato come una premessa remota e inconsapevole della *fenomenologia trascendentale*, assieme alle riflessioni di Sant'Agostino che stavano alla base della teoria cartesiana del *cogito*.

Naturalmente non è facile, per un lettore d'oggi, cogliere che relazione possa esserci fra le astruse tematiche teologiche dibattute nel XIV Secolo a Costantinopoli e le problematiche che siamo costretti ad affrontare nel mondo d'oggi, sempre più determinato dalla tecnologia, dall'informazione e dai media. Ma per capirlo basta sapere che Palamas contestò radicalmente quel relativismo occidentale dal quale, più di due secoli dopo, sarebbe nata la scienza galileiana. E sta di fatto che la tecnologia non è che un'applicazione della scienza galileiana.

Al facile riduttivismo scientificizzante odierno – che pensa esistere un'intelligenza artificiale, perché riduce noi stessi a delle macchine – può porre un limite, se articolata eticamente, solo la fondazione trascendentale delle scienze.

Noi esseri parlanti cogliamo solo in parte la verità, continuamente mescolata alla menzogna. Ciò nonostante, il vero e il falso *non* sono equivalenti, come non lo sono l'essere e il non essere, perché, come Platone fu il primo a capire, il vero, a differenza del falso, si sostiene sempre su qualcosa di Assoluto.



Una breve premessa

Sono passati ormai vent'anni da quando fu pubblicata, nella collana diretta da Giovanni Reale, presso l'editore Bompiani, la mia traduzione italiana, in tre grossi volumi, delle opere di San Gregorio Palamas¹.

Poco dopo l'uscita dell'ultimo volume, l'editore mi chiese di scrivere un libro introduttivo al suo pensiero, libro che avrebbe dovuto essere pubblicato in una nuova collana d'introduzioni divulgative ai filosofi del passato. Accettai questo incarico, e scrissi un volumetto, riepilogando e semplificando, ma anche attualizzando, quello che avevo già scritto nelle mie introduzioni ai tre volumi pubblicati. Se ricordo bene, mandai il mio scritto all'editore, che però non mi fece mai avere un contratto, e non pubblicò mai quel volume (e a dire il vero nemmeno la collana nella quale avrebbe dovuto essere inserito).

Dal momento che le opere di Palamas costituirono per me un fattore decisivo, nella mia riflessione, soprattutto attorno ai problemi dell'epistemologia e della fondazione delle scienza, perché mi consentirono di sintetizzare quello che pensavo a questo proposito, nel mio *Dialogo sui tre principi della*

¹G. Palamas, Atto e luce divina; Dal sovraessenziale all'essenza; Che cos'è l'ortodossia, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003-2006.

scienza², ho pensato utile recuperare il progetto di quel libro su Palamas, che non era mai stato pubblicato, trasformandolo in una complessiva presentazione delle sue opere – come avevo già fatto nelle mie introduzioni ai tre volumi della traduzione –, in modo tale che questo libro possa anche essere una guida alla lettura dei suoi scritti³.

Naturalmente, scrivendolo, ho lasciato del tutto cadere l'intento divulgativo. In effetti, la filosofia di Palamas, in occidente, non è più "popolare" oggi di quanto non lo fosse vent'anni fa. Inoltre la divulgazione non fa parte dei talenti – e soprattutto delle urgenze – che mi riconosco. Invece ho sviluppato ampiamente tutte le connessioni che mi sembrano esserci fra le tematiche teologiche (e, come vedremo, politiche) che venivano affrontate sette secoli fa in riva al Bosforo e quelle epistemologiche – e in fondo ancora politiche – che invece sono attuali oggi.

Suppongo che non sia facile, per un lettore del nostro tempo, cogliere che relazione possa esserci fra le astruse tematiche teologiche che venivano dibattute nel XIV Secolo a Costantinopoli e le problematiche che siamo costretti ad affrontare nel mondo d'oggi, sempre più determinato dalla tecnologia, dall'informazione e dai media. Perciò questo tema sarà toccato spesso in tutto il libro. Per incominciare, tuttavia, dirò fin d'ora che Palamas contestò radicalmente quel relativismo occidentale dal quale, più di due secoli dopo, sarebbe nata la scienza galileiana. E sta di fatto che la tecnologia non è che un'applicazione della scienza galileiana.

²Un'edizione in formato ebook è attualmente disponibile presso Polimnia Digital Editions, cui seguirà prossimamente un'edizione in formato cartaceo.

³Del resto, è appena il caso d'aggiungere che i tre volumi delle opere di Gregorio Palamas, per chi li cercasse nel catalogo d'una qualunque libreria on line, vi compaiono anche oggi, ma sono accompagnati tutti dalla dicitura "non disponibile". Perché sorprendersene? In Italia, in effetti, sono "non disponibili" anche le opere complete di Pirandello, di Petrarca, di Boccaccio, di Ludovico Ariosto e di Torquato Tasso.

Ora, la fondazione della scienza è un tema sul quale si sono espressi tutti i più grandi filosofi del XX Secolo, il più importante fra i quali, a mio avviso, è stato Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia trascendentale. E l'esigenza di fondare filosoficamente la scienza si contrappone al relativismo scientificizzante occidentale in termini del tutto paralleli alla confutazione che delle posizioni dottrinali latine fece, sette secoli prima, San Gregorio Palamas.

Di questo parallelismo, tuttavia, mi sono accorto solo adesso, scrivendo questo libro, quando ho capito che un oscuro filo conduttore collega la filosofia palamita dell'atto increato e la fenomenologia trascendentale. Non che, prima, non lo avessi, oscuramente, intuito. Ma un conto è intuire ed un altro è sapere e dimostrare. Per fare la seconda cosa ho dovuto, per così dire, acquisire una prospettiva più alta e distaccata di quella che avevo quando ho passato più di tre anni a curare quella che rimane ancora oggi, che io sappia, l'unica edizione di tutte le opere di San Gregorio Palamas, tradotte in una lingua occidentale.

Siccome, come ho cercato di dimostrare nel mio *Dialogo*, se si vuole fondare la scienza – cioè *qualunque* scienza –, anche eticamente, e non solo ontologicamente e logicamente, è necessario riflettere sul modo in cui lo stesso atto di pensare produce sapere; e dal momento che, come San Gregorio Palamas fu il primo a comprendere, è proprio l'atto a determinare le essenze, e quindi il significato della parole; se ne deduce subito che l'atto è un elemento determinante non solo nel campo dell'etica, ma anche in quello dell'epistemologia.

Del resto, come dicevo, mi sono accorto solo ora, a vent'anni di distanza, che San Gregorio Palamas – insieme all'intera tradizione platonica e neoplatonica alla quale si richiama – può essere considerato, con Sant'Agostino prima e Cartesio poi, una premessa remota e inconsapevole della fenomenologia trascendentale, elaborata da Husserl, all'inizio del Novecento, in base alle premesse poste da Kant, alla fine del Settecento.

Da tutto questo consegue che il senso di questo mio "ritorno a Palamas" attuale è determinato soprattutto da questa nuova consapevolezza. *Vent'anni dopo* – come suona un titolo famoso di Dumas – certe cose si vedono meglio, perché la distanza, attenuando i dettagli, fa emergere più chiaramente le linee fondamentali di quello che si pensa: naturalmente solo in quanto sono le linee fondamentali di quello che, senza saperlo chiaramente, si pensava già prima.

Per concludere questa premessa, devo aggiungere tuttavia che in questo libro, se si ritrovano le tematiche di natura epistemologica che ho toccato nel mio Dialogo, i lettori potranno trovare ben pochi agganci evidenti agli altri miei libri, soprattutto a quelli in cui ho toccato degli argomenti connessi con la psicanalisi (infatti, nell'intero libro, solo un paragrafo – il 4, 19 – è dedicato ad argomenti psicanalitici). Non perché, per esempio, nel Tempo etico o nel Mito di Crono⁴, io abbia affrontato delle tematiche totalmente distinte da quelle che ho trattato nei miei libri più "filosofici", come il Dialogo o Sovranità, libertà e partecipazione⁵, ma perché qui, dovendo attenermi agli scritti di Palamas – che ho non solo riassunto, ma anche, in qualche misura, commentato –, non potevo allontanarmi troppo dalla lettera di quel che l'antico arcivescovo scriveva. Perciò ne è risultato un libro che pare solo filosofico e che comunque – con la sola eccezione delle parti storico-narrative – richiede, da parte del lettore che non abbia consuetudine con la terminologia del neoplatonismo e della patristica greca, una continua

⁴Cfr. E. Perrella, La ragione freudiana, 3 voll. (I. Il tempo etico; II. La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi; III. Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica), Polimnia Digital Editions, Sacile 2023 (disponibile in formato ebook e cartaceo).

⁵ Anch'esso pubblicato da Polimnia Digital Editions in formato ebook, in attesa di un'edizione cartacea.

attenzione⁶. Per dirla tutta, questo libro non solo non è divulgativo, ma è anche, fra tutti quelli che ho scritto, il più difficile da leggere: soprattutto per quegli analisti in formazione che, come oggi sono costretti a fare da un'assurda legge italiana – e purtroppo non solo italiana –, si sono prima deformati, all'università, studiando psicologia: vale a dire il risultato epistemologicamente peggiore del relativismo occidentale.

Naturalmente questa difficoltà dipende solo da motivi retorici o linguistici, e per niente sostanziali, dal momento che, dal *Tempo etico*, la cui prima edizione uscì nel 1986, al 2024, data di pubblicazione di questo libro – e di *Al limite. Pensieri sulla fine e sull'inizio*⁷ –, io non ho fatto che ritornare sugli stessi temi, per quanto lo abbia fatto spesso in forme molto diverse.

Per questo credo che chi si limitasse a leggere i miei libri "di psicanalisi" si farebbe un'idea molto parziale del contributo che, in quarant'anni, ho cercato di dare non solo alla psicanalisi, ed alla formazione di coloro che spero in futuro vorranno continuare a praticarla, senza confonderla con i rattoppi della psicoterapia, ma soprattutto a coloro che vorranno continuare a pensare: in qualunque campo si attui questo loro esercizio, non meno necessario nel nostro tempo di quanto non lo fosse nei secoli passati.

Padova, luglio 2024

⁶Nel *Dialogo* avevo attenuato questa difficoltà con la semplificazione retoricamente consentita dalla discussione fra vari interlocutori. Ma questa finzione qui non era riproducibile.

⁷E. Perrella, *Al limite. Pensieri sulla fine e sull'inizio*, Polimnia Digital Editions, Sacile 2024 (disponibile in formato ebook e cartaceo).

Introduzione. Il contributo di Gregorio Palamas all'epistemologia trascendentale

0. 1. Fra l'Italia e Costantinopoli

La mia introduzione al primo volume delle opere di Gregorio Palamas iniziava, vent'anni fa, con queste parole, sulle quali avremo modo di tornare fra poco:

Gregorio Palamas è forse uno dei pochi grandi pensatori del passato la cui opera, in Occidente, è ancora in gran parte non solo sconosciuta, ma anche misconosciuta, e questo per una serie di motivi, alcuni dei quali sono accidentali, mentre altri derivano senza dubbio, direttamente o indirettamente, da antichi pregiudizi culturali, al quali sarà opportuno accennare subito¹.

In realtà le opere di Gregorio Palamas sono invece molto note nell'Europa orientale, legata alla tradizione teologica dell'ortodossia, anche se la prima edizione critica integrale dei suoi scritti fu pubblicata, in Grecia, solo fra il 1988 e il 1992, e per di più non giunse neppure alla sua conclusione, a causa della morte del curatore².

¹G. Palamas, Atto e luce divina, cit., p. VII.

²Gregouríou toû Palamâ, Syggrámmata, ekdídontai epiméleia, a cura di

Più di vent'anni fa, quando curai la traduzione in italiano delle sue opere, dovetti affrontare un problema che non riguardava – e continua a non riguardare – solo i suoi scritti, ma anche tutti quelli della tradizione plurisecolare della teologia greco-ortodossa. Ed oggi rivendico ancora i criteri che allora mi guidarono, e che posso riassumere qui brevemente in questo modo: non volevo affatto avvicinare un testo greco scritto nel XIV Secolo all'italiano odierno, ma, precisamente al contrario, avvicinare l'italiano odierno al greco della patristica, che era quello in cui si era espresso l'arcivescovo di Tessalonica, e che è la stessa lingua in cui pensava Platone e nella quale furono formulati tutti gli scritti del Nuovo Testamento. In questo modo non solo seguivo i suggerimenti, sulla traduzione in generale, dati molti anni fa da Walter Benjamin³, ma prendevo una posizione su un problema di traduzione dal greco al latino (e quindi alle lingue neolatine) che esisteva già nei primi secoli della nostra era.

Questo comportava la conseguenza di dover risalire, nel tradurre Palamas, alla prima lingua in cui era stato formulato il cristianesimo, che era il greco di San Paolo, scavalcando faticosamente non solo le correnti traduzioni italiane, ma anche la traduzione latina della Bibbia, che stava alla base della tradizione cristiana occidentale, non solo in Italia, ma anche nell'intera Europa occidentale. Ho dovuto quindi, per tradurre Palamas, ricostituire, con criteri che mi parvero più affidabili di quelli usati a Roma nei primi secoli della nostra era, l'intero

P. K. Khréstou, 5 voll., Thessaloníke 1988-92; il sesto e ultimo, che avrebbe dovuto includere le omelie, non è mai stato pubblicato. Su questa edizione è basata la mia traduzione in italiano cit. Per tradurre le omelie mi servii allora degli ultimi tre voll. di un'altra edizione greca, priva di apparato, con traduzione in greco moderno, curata dallo stesso Khréstos, Gregouríou toû Palamâ, $\acute{E}rga$, Thessaloníke 1985-6.

³W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti* 1919-1922, Einaudi, Torino 1982, p. 157 sgg.

vocabolario che sta da due millenni alla base della tradizione della Chiesa di Roma.

Beninteso, come dicevo, questo problema di traduzione di molti termini, anche dogmatici, dal greco al latino, esisteva già fra il IV e il V Secolo, quando scriveva Sant'Agostino, che rimpianse spesso di non aver avuto la pazienza di studiare il greco a sufficienza, per poter leggere correntemente i padri della Chiesa greci. E un problema parallelo esisteva in realtà anche nell'Impero d'Oriente, nel quale la conoscenza del latino divenne ben presto rarissima, dopo la compilazione del *Corpus Iuris*, al tempo di Giustiniano. Palamas, per esempio, non conosceva il latino. L'unico testo di Agostino che lesse fu il *De Trinitate*, ma lo lesse solo perché una traduzione greca era stata fatta da Massimo Planude, alla fine del XIII Secolo (su questo punto avremo modo di tornare più avanti).

Palamas, in tutte le sue opere, contestò radicalmente le tesi della Chiesa di Roma, ma l'unica idea che se ne era potuta fare dipendeva dalla lettura degli scritti, in greco, del monaco calabrese Barlaam da Seminara.

San Gregorio Palamas (santo per la Chiesa ortodossa, e non per quella cattolica) riassunse nei suoi scritti l'intera tradizione della Chiesa greco-ortodossa, a partire dai Cappadoci, e lo fece senza nessuna pretesa d'originalità, ma non volendo esprimere nient'altro che i concetti fondamentali della tradizione alla quale si riferiva. Sarà bene dire subito, tuttavia, che solo il suo contributo, riassumibile nella dottrina dell'atto divino increato, finì per sottolineare la coerenza della tradizione ortodossa, rendendola così capace di conservarsi integralmente anche per i secoli successivi, fino a riemergere, in Russia, all'inizio del XX Secolo, negli scritti di Pavel Florenskij, che lo citò esplicitamente⁴.

⁴Cfr. per esempio P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2020.

Tuttavia i motivi effettivi, ad occidente dell'Adriatico, dell'imbarazzante silenzio complessivo della storia della teologia cristiana, ma anche della storia della filosofia, sul contributo di questo monaco athonita – silenzio al quale solo la mia prima traduzione integrale pose fine quattro lustri fa, anche grazie all'interesse immediato di Giovanni Reale, che dirigeva la collana in cui essa apparve – derivano senza dubbio, direttamente o indirettamente, da antichi pregiudizi – prima ecclesiali che culturali – ai quali sarà opportuno accennare subito. Per esempio, le poche opere di Palamas inserite nella Patrologia Graeca del Migne sono precedute da una nota nella quale si avverte il lettore sul loro carattere eretico⁵, perché antilatino. Del resto io stesso avevo "scoperto" Palamas parecchi anni prima, leggendo il libro d'un autore russo⁶. Da lì ero passato a leggere quel poco che era stato tradotto in italiano, fondamentalmente nella Filocalia⁷.

Alcuni anni dopo, durante un mio viaggio, essendomi fermato a Tessalonica – Salonicco, come viene chiamata in Italia –, mi capitò di leggere, su una cartina della città, il nome d'una mitrópolis dedicata a San Gregorio. Siccome Palamas era stato arcivescovo di quella città, mi chiesi se il San Gregorio di cui si trattava non fosse proprio lui. Perciò decisi d'andarci. La chiesa era chiusa, ma all'esterno, sulla strada, vi era una minuscola cappella, sempre aperta alla devozione dei fedeli, nella quale constatai che il nome del santo raffigurato nell'icona mosaicata che vi era esposta era proprio quello di San Gregorio Palamas. Chiesi allora ad un pope di passaggio, che fra l'altro parlava solo greco, dove avrei potuto trovare le sue opere. Il pope mi fornì l'indirizzo di una piccola libreria, dove avrei potuto acquistarle. Portai a casa così i cinque volumi pubblicati

⁵ Patrologia Graeca, t. 150, col. 771 sgg.

⁶Paul Evdokimov, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna 1981.

⁷ La filocalia, Gribaudi, Torino 1982-1987, 4 voll.

dell'edizione critica, e provai a leggerli. Inutile dire che la mia conoscenza del greco non era tale da consentirmi una lettura scorrevole delle lunghe frasi del vescovo bizantino. Perciò ci rinunciai.

Solo qualche anno dopo, tornato a Tessalonica, dove viveva un collega con il quale avevo avuto modo di collaborare⁸, mi procurai l'edizione greca, accompagnata da una traduzione in neogreco, e a quel punto organizzai un gruppo di lavoro, che aveva lo scopo preciso di tradurre qualche testo in italiano. Scrissi allora a Giovanni Reale, per chiedergli se gli sarebbe interessato pubblicare un volume che raccogliesse dei testi di Palamas. Inaspettatamente, Reale mi rispose subito di sì. Nacque così il primo dei tre volumi dell'edizione Bompiani delle sue opere.

Fu lo stesso Reale a chiedermi di far seguire a quel primo volume gli altri due. Questo comportò per me alcuni anni d'interruzione d'un lavoro che avevo già cominciato prima di dedicarmi alla traduzione di Palamas, e che terminai solo dopo l'uscita del terzo volume. Solo allora, in effetti, potei scrivere il mio *Dialogo sui tre principi della scienza*.

Prima di venire ai motivi teorici – o teoretici – che avevano determinato il mio interesse per gli scritti di San Gregorio Palamas, vorrei però soffermarmi sui motivi biografici del mio interesse per la cultura che, in occidente, chiamiamo bizantina, mentre in oriente viene chiamata romea (vale a dire romana: evidentemente gli ortodossi non hanno mai dimenticato, come invece hanno fatto i cattolici, fin dal tempo della quarta crociata, che Costantinopoli è stata per mille anni la capitale dell'Impero romano). Su tutto questo mi ero già soffermato in una

⁸Meletis Meletiadis, che m'invitò a tenere un seminario estivo a Siros, le cui trascrizioni furono poi pubblicate (E. Perrella, *La psicanalisi dopo la psicanalisi. Per una rifondazione etica della psicoterapia e delle "relazioni d'aiuto"*, FrancoAngeli, Milano 1999). Su questo seminario ritornerò fra poco.

discussione con gli amici greci che parteciparono ad un mio seminario tenuto a Siros. Preferisco citare le mie parole di quella volta dal libro che fu tratto da quel mio seminario, piuttosto che ripetermi, tanto più che il fatto che allora mi trovassi in un'isola dell'Egeo, e che le mie parole fossero immediatamente tradotte in greco, mi dava davvero l'impressione d'essermi ricollegato alla storia della mia città natale, in cui, sino all'inizio del XV Secolo, si parlava greco, che ha ancora il suo nome greco, e il cui unico poeta, Giorgio di Gallipoli, scriveva in greco al tempo di Federico II (quindi un secolo prima di San Gregorio Palamas). Ecco le mie parole d'allora.

Le cose che ho sentito dire da voi greci in questi giorni mi fanno inclinare a pensare che la tradizione romea sia ancora viva, e credo che sia doveroso che questo si sappia, evidentemente in Occidente, dove nessuno si ricorda che Costantinopoli era la capitale dell'Impero, proprio come Roma. Hanno inventato l'aggettivo "bizantino" proprio per potersene tranquillamente dimenticare.

Ma ritorniamo al mito di cui vi volevo dire. Un giorno – ero ancora un ragazzino – andai con la mia famiglia a fare la pasquetta su una collinetta vicino a Gallipoli. Su guesta collinetta c'era una chiesetta semidiroccata. Dall'esterno sembrava addirittura una vecchia casa di campagna. Credo d'aver avuto all'incirca dodici anni. Dopo aver fatto colazione, entrai nella chiesetta. Con grande stupore vidi che i muri erano coperti di affreschi bizantini, con santi che avevano nelle mani tanto di cartigli scritti in greco. Naturalmente non ci capivo niente, perché non avevo ancora incominciato a studiare greco. Però trovare questa sorta di corpo estraneo – civilmente e linguisticamente – in un posto così familiare, vicino al quale ero passato centinaia di volte, iniziò a suscitarmi tutta una serie di fantasticherie, nelle quali naturalmente il mio fantasma, nel senso psicanalitico del termine, ci trovava il suo tornaconto. Tra l'altro, in Italia, della storia dell'Italia meridionale nel Medioevo non vi dicono gran che. Si sa vagamente che c'erano dei Longobardi e dei Bizantini, poi arrivarono i Normanni e fondarono il regno di Sicilia. Tutto qui. Fu così che m'immaginai una storia, protagonista della quale era un governatore bizantino che stava in Puglia. Fantasticai addirittura di farne un romanzo. Ma le mie conoscenze storiche adolescenziali erano evidentemente troppo scarse per poter andare oltre la fantasticheria. Così l'idea rimase lì per molti anni, anche se non me ne dimenticai.

Un bel giorno, molti anni dopo (avevo già cominciato a praticare come psicanalista), comperai una storia dei normanni, nella quale che cosa scoprii? Che il personaggio che m'ero inventato da ragazzo era esistito per davvero. Evidentemente non è solo la natura ad imitare l'arte, come diceva Oscar Wilde, ma anche la storia. Il catapano greco si chiamava Basilio Boioannes ed era stato mandato in Italia da Basilio II.

Basilio II è stato forse l'ultimo grande Imperatore di Roma. Riuscì a riconquistare la Bulgaria, facendo prigioniero l'esercito bulgaro e, siccome era una persona molto civile, non uccise i prigionieri, ma si limitò ad accecarli, rispedendoli allo Zar dei Bulgari per gruppi di cento, ciascuno dei quali era guidato da un soldato al quale era stato accecato un occhio solo.

Ci mancò poco che Basilio II non riconquistasse tutta l'Italia meridionale e la Sicilia. Purtroppo morì troppo presto e non aveva figli. Dopo di lui ne sono successe veramente di tutti i colori, a Costantinopoli. Vi consiglio di leggere la *Cronografia* di Michele Psello⁹, un libro di storia veramente stupendo, in cui vi viene raccontato l'inizio della decadenza di Costantinopoli.

Tutto ciò ha qualcosa a che vedere con il mito, perché, se mi sono messo ad interessarmi all'ortodossia, è stato solo perché ho voluto sapere come andava a finire il romanzo che avevo fantasticato nella mia adolescenza (e devo dire che la storia vera era molto più interessante del mio romanzo, ed anche molto più incredibile, ed anche molto più tragica).

⁹ M. Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, a cura di S. Impellizzeri, 2 voll., fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1993.

Questo lo dico perché mi pare che la questione che mi è stata posta poco fa comporti delle risposte di questo genere. Se sono qui a Siros a parlarvi di Roma e di Costantinopoli, oltre che di psicanalisi, questo dipende da un mito che mi sono inventato ed al quale sono rimasto fedele fino ad oggi. Se abbiamo la costanza di seguire il filo che ci è stato dato, arriviamo sicuramente a destinazione. Il costo però può essere altissimo¹⁰.

Quando preparai il primo volume delle opere di Palamas, chiesi, attraverso il mio amico di Tessalonica, una breve presentazione, da includere nel volume, al Patriarca di Costantinopoli, che m'inviò una lettera, alla quale volli aggiungere una lettera analoga, che chiesi all'Arcivescovo di Milano Carlo Maria Martini. Non chiesi queste due lettere, evidentemente, per motivi religiosi, ma per motivi civili. Quello che m'importava era una testimonianza del fatto che, mille anni dopo lo scisma, Roma e Costantinopoli erano tornate a collaborare, per di più attorno agli scritti del teologo che aveva impedito, a metà del XIV Secolo, che la Chiesa ortodossa si confondesse con quella cattolica.

Fu anche per questo motivo che, quando fu pubblicato il primo volume della mia traduzione, volli andare a Costantinopoli, per portarne una copia al Patriarca. Non nascondo che mi fece un effetto straniante arrivare in taxi al Rum Patrikhanesi, come lo chiamano a Istanbul (Patriarcato *dei Romani*, e non degli ortodossi), in cima a una collina, circondato dalle case abbandonate dalla comunità greca di Costantinopoli, costretta ad emigrare dopo la crisi di Cipro. La sede del successore di San Giovanni Crisostomo era circondata da un alto muro protettivo e, fuori dal cancello, stazionava una macchina della polizia, come di guardia. Lasciai una copia al Patriarca Bartolomeo, che, come scoprii allora, si esprimeva perfettamente in italiano,

¹⁰E. Perrella, La psicanalisi dopo la psicanalisi, cit. p. 131 sg.

e che fu estremamente cortese. Capiva l'importanza del fatto che Gregorio Palamas, dopo sette secoli, fosse tradotto per la prima volta in italiano.

Qualche tempo dopo, iniziai a sentirmi un po' in colpa d'aver portato una copia di quel libro a Costantinopoli e non nella città di cui l'autore era stato arcivescovo. Segnalo fra l'altro che Palamas non riuscì, dopo la fine della guerra civile, a farsi nominare Patriarca, e solo per questo gli fu affidato l'arcivescovato di Tessalonica (fra l'altro, prima di entrare nella sua sede, durante un viaggio per mare, fu fatto prigioniero dai turchi, e fu riscattato solo con l'aiuto del Re di Serbia). È un po' come se un cardinale, che non fosse riuscito a farsi eleggere papa, fosse stato nominato arcivescovo di Milano. Per questo motivo, tornato a Tessalonica pochi mesi dopo, per altri motivi, portai con me una copia di quel libro. Entrai nella *mitrópolis* che gli è dedicata (e che è stata interamente restaurata, dopo un incendio che la semidistrusse alcuni decenni fa) ed entrai nella cappella in cui il corpo di San Gregorio Palamas riposa, in attesa della resurrezione della carne, in un'urna d'argento (un po' della sua mano è visibile ai fedeli, in una finestrella) e depositai lì il mio libro, senza farmi vedere da nessuno. Credo comunque che San Gregorio abbia gradito il mio piccolo omaggio, visto che m'ha guidato nel mio Viaggio in Paradiso¹¹. Ma anche su questo "suo" contributo a questo libro torneremo fra poco.

0. 2. Palamas, fra la teologia e la politica

Che cosa, quindi, m'interessava negli scritti di San Gregorio Palamas, dal punto di vista teorico e filosofico, tanto da interrompere per anni il mio lavoro attorno all'etica della scienza?

¹¹E. Perrella, Viaggio in Paradiso. Poema fantamistico per il XXI Secolo, Ipoc, Milano 2017.

Devo dire che, se non avessi conosciuto i suoi scritti, non sarei stato in grado di venire a capo del mio *Dialogo*. Perciò conoscere le sue opere è stato per me fondamentale, in quanto solo grazie ad esse sono riuscito a farmi un'idea precisa su come la scienza possa essere fondata trascendentalmente (come aveva già fatto Husserl) ed anche eticamente (come non aveva fatto nessuno).

Il punto fondamentale del pensiero di Gregorio Palamas è sempre stato l'atto increato. È su questo punto che Palamas contestava la teologia latina, e che la teologia latina ha, per secoli, condannato lui. Prima di venire, in questa introduzione, a delineare brevemente la vita di Palamas, m'importa chiarire preliminarmente questo punto.

Per l'intera storia occidentale, la scienza è sempre consistita nel mettere in relazione le cose (gli enti) con le parole o i numeri (con la ragione o il *lógos*). Il problema dell'eticità della ricerca scientifica, certo, si è sempre posto, tanto per gli scienziati quanto per i filosofi. Ma questo problema non ha mai fatto parte dei dati di partenza della scienza moderna, vale a dire dei principi epistemologici che essa applica: cosa che, da quando la scienza ha consentito la produzione di quegli enormi strumenti di distruzione che sono le armi atomiche, non ha mancato di porre dei gravi interrogativi agli scienziati (si pensi per esempio a tutti coloro che hanno collaborato alla costruzione della bomba). Ma in occidente si è sempre ritenuto che questi problemi riguardassero solo la coscienza degli scienziati, e non la scienza.

Ebbene, San Gregorio Palamas aveva capito che questo non era affatto vero, e lo aveva fatto due secoli e mezzo prima che la scienza moderna nascesse. Lo aveva capito perché sapeva che è l'atto a determinare *tutti* gli enti, e quindi anche tutti i concetti, e quindi anche la scienza. Ed aveva confutato perciò, anche se senza saperlo, la scienza moderna, perché questa, pur avendo contestato Aristotele dal punto di vista cosmologico, lo aveva

invece fedelmente seguito dal punto di vista epistemologico, in quanto aveva continuato a credere, come tutto l'aristotelismo, che l'atto fosse solo una conseguenza automatica dell'essenza, e non fosse affatto decisivo nel determinarla. Solo la teoria della relatività ed il principio quantistico d'indeterminazione hanno messo in questione, all'inizio del XX Secolo, l'aristotelismo inconsapevole della scienza galileiana e newtoniana.

Io sono arrivato a confrontarmi con il problema della scienza solo molto di sbieco, in quanto pratico la psicanalisi. E la psicanalisi, se ci atteniamo a quello che hanno detto gli epistemologi dello scorso secolo, di per sé non è una scienza in senso stretto, perché la sua esperienza non è quantificabile. Tuttavia la psicanalisi non sarebbe neppure nata se Freud, fin dall'inizio, non si fosse posto il problema del disagio psichico – per esempio dei sintomi isterici – tenendo conto dell'angolatura della scienza, senza però mai trascurare la prospettiva etica, cioè quella dell'atto (e Lacan, alcuni decenni dopo, avrebbe fatto, per una strada diversa, esattamente la stessa cosa).

Proprio per questo, nella psicanalisi appare evidente un fattore che invece nella scienza classica (nella matematica, nella fisica, nella chimica ecc.) non è mai emerso chiaramente: quello dell'atto di chi si occupa di scienza (con la sola eccezione della teoria dei quanti). Invece la psicanalisi pone a confronto subito gli psicanalisti con il problema dell'atto: sia sul versante negativo (l'inibizione dell'atto che comportano tutte le patologie), sia su quello positivo (uno psicanalista compie in continuazione quelli che Lacan chiamò esplicitamente atti psicanalitici). La psicanalisi, inoltre, si è sempre e direttamente confrontata con il problema dell'eticità. E l'etica è, in effetti, quella parte della filosofia che si occupa degli atti, come l'ontologia si occupa degli enti e la logica si occupa della parola e della ragione.

Quando, per motivi che non c'entravano per niente con la psicanalisi – perché invece c'entravano molto con la mia fantasia adolescenziale del governatore, che nella storia assunse il nome, che gli spettava di diritto, di Basilio Boioannes –, lessi il libro di Evdokimov sull'ortodossia, fui molto colpito dalle citazioni che lo studioso russo faceva dagli scritti di Palamas, proprio perché mi parve subito chiaro che in quei brani, che leggevo citati, erano risolti molti problemi, pratici e teorici, che io incontravo di continuo nella mia esperienza di psicanalista: cosa di cui, evidentemente, né Evdokimov, né Palamas avrebbero potuto essere consapevoli. Ma mi parve subito chiaro che il contributo di Palamas era essenziale anche nel campo della filosofia (soprattutto dell'epistemologia): in effetti, se c'è una scienza, è perché c'è una ragione, e, se c'è una ragione, i suoi principi devono necessariamente valere per *tutte* le scienze. E in questo emergeva una traccia della mia remota, ma mai dimenticata, formazione fenomenologica.

Fu proprio questo insieme di fattori ad attrarre la mia attenzione sul teologo greco. Ma solo quando lessi più estesamente i suoi scritti mi parve chiaro perché questo vescovo, contemporaneo di Petrarca, che quindi non sapeva nulla di psicanalisi, avesse la capacità straordinaria d'aiutarmi a fare lo psicanalista; egli insisteva su un punto ben preciso, sul quale si contrapponeva alla teologia latina, e che posso riassumere così: non è l'essenza dell'ente a determinare l'atto – come ha creduto in principio Aristotele, poi la Chiesa latina, poi la scolastica, infine la scienza moderna –, ma, proprio al contrario, per lui è l'atto a determinare sia l'essenza, sia l'ente. Insomma, era proprio come se questo monaco athonita avesse anticipato di sei secoli persino la meccanica quantistica¹².

¹²Solo molto di recente uno specialista di meccanica quantistica ha dimostrato che, se s'intende la teoria dei quanti come una descrizione della realtà, e non solo come un limite della nostra conoscenza – limite che faceva obiettare ad Einstein che «Dio non gioca a scacchi» –, la "natura" delle microparticelle/onde quantistiche è la stessa dell'Uno di cui parlava Platone nel *Parmenide* (H. Päs, *L'Uno. L'idea antica che contiene il futuro della fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 2024). È inutile aggiungere che questa idea

Fra l'altro, Palamas, già prima di farsi monaco, era un conoscitore di Aristotele, ma il modo in cui lo leggeva non era affatto aristotelico, perché era invece perfettamente neoplatonico. Da Platone era in effetti venuta alla teologia dei padri della Chiesa greci, che egli cita di continuo, quell'attenzione all'indicibile ed al sovraessenziale che determina necessariamente la mistica, anzi l'ascetica cristiana. Del resto la parola áskesis, per Palamas - come per la lingua greca -, altro non significa che esercizio. Ne consegue che l'ascetica cristiana non è affatto una mistica, come si crede in occidente, ma è solo un lungo e costante esercitarsi all'atto che divinizza: una pratica affatto terrena, addirittura corporea, come garantisce l'esicasmo, per quanto totalmente aperta alla trascendenza e all'assoluto. E qui, di nuovo, in questa continuità fra il corporeo e l'assoluto, della quale testimoniava Palamas in tutti i propri scritti, emergeva chiaramente una traccia d'una sua posizione trascendentale: benché sicuramente Palamas non potesse sapere neanche questo.

Palamas dimostra in ogni suo scritto che credere, come fanno i latini aristotelizzanti, che sia l'essenza a determinare gli atti, equivale a negare l'esistenza di Dio, quindi a costruire su una contraddizione l'intera teologia. E perciò anche a costruire la scienza – qualunque scienza – sulla stessa contraddizione, perché la scienza moderna, pur essendo totalmente deterministica nei suoi calcoli, è anche totalmente scettica sui propri principi epistemologici¹³.

Al modo dei latini, perciò, non si negava solo Dio, ma la scienza stessa. E qui la confutazione della falsa dottrina barlaamita dell'atto creato finiva per coincidere, di nuovo, almeno

molto palamita, anche se Päs non lo sa – consentirebbe finalmente di riunificare la meccanica quantistica con la teoria della relatività, oltre che l'etica con la scienza.

¹³Con la sola parziale eccezione della logica, fra Russell e Gödel.

in prospettiva, con la critica husserliana della *Crisi delle scienze europee*.

Quando intuii questo punto cruciale, dovetti necessariamente affrontare l'immane compito di leggere Palamas – e di farlo in greco, visto che non era possibile farlo in traduzione, se non per pochi testi –, per risolvere il problema che m'ero proposto d'affrontare nel mio *Dialogo*. La scienza, per me, non ha solo due principi – gli enti e la ragione, l'esperimento e la matematica –, ma ne ha tre. E solo se ne ha tre può includere al suo interno anche la psicanalisi – oltre che tutte le altre "scienze umane" –, finendo così per coincidere con la filosofia.

Accorgermi di questo sconvolse radicalmente tutti i pregiudizi che mi avevano guidato negli anni della mia adolescenza, e che si manifestavano per esempio nel fatto che la matematica, quando ero costretto a studiarla al liceo, mi pareva noiosissima. Questo accadeva semplicemente perché me l'insegnavano dei professori che non avevano minimamente capito che cos'era. Me ne accorsi un mese prima dell'esame di maturità, quando scoprii d'avere una cugina che invece aveva perfettamente inteso che la matematica non era altro che la filosofia, fatta in altro modo. Ma era ormai troppo tardi per insistere su quell'argomento e per cercare di divenire uno scienziato. Perciò l'unica scienza cui potetti dedicarmi fu la psicanalisi, che non si faceva con i numeri, ma con le parole.

Leggendo Palamas, m'accorsi quindi che i tre principi della scienza – l'ente, il *lógos*, l'atto – in fondo altro non sono che le stesse tre ipostasi che il cristianesimo aveva sempre attribuito a Dio: il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Certo, di questo, almeno, era stato Palamas a non accorgersi, come si deduce dal fatto che non lo scrive mai. E quindi avrei potuto dimostrarlo io, nel mio *Dialogo*.

Palamas, in tutte le sue opere, ripeto, non lo dice (e come avrebbe potuto, visto che i padri della Chiesa prima di lui – forse con la sola eccezione di San Basilio – non lo avevano

capito?), ma questa deduzione era per me immediatamente evidente. Palamas, per esempio, nel suo primo scritto, nega che lo Spirito proceda dal Padre e dal Figlio (come sostenuto dalla Chiesa latina), e si attiene al simbolo niceno, che dice che procede solo dal Padre (il *Filioque* è in effetti un'interpolazione latina, che pone necessariamente una gerarchia fra le tre ipostasi, visto che la seconda è generata, ma la terza procede anche dalla seconda; e questo entra in contraddizione con il fatto che le tre ipostasi sono omoessenziali, e che quindi nessuna delle tre può prevalere sulle altre). D'altronde la formula cristiana, fin dal suo primo apparire, nel testo di Matteo, è appunto questa: «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo» [Mt 28, 19]: esattamente in quest'ordine, che poi è divenuto canonico. Ma inseriamo questa formula nel suo contesto. Siamo alla fine del primo Vangelo.

Gli undici discepoli poi si recarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro indicato. E quando lo videro, lo adorarono [prosekýnesan], anche quelli che avevano dubitato. Gesù, avvicinatosi, parlò loro, dicendo: «Mi è stato dato ogni potere [exousían] in cielo e in terra. Andate dunque, ammaestrate [matheteúsate] tutte le genti [pánta ta éthne] battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, e insegnando loro [didáskontas autoùs] ad osservare tutto ciò che vi ho comandato [tereîn pánta hósa eneteilámen]. Ed ecco [kaì idoù], io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del Tempo [éos tês synteleías toù aiônos]» [Mt 28, 16-20].

In questo brano – conclusivo del primo Vangelo – sono riportate le parole di Cristo risorto agli apostoli. Si tratta dell'unico passo in cui è Cristo stesso a pronunciare la formula, poi divenuta canonica, che elenca le tre ipostasi della Trinità. Ma in questo passo si trovano altri aspetti fondamentali del cristianesimo. Consideriamoli uno a uno.

Il gesto d'adorazione degli apostoli non è uno qualsiasi: è

la *proskýnesis*, che divenne poi obbligatoria in tutte le udienze nel tardo Impero Romano, dove l'Imperatore incarnava la sovranità non solo dello Stato, ma dell'Assoluto. Naturalmente questa era solo ideologia, che fra l'altro avrebbe molto nuociuto al cristianesimo, ma almeno fondava la sovranità in una sacralità che invece, nell'epoca moderna, si è completamente perduta.

Quindi Cristo, in questo passo del primo Vangelo, non è soltanto un predicatore e un maestro, ma è anche il Re dei Re, quello che nelle icone bizantine viene rappresentato con il capo sormontato dalla corona imperiale, anche se indossa l'abito dei vescovi. È Cristo stesso, in effetti, ad attribuirsi un'autorità che è anche il potere, politico, che si trasmette, dal Sovrano, a tutto l'apparato dello Stato (la parola exousía, in greco significa proprio questo: la sovranità non dipende dalla legge, ma la fonda). Cristo, di conseguenza, non è il sovrano d'un solo popolo – come invece David, il suo progenitore terreno, era soltanto re del minuscolo Stato d'Israele –, ma è sovrano di tutti i popoli (éthne), e quindi è un sovrano universale.

Ma questa sovranità non è soltanto politica, perché, prima di divenirlo, è una sovranità che si trasmette con l'insegnamento di quelle disposizioni – di quei "comandamenti" – che Cristo ha fornito a chiunque abbia ascoltato le sue parole, che non hanno mai trasmesso degli obblighi politici o giuridici, ma solo degli obblighi morali o religiosi, e quindi etici.

Ora, Cristo pronuncia queste parole, rivolte ai propri allievi, *dopo* la resurrezione. Egli assegna quindi agli apostoli – agli "inviati": è questo il significato della parola *apóstoloi* – il compito di diffondere a «tutte le genti» il proprio insegnamento. Questa però non è affatto quella che noi chiameremmo una disposizione testamentaria. In quanto è risorto, Cristo non è affatto morto, ma ha tradotto la propria esistenza terrena in una esistenza assoluta, e quindi sovraspaziale e sovratemporale:

«Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni sono alla fine del Tempo [éos tês synteleías toû aiônos]».

Nella traduzione della Bibbia che di solito cito il termine aión è tradotto, incredibilmente, con "mondo", come se l'autore del passo non avesse potuto usare la parola kósmos, che appunto è del tutto equivalente alla parola "mondo". In realtà l'aión, il sempre-essente, è piuttosto il Tempo sacro che i latini chiamavano aevum: è il tempo che ritorna su sé stesso nei suoi cicli: nel giorno e nella notte, nelle stagioni, nella precessione degli equinozi. Inoltre la parola syntéleia non designa affatto, semplicemente, la fine, e potrebbe tradursi in latino con perfectio, come sostantivo di perficere, portare a compimento: quindi syntéleia significa certo conclusione, ma solo nel senso per cui si crede che quello ch'è concluso sia perfetto.

La "fine del mondo", quindi, alla fine del Vangelo secondo Matteo, è piuttosto la conclusione-compimento-perfezione del Tempo che ritorna. È insomma il sovratemporale dell'istante, che, come comprese perfettamente Sant'Agostino, è l'unica realtà dell'eterno. Perciò la fine apocalittica del mondo è piuttosto il passaggio al compimento sovratemporale che perfeziona la transitorietà e la fugacità della vita.

Il Cristo risorto è sempre presente e quindi sempre visibile (*idoù*, che nella citazione è tradotto con "ecco", in realtà è un imperativo aoristo di *oráo*, e potrebbe tradursi, letteralmente, con "vedi"). Il sovratemporale è quindi continuamente accessibile dal tempo, nel suo quotidiano trascorrere («tutti i giorni»), in attesa della sua seconda *parousía*, nel giorno in cui l'angelo giurerà, «per colui che vive nel Tempo dei Tempi [*en tô*_(*i*) *zônti eis toùs aiónas tôn aiónon*]», e che ha creato tutte le cose, che «non ci sarà più tempo [*khrónos*]» [Ap 10, 6], perché tutto il tempo, come tutto lo spazio, si sarà tradotto nell'assoluto del sovratemporale "eterno" della Città celeste, che è il sovratemporale stesso del principio.

Ora, se mi sono soffermato tanto a lungo sul passo conclusivo

del primo Vangelo, è perché, come vedremo fra poco, tutta la vita di San Gregorio Palamas sembra essere stata dettata da un'applicazione, costante e letterale, del suo contenuto.

In effetti tutti i cristiani sanno che le tre ipostasi non sono tre dei, ma tre ipostasi – tre "persone", come si dice in occidente – dello stesso Dio, e che quindi Dio, come ente o come Padre, è anche Parola (*Lógos*) e atto (Spirito), perché non possiamo togliere una sola delle tre ipostasi senza togliere, con questa, le altre due. Ed è proprio per questo motivo che il cristianesimo è diverso dall'ebraismo, dal quale pure deriva.

Tutto ciò, naturalmente, negli scritti di Palamas, non m'interessava tanto dal punto di vista teologico – se non perché la teologia si occupa necessariamente dei principi –, quanto dal punto di vista epistemologico: in effetti bastava estendere il principio omotriadico dall'Ente in assoluto (Dio) alle cose - a quelle che nel cristianesimo sono le creature –, per accorgersi che anche le cose, le parole e gli atti creati sono omotriadici, esattamente nello stesso modo, anche se nello spazio e nel tempo, che le rendono finite. Se infatti non fosse possibile considerare le creature e il Creatore in base agli stessi principi, allora il cristianesimo non sarebbe una vera religio, come diceva Agostino (e lo diceva anche per motivi filosofici, e non solo religiosi), ma sarebbe una falsa religione, perché prometterebbe a ciascun essere parlante – vale a dire a tutti noi – una resurrezione della carne che alla fin fine coinciderebbe – come sanno bene gli ortodossi, ma i cattolici non sanno altrettanto chiaramente – con la divinizzazione. Ed è solo perché la divinizzazione si compie ora – nell'istante sovratemporale dell'exaíphnes -, che il cristianesimo è compatibilissimo con la filosofia, perché è una vera religio anche dal punto di vista della filosofia: dell'ontologia, della logica e dell'etica. Infatti la divinizzazione, per San Gregorio Palamas, incomincia nella nostra vita e nel nostro corpo (come egli dimostrò, contro Barlaam, nelle Triadi).

Devo quindi a San Gregorio Palamas la constatazione, che

m'ha guidato negli ultimi venti o trent'anni, del fatto che la religione, la filosofia e la scienza sono, in definitiva, la stessa cosa, come sono la stessa cosa la parola, il corpo e l'atto. E che le tre dimensioni della filosofia – l'ontologia, la logica e l'etica – possono essere fondate insieme trascendentalmente.

0. 3. L'essenza non è relazione

Credo opportuno, prima di concludere questa introduzione con un riepilogo della vita di Palamas, porre una questione sul modo in cui possono essere lette, oggi, le sue opere, soprattutto se non si parte da un interesse confessionale. Possiamo, quindi, considerarlo, propriamente, un filosofo? O era piuttosto un monaco coltissimo, che si era proposto di difendere a qualunque costo la tradizione della Chiesa greca, negli anni in cui i greci, temendo d'essere assimilati dai turchi (come stava già iniziando ad avvenire), subivano il fascino delle posizioni anche dogmatiche della Chiesa latina, soprattutto perché speravano che, dall'occidente, sarebbe venuto loro un appoggio politico e militare che li salvasse dalla "turcocrazia"? Ora, a questa tendenza filolatina Palamas si oppose sempre ed a qualunque costo, fino al punto di farsi coinvolgere - come vedremo fra poco – in una guerra civile, e da rimanere recluso per alcuni anni, a causa dei successi del partito filoccidentale.

Possiamo, allora, dire che era un filosofo? Naturalmente, una simile domanda si potrebbe porre per tutti i filosofi medioevali, da Sant'Agostino ad Anselmo d'Aosta, da Scoto Eriugena a San Tommaso d'Aquino. Per un verso essi erano in primo luogo sacerdoti o monaci e, se si occupavano di filosofia, lo facevano soprattutto allo scopo di salvaguardare teologicamente le posizioni della Chiesa alla quale appartenevano e nella quale si riconoscevano.

In un certo senso, potremmo dire che la filosofia, come

l'intendiamo oggi, è un prodotto delle università e, per essere un po' più precisi, dobbiamo aggiungere che ci riferiamo alle università ottocentesche, che, grazie all'idealismo tedesco, hanno finito per sovrapporre la filosofia alla storia della filosofia: soprattutto perché la filosofia che s'insegnava – e s'insegna – in queste università era stata già modellata – o meglio inventata – dallo storicismo.

Comunque sia, una cosa è certa: San Gregorio Palamas disprezzava la "filosofia", che per lui non era altro che un frutto della cecità del paganesimo o dell'incomprensione irrimediabile, e per di più interessata, e quindi in definitiva diabolica, dei suoi contemporanei eterodossi. Palamas, insomma, rimane un monaco, ed uno strenuo difensore della tradizione della Chiesa ortodossa, che per lui è la stessa comunità fondata da Cristo, alla quale è disposto a sacrificare tutto, anche la salvezza dello Stato. Leggerlo al di fuori di questa prospettiva, *come se* fosse un filosofo – nel senso che questa parola ha acquisito in occidente solo nel XIX Secolo –, significa condannarsi a non capirlo, o addirittura tradirlo.

Per spiegarmi meglio su questo punto, che mi pare fondamentale, farò due esempi, partendo da Massimo Cacciari ed Emanuele Severino.

Alcuni anni fa è uscito, sul pensiero di Gregorio Palamas, un libro, sicuramente utilissimo, scritto da qualcuno che ha contribuito molto a far conoscere in Italia il suo pensiero: il vescovo cattolico di Corfù, Yannis Spiteris¹⁴. Il saggio di Spiteris è preceduto da un'introduzione di Massimo Cacciari, vale a dire di uno dei pochissimi filosofi italiani che allora avessero dato prova di conoscere Palamas. Tuttavia il testo di Cacciari si conclude con una frase leggendo la quale, come si dice, "non credevo ai miei occhi". La riporto:

¹⁴Y. Spiteris, *Palamas: la grazie e l'esperienza*, Lipa, Roma 1996.

Parlando di divinizzazione restiamo nel campo della realtà dell'analogia. Per soddisfare a tali condizioni (e se la teologia non lo potesse, decadrebbe immediatamente a *simia philosophiae* oppure a vuota apologetica) è però necessario un passo ulteriore, il più arrischiato, che è forse lasciato un po' nell'ombra da Yannis Spiteris. Le energie increate divinizzanti presuppongono necessariamente che sia inerente alla stessa essenza divina la relazione e l'azione (*Centocinquanta capitoli*, 134).

Questa inerenza della relazione all'essenza non può essere un nostro predicato, o un nostro "nome". L'essenza divina non può che essere Relazione (*Relatio non adventitia*, per dirla con Agostino), dal momento che le energie sono increate e non hanno altro inizio che la stessa volontà di Dio¹⁵.

Di che cosa non potevo non sorprendermi, leggendo queste parole? Esattamente di ciò che Cacciari stesso afferma essere rimasto nell'ombra nel libro di Spiteris, vale a dire dell'idea che, per Palamas, l'essenza divina non solo sarebbe, ma non potrebbe che «essere Relazione». Quest'idea, in effetti, è tipicamente occidentale (non a caso Cacciari la precisa con un riferimento ad Agostino, che naturalmente non avrebbe potuto che trovarla atea).

Ora, che Palamas fosse un agostiniano è stato sostenuto con forza da qualcuno che certamente conosceva molto bene le sue opere, vale a dire da Jacques Meyendorff, che, molto tempo fa, fu il primo a tradurre le Triadi in francese; ma si tratta d'una tesi ch'è stata anche – ed a nostro avviso giustamente – contestata da molti studiosi ortodossi (per esempio da Ioannis Romanidis¹6). Del resto è facile accorgersi che, nelle opere di Palamas, non si trova mai una frase come "l'essenza di Dio è x"

¹⁵ M. Cacciari, Introduzione, ivi, p. 11. sg.

¹⁶I. Romanidis, *Note sulla controversia palamita e su temi ad essa afferenti*, "Italia ortodossa" (2001), 1-2, pp. 10-21; 3-4, pp. 10-7.

– e tanto meno "non può che essere x", come nell'introduzione di Cacciari –, a meno che la x non stia per "inconoscibile", "sovraessenziale" ed altri aggettivi equivalenti.

Se, infatti, la x potesse significare qualcos'altro, ne deriverebbe immediatamente che l'essenza di Dio sarebbe determinata, come lo è quella delle cose create; o addirittura, se essa fosse determinata come relazione, lo sarebbe come relazione-a: quindi l'essenza di Dio sarebbe relazione con qualcosa che Dio non è. Ma un'affermazione come questa si trova, negli scritti di Palamas, solo come descrizioni delle tesi di Barlaam, e non certo di lui stesso. E Cacciari non poteva non sapere che l'argomento confutatorio che ho appena riportato non solo non è assente dalle opere di Palamas, ma vi si ritrova spesso, esattamente come un argomento antiscettico utilissimo per contestare le posizioni di Barlaam e di Acindino. Per Palamas, è l'atto, e non certo l'essenza, a non poter che essere relazione (anche se non è certo solo questo: l'atto di creazione, per esempio, non può essere relativo a qualcosa che ancora non esiste, e che è l'intero universo), mentre l'essenza di Dio è totalmente assoluta, e perciò relativa solo a sé stessa, e di conseguenza è inconoscibile per chiunque, se non per Dio stesso. E, per sapere questo, non serve leggere Palamas, perché sta scritto in ogni catechismo, anche in quelli cattolici.

Del resto, non mancano neppure, negli scritti di Palamas, dei passi in cui egli contesta con la sua solita forza ai suoi oppositori la *loro* idea, secondo la quale appunto l'essenza divina sarebbe una relazione. Ecco un esempio:

Ma coloro che ritengono che l'atto divino non differisce in niente dall'essenza divina [...] eliminano sia l'essenza, sia l'atto, una con l'altro. Infatti ciò che è nei confronti d'un altro non è essenza e ciò che è di per sé non è nei confronti d'un altro 17.

¹⁷ Gregorio Palamas, La frase di Cirillo, 8.

Come si spiega, allora, che Cacciari abbia potuto sostenere la tesi assolutamente paradossale secondo la quale Palamas sarebbe non solo un agostiniano, ma addirittura... un barlaamita? Da dove poteva aver tratto l'impressione che questo rovesciamento delle parti costituisse non solo la verità, ma addirittura la più essenziale e celata verità trasmessa a noi da Gregorio Palamas? Non restava che leggere il passo citato da lui stesso, il § 134 dei *Centocinquanta capitoli*, nella traduzione italiana già esistente da anni¹⁸.

Di tutti gli enti che si riconducono a dieci categorie [...] Dio è essenza sovrasostanziale, in cui si considerano solamente la relazione e il creare, che non producono in essa alcuna composizione o mutazione; Dio infatti crea tutte le cose senza subire egli stesso nulla nell'essenza [...]. Ma quelli che dicono che Dio è pura essenza, in cui nulla può considerarsi, neppure il creare e l'operare, presentano un Dio che non ha neppure la relazione. Ma se colui che essi credono Dio non ha queste cose, non è neppure energia, né demiurgo e neppure ha energia; e non è né creatore né sovrano, e neppure è nostro padre secondo la grazia. Come, infatti, potrebbe essere queste cose, non avendo inerente alla propria essenza la relazione e l'azione?

Ecco da dove viene l'aggettivo "inerente". Ma Palamas può avere scritto questo, per di più subito dopo aver detto che Dio ba - e certo $non \ e - relazione?$ "Inerente", infatti, è una parola italiana di manifesta origine latina, la quale potrebbe venire tradotta in greco per esempio in questi due modi: o con kollómenos (attaccato), se si vuole sottolineare l'aderenza, o con enypárkhon (esistente in), se si vuole sottolineare l'inclusione. Ma entrambi questi participi compaiono fra i termini usati, in greco, per definire le relazioni fra le ipostasi, che sono appunto legate (kollómenai) fra loro ed esistono nell'essenza

¹⁸ Nell'ed. cit. della *Filocalia*, vol. 4, p. 131.

(sono *enypárkhontes tê*_(i) oysía_(i)). Era quindi evidente che Palamas non poteva aver usato nessuno di questi due termini per determinare il rapporto fra l'essenza – inconoscibile – di Dio e la relazione e l'azione, che certamente non sono ipostasi, come non lo è nessun atto divino (l'atto, nella traduzione che abbiamo citato, viene reso assurdamente con il termine "energia", che certo traslittera la parola *enérgeia* usata da Palamas, ma qualche secolo prima che questa parola greca fosse indebitamente adottata dalla scienza per indicare l'energia come noi l'intendiamo).

Nel testo greco, ovviamente, non c'è nessunissimo "inerente". L'ultima frase da noi citata suona in questo modo: «Pôs gàr an eíe taûta, mè entheoroúmena tê () kath' heautòn ousía () ékhon tò prós tí te kaì tò poiein;», frase che io non avrei potuto tradurre, letteralmente, che così: «Infatti, come potrebbe essere queste cose, se non avesse, contemplati nella sua stessa essenza, la relazione ed il fare?». Ben inteso, non lo dico minimamente per criticare la traduzione prima citata ed utilizzata da Cacciari, dal momento che invece essa è una delle migliori esistenti in italiano, perché si sforza di rimanere quanto più è possibile legata al testo originale. Solo che, come si vede, il traduttore, posto dinanzi al «contemplati nella», s'è rifiutato d'adottare questa soluzione, che qualunque professore di greco del liceo troverebbe probabilmente troppo elementare e letterale. Ma è esattamente questa traduzione elementare e letterale che io ho sempre adottato, traducendo Palamas, al rischio di far sembrare – in questo caso come in mille altri – la sua lingua assai poco scorrevole e "italiana". Palamas, del resto, non era affatto italiano, a differenza di Barlaam.

Italianizzare – anzi latinizzare – il participio medio *entheoroúmena* – che pure potrebbe sembrare secondario nel pensiero di Palamas (ma non ci sono parole secondarie nel pensiero di nessuno) a che cosa porta? Esattamente a cadere nel tranello in cui è finito per scivolare anche Cacciari: credere

che la relazione ed il fare siano *inclusi* nell'essenza di Dio invece che dipenderne («essere relazione», in effetti, significa proprio questo, a differenza da «avere relazione»). Infatti che le proprietà di un'essenza siano incluse in essa è esattamente ciò che pensiamo tutti noi occidentali, per il semplice fatto che la lingua che parliamo lo pensa per noi. Noi pensiamo insomma che le proprietà stiano nell'essenza nello stesso modo in cui i nostri soldi o le chiavi di casa stanno nella nostra tasca.

Ma non è affatto questo che pensa e dice Palamas, il quale, in questa frase, si limita a ripetere ciò che ha detto mille volte in tutti i suoi scritti, vale a dire che le proprietà dell'essenza – di quella di Dio come di qualunque altra – non stanno dentro di essa, ma attorno (perì) ad essa. È per questo, infatti, che noi riusciamo a «contemplarle», vale a dire ad attribuirle all'essenza stessa, anche se di essa non sappiamo nulla. Ma appunto, siamo noi a farlo, in quanto pensiamo attorno ad essa, grazie al fatto che l'ente che ha l'essenza si manifesta in questo o in quel modo perché agisce, tanto che lo stesso nome "Dio", per Palamas, non è altro che un "nome d'atto", e che la stessa parola "essenza" designa, egli dice, una potenza: quella essentificante, vale a dire quella di creare essenze (Triadi 3, 2, 11), vale a dire, di nuovo, quella di compiere un atto. Del resto, questo punto è toccato esplicitamente da Palamas nella Discussione con Niceforo Grigoras (19), quando questi dice:

«La volizione e simili sono relazioni; perché allora le tiri in ballo?». L'arcivescovo di Tessalonica gli rispose: «Sì, la volizione è una relazione di chi vuole con le cose volute, e la divina provvidenza è una relazione di chi provvede con le cose provvedute; di conseguenza la relazione è uno dei rispetto-a-qualcosa, e certamente non è un'essenza; oppure, o filosofo, dici che la relazione è un'essenza? E lui malvolentieri ammise che non è un'essenza.

E di nuovo l'arcivescovo di Tessalonica gli disse: «Come sarebbe? La divina provvidenza, poiché è uno dei rispetto-a-qualcosa, e non un'essenza, è creata o increata?». Ed avendogli l'arcivescovo di Tessalonica fatta più volte questa domanda, egli non volle dare una risposta, evidentemente intendendo già la propria condanna.

Ecco, quindi, come ho tradotto io il passo prima citato dei *Centocinquanta capitoli*:

Di tutti gli enti ricapitolati in dieci predicazioni [...] Dio è essenza sovraessenziale, nella quale si contemplano solo la relazione ed il fare, che non provocano in essa nessuna composizione o alterazione: in effetti Dio fa tutte le cose, mentre per essenza non subisce nulla. [...] Invece quanti dicono che Dio è solo essenza, la quale non avrebbe nulla di contemplato in essa, fanno di tutto per affermare che Dio non ha né il fare e l'attuare, né la relazione; ma colui che essi ritengono Dio, se non ha queste predicazioni, non è né agente né creatore, e non ha atto; ma non è neppure principio, creatore e sovrano, e non è nemmeno nostro padre per grazia. Infatti, come potrebbe essere queste cose se non avesse, contemplati nella sua stessa essenza, la relazione ed il fare?

Come si vede, basta davvero poco per "occidentalizzare" Palamas, e questo senza dubbio non è utile né a comprenderlo, né a fare in modo che avvenga un dibattito aperto e costruttivo fra la tradizione latina e quella greco-ortodossa: scopo che può sembrare oggi, dal momento che le relazioni di Roma e Costantinopoli sono eccellenti, solo d'interesse ecclesiale; e che è invece di straordinario interesse politico, da quando le relazioni fra il Patriarcato di Costantinopoli e quello di Mosca sono diventate pessime, per via dell'Ucraina¹⁹.

D'altronde le differenze fra la tradizione cattolica e quella

¹⁹Perché la Chiesa ortodossa ucraina s'è separata dal Patriarcato di Mosca ed è stata riconosciuta da quello di Costantinopoli, ma non da quello di Mosca

ortodossa fanno sì che, mentre noi occidentali riteniamo che la nostra cultura derivi direttamente da quella ellenica, invece la tradizione ortodossa, che dalla cultura greca classica deriva, se non altro per continuità storica e linguistica, trova riduttiva l'immagine che noi ci facciamo anche della Grecia classica.

Dicendo questo, naturalmente, non voglio certo negare che la cultura occidentale è stata determinata moltissimo da Atene, oltre che da Gerusalemme. In fondo, anche ritenere che il cattolicesimo e l'ortodossia siano davvero due tradizioni differenti è non solo approssimativo, ma anche pericoloso. In effetti, tanto i cattolici quanto gli ortodossi, quando ritengono che siano solo gli altri ad aver abbandonato la strada dell'unica tradizione cristiana, dimenticano che non c'è nessuna discordia che non dipenda da entrambi i contendenti, e quindi da un torto necessariamente condiviso.

Tuttavia anche nell'errore di credere d'aver ragione, come in ogni altro, c'è un fondo di verità, dal momento che certamente la cultura occidentale deriva dalla cultura greca, mentre, reciprocamente, lo stesso ordinamento interno della Chiesa ortodossa deriva da una struttura politica e giuridica latina (romana). Che quindi queste tradizioni continuino a distinguersi non può che dipendere dal fatto che ognuna delle due misconosce ancora quel che deve all'altra. Ed in tutto questo, come dicevamo, non si tratta di problematiche interne solo alla storia della Chiesa, ma anche culturali e politiche. Eppure non può esserci politica o cultura veramente comune in Europa – sia in quella occidentale, sia in quella orientale - se non s'inizia davvero ad operare un confronto scevro di pregiudizi fra le reciproche posizioni. È quindi assolutamente necessario, se si vuole conoscere meglio la tradizione ortodossa, non precipitarsi a comprenderla con i nostri e nei nostri schemi di pensiero, perché questo ci farebbe mancare ancora una volta il nostro appuntamento con le radici più autentiche e forse dimenticate anche della nostra cultura e della nostra lingua, vale a dire, in

0. 4. In che senso si può dire che Palamas era un filosofo?

Vengo ora al secondo esempio. Quando uscì il primo volume della mia traduzione di Palamas, Emanuele Severino scrisse una recensione²⁰, molto cortese nei miei confronti, che può essere utile riprendere, perché il suo breve testo mi dà modo di chiarire un equivoco che credo d'aver suscitato io stesso nell'Introduzione a quel volume. Dopo aver citato l'inizio della mia introduzione, in cui io definivo Palamas «uno dei grandi filosofi del passato la cui opera sia oggi quasi del tutto sconosciuta, oltre che misconosciuta, in tutto l'Occidente» – parole che non a caso ho ripetuto all'inizio di questa introduzione –, scrisse Severino che, su questa grandezza,

si può incominciare a discutere; comunque, per Perrella, Palamas è anche un filosofo che più dei filosofi latini medioevali è rimasto fedele allo spirito del pensiero greco. Tuttavia, anche per merito di Perrella, viene in chiaro che a Palamas la filosofia non interessa come fine a se stessa, ma come strumento per la comprensione delle Sacre Scritture e di quel centro del pensiero cristiano che è la «Triade». Ma se le cose stanno in questi termini non si dovrà forse dire che Palamas è uno dei maggiori responsabili del tentativo della spiritualità europea di allontanarsi dallo spirito originario della grecità?

In Grecia, sin dalla sua nascita (o quasi) la filosofia intende se stessa come lo scopo ultimo dell'uomo [...]. Il Cristianesimo intende invece servirsi della filosofia per rendere accessibile all'uomo la «Parola

²⁰Pubblicata sul sito <u>www.liberalfondazione.it</u>. (Questo sito, attualmente, non è più rintracciabile nella rete web, cosa che dimostra – se ce ne fosse bisogno – che gli strumenti informatici non garantiscono nessuna durata ai propri contenuti).

Il malinteso cui mi riferivo prima, e che qui Severino fa notare in modo assai pertinente, deriva dal fatto che io avevo dato per scontato quel che scontato non è affatto, vale a dire che l'introdursi delle tematiche teologiche derivanti dal cristianesimo nella riflessione filosofica non ha affatto costituito – come, al limite, le parole di Severino potrebbero forse far credere – un'interruzione del percorso della filosofia antica, ma anzi ha segnato per questo percorso un progresso ed una svolta decisivi. Da dove sorge l'equivoco? Evidentemente dal fatto che la parola "filosofia", come allora l'ho usata, e come l'ha usata Severino, non significa la stessa cosa (ben inteso, la differenza è forse solo una sfumatura, ma vale la pena di precisare quale sia).

Il punto mi pare essere questo: la parola "filosofia" non designa solo ciò che viene chiamato in questo modo da chi se ne occupa, prevalentemente nelle università. Palamas, come abbiamo già segnalato, non dice mai d'essere un filosofo. Certo, questo non basta ad escludere che egli sia anche questo, altrimenti dovremmo escludere dalla storia della filosofia non solo la maggior parte dei pensatori cristiani del Medioevo, ma anche gran parte dei filosofi greci, almeno fino a Socrate, ed il pensiero dell'India e della Cina antiche. Non c'è dubbio, quindi, che a Palamas non solo non importa nulla della filosofia (vale a dire della filosofia pagana, perché non aveva bisogno di chiamare così quella «secondo Cristo», come egli s'esprime all'inizio della sesta Confutazione di Acindino), ma anzi aveva nei suoi confronti un pregiudizio – che io inclinerei a ritenere un giudizio – molto netto: i filosofi antichi erano politeisti, e quindi adoratori dei demoni; essi perciò possono essere utilizzati, ma con circospezione, e facendo molta attenzione a non lasciarsi trarre in errore (cosa alla quale per esempio Barlaam, secondo Palamas, si lasciava indurre molto facilmente). Del resto il "demone di Socrate", da tutta la cultura cristiana prima del rinascimento, veniva interpretato letteralmente come un demonio. Dobbiamo dire che Palamas – e con lui tutta la tradizione cristiana, da San Paolo e Tertulliano in poi (riprendo i nomi fatti da Severino) – si sbagliava?

Dal punto di vista cristiano, certamente non possiamo dirlo, perché le cose non avrebbero potuto andare altrimenti. Pensare invece, come tendiamo a fare noi moderni, che i demoni di cui parlano tanti antichi filosofi fossero solo inconsistenti metafore significa dimenticare che «gli dei falsi e bugiardi», secondo molti pensatori cristiani, non erano tali "perché non esistevano", ma perché esistevano come ingannatori, vale a dire come manifestazioni del Maligno.

Perché mai, altrimenti, i templi greci e romani sarebbero stati chiusi, da un certo momento in poi, ed abbandonati (a meno che non venissero riconsacrati al *vero* Dio?), quando non venivano distrutti a furor di popolo, come avvenne con quello di Serapide ad Alessandria o con quello di Apollo ad Antiochia? Questi gesti d'intolleranza, a noi moderni, nostalgici della bellezza dell'arte classica, appaiono come atti di barbarie, ma tali non apparivano di certo a chi li compiva, dal momento che la bellezza degl'idoli veniva interpretata da loro come una seduzione diabolica. E, dopo Riegl, tutti sappiamo che l'apparente involuzione dell'arte antica, da Costantino in poi, è stata invece un'evoluzione della stessa tradizione dell'arte classica, che però incominciò a mirare a scopi molto diversi da quelli cui puntava il classicismo pagano. L'arte che noi chiamiamo "bizantina" nacque appunto così.

Certo, a noi uomini d'oggi anche la fermezza di Palamas, che, in un'epoca come la sua, nella quale tornava a fiorire l'interesse per il mondo classico, si ostinava a condannare senza esitazioni, come facevano i primi cristiani, la cultura pagana, può apparire barbarica. Eppure, se ci appare tale, è solo perché dimentichiamo che proprio la "barbarie" bizantina

ha consentito, nel gigantesco naufragio dei prodotti delle arti dell'antichità, di salvare quel poco ch'è giunto fino a noi, e che Costantinopoli, fino all'arrivo dei crociati nel 1204, rimase un museo in cui si conservavano *en plein air* molti capolavori della Grecia classica (come l'Eracle di bronzo di Lisippo, che i crociati occidentali distrussero per farne monetine).

Se quindi accettiamo questa prospettiva – secondo la quale il mondo antico non fu distrutto, ma salvato, nei limiti del possibile, proprio dalla cultura cristiana -, dobbiamo anche accettare l'altra prospettiva, secondo la quale la teologia, che spesso fu violentemente antifilosofica, ma solo perché fu violentemente antipagana, non è meno filosofica del pensiero d'Eraclito o di Platone. Certo, la parola "filosofia", oggi, non ha più il significato che dava ad essa Palamas: se la philosophia è diventata, per tutto il Medioevo, ancilla theologiae, la teologia che cos'è, se non una parte della filosofia, ma ora nel secondo e più comprensivo significato del termine "filosofia"? Mi sembra che invece contrapporre i due significati della parola, come se uno fosse vero e l'altro falso, non sia che un effetto molto duraturo d'un pregiudizio, stavolta certamente non cristiano, ma umanistico e rinascimentale, secondo il quale il Medioevo avrebbe distrutto gran parte delle tracce dell'antica civiltà classica. E tutti noi sappiamo che questo è quasi interamente falso.

Se i grandi templi ed i grandi palazzi dell'antichità sono caduti in rovina, questo non è dipeso dalla cattiva volontà di nessuno – tanto meno dei cristiani che, se avessero potuto, avrebbero trasformato in chiese i primi ed avrebbero continuato ad abitare nei secondi –, ma è dipeso soprattutto dall'impossibilità di gestire un patrimonio così enorme, per una civiltà che era diventata molto più povera di quanto non fosse stata un tempo (d'altra parte i pochi edifici che ebbero qualche uso durante i cosiddetti "secoli bui" sono giunti fino a noi quasi intatti).

Del resto, non dobbiamo dimenticare neppure che l'umanesimo italiano sarebbe sorto, in definitiva, pochi decenni dopo la morte di Gregorio Palamas, anche grazie all'emigrazione in Italia di quei letterati bizantini che si erano già schierati dalla parte della Chiesa cattolica, e certo non dai fedeli seguaci della Chiesa ortodossa. Il caso di Bessarione è un esempio particolarmente evidente di questa tendenza, sia di alcuni intellettuali greci ad accettare le posizioni cattoliche, sia della Chiesa cattolica ad inserirli nelle proprie gerarchie, continuando così nell'antica sua politica d'integrazione formale della tradizione greca nel proprio ambito (tendenza da cui sarebbe poi scaturita la Chiesa uniate, che segue la liturgia ortodossa solo formalmente, perché invece fa parte integrante della Chiesa cattolica). Del resto non è un caso neppure che proprio Bessarione avrebbe contestato apertamente le posizioni di Palamas, contribuendo a farle conoscere in Italia.

Allora, oggi, in che senso possiamo dire che Palamas è un filosofo, anche se *malgré lui*? Io credo che la filosofia sia quel campo del sapere – o, se si preferisce, quell'attività – che s'interroga sui *fondamenti* del sapere. E che quindi la filosofia si distingua dagli altri campi della ricerca scientifica perché s'interroga su quei problemi che le singole scienze – per esempio la matematica, la fisica, la chimica ecc. – non possono risolvere con i propri metodi. Ma questo, ripeto, lo penso io, e non è affatto detto che questo mio pensiero sia condiviso da tutti i filosofi, e ancora meno da tutti gl'insegnanti di storia della filosofia.

Per illustrare meglio quello che penso, allora, facciamo l'esempio della matematica e della geometria. Fin da Euclide, tutti gli scienziati sanno che le scienze suppliscono alla propria mancanza di fondamento con degli assiomi indimostrabili, dall'accettazione dei quali dipende però la dimostrabilità di tutti i loro teoremi. È del tutto evidente, inoltre, che, se si cambiano gli assiomi, si cambia anche il contenuto della scienza. Per esempio, se si ammette che due rette parallele, all'infinito, s'incontrino, da questo assioma scaturirà una geometria diversa – fondata sulle curve e non sulle rette –, che non è meno valida di quella euclidea.

Nel campo della logica formale, è noto che, quando Cantor scoprì che l'insieme di tutti gl'insiemi non si comporta come gli altri insiemi, che pure contiene, questo costituì per lui un problema gravissimo. E che questo problema fosse ineliminabile dalla logica formale fu dimostrato da Gödel, con il suo teorema.

Ma è anche evidente, a questo punto, che la scienza – anche la sua forma più astratta e più pura: la matematica – non è in grado d'includere nelle proprie deduzioni (e tanto meno nelle proprie induzioni) tutto il reale, con la conseguenza paradossale, dal punto di vista della logica formale, che l'intera scienza potrebbe, alla fin fine, dimostrarsi falsa. E la dimostrazione della necessaria falsità del sapere, nella storia della filosofia, ha un nome ben preciso: scetticismo. Perciò la logica formale – come la scienza «di fuori» di cui parlava Palamas – non è mai in grado di garantire, appunto formalmente, la propria verità.

Ora, chiunque abbia una qualche conoscenza, anche modesta, della storia della filosofia, sa bene che i filosofi, su questo problema, si sono sempre divisi: alcuni hanno pensato che non esista *una* verità, e di conseguenza che le verità della scienza siano sempre parziali (e lo scientismo moderno pensa proprio questo, esattamente come lo scetticismo antico), mentre altri hanno pensato che una verità dovesse esistere necessariamente, altrimenti il vero e il falso si equivarrebbero, e allora non esisterebbe neppure un universo, che effettivamente dipende da leggi fisiche precise e sempre uguali.

Quali fossero i pensatori che hanno adottato questo punto di vista – che oggi molti chiamano, per ragioni discutibili, metafisico – è ben noto: s'incomincia da Platone e da tutti i suoi seguaci, con la sola eccezione d'Aristotele e dei suoi allievi, diretti ed indiretti, fino alla scolastica. Lo Stagirita, infatti,

sapendo che le regole della ragione non possono spiegare tutto – proprio perché sapeva che la logica non basta a fondare sé stessa –, suppliva a questa insufficienza appellandosi, in altri campi, ad altri principi, come fa nell'etica (e proprio per questo lo scientismo moderno è ancora aristotelico). A pensare che la verità fondamentale non possa che essere una continuò poi il cristianesimo, per il quale il fondamento del sapere è l'assoluto, vale a dire il Dio incarnato nella sua seconda ipostasi, che non a caso è il Lógos; e siccome, di nuovo, i non cristiani sostenevano che neppure l'esistenza di Dio era dimostrabile, questo aprì, nella storia del cristianesimo e della filosofia, lo spazio logico in cui Agostino, per la prima volta, si valse come di una prova dell'esistenza di Dio del fatto che noi abbiamo in noi certamente la sua nozione. Da questo egli ricavò l'argomento che formulò con queste parole: si fallor sum. Dalla sua stessa impostazione sarebbe derivato alcuni secoli dopo il cogito ergo sum cartesiano, con il seguito che ha avuto, nella filosofia di Kant, ed infine nella fenomenologia trascendentale di Husserl.

Ora, possiamo dire che Gregorio Palamas, oltre che essere un filosofo, è anche un filosofo trascendentale? In apparenza certamente no, visto che non conosceva né le Confessioni né il De Civitate Dei d'Agostino, e che nei suoi scritti non c'è traccia d'un argomento simile a quello formulato da Agostino prima e da Cartesio poi. Palamas si riferisce invece, come l'intera patristica greca, a Platone ed al concetto di sovraessenziale, quindi, a mio avviso, ha un posto ben preciso nella storia della filosofia trascendentale. E penso questo perché, a mio avviso, le remote premesse della filosofia trascendentale stanno nel Parmenide di Platone. Se infatti l'uno al tempo stesso è e non è, questo non accade di certo perché anche il vecchio Platone abbia adottato una posizione scettica. Questo dipende invece dal fatto che l'uno sovraessenziale non è solo in quanto sovraè. Quindi non se ne può parlare nei limiti della deduzione logica, per la quale il non essere è solo il contrario dell'essere. Proprio per questo Platone è, a mio modo di vedere, il primo pensatore ad aver posto le basi della filosofia trascendentale. Di conseguenza, la teologia greco-ortodossa, che ha da sempre insistito sul sovra-essenziale divino, e che venne riepilogata, nel XIV Secolo, nelle opere di San Gregorio Palamas, non era che uno sviluppo perfettamente coerente del pensiero di Platone.

Ma consideriamo ora più dettagliatamente tutto ciò.

0. 5. L'atto sovraessenziale

Iniziamo da un ragionamento molto semplice. Noi sperimentiamo il mondo. Da dove ha avuto origine? Palamas risponde – come tutto il cristianesimo, anzi come tutto il monoteismo – che ha avuto origine dalla creazione, e quindi da Dio. Dio è quindi l'origine del mondo. Dio non è il mondo, e il mondo non è Dio. Ma il mondo, se non fosse sostenuto dalla propria origine, non esisterebbe, perché le ragioni che lo sostengono sono un effetto del Lógos, che è un'ipostasi di Dio. Quindi l'origine e l'originato sussistono insieme e non sono separabili: grazie a che cosa? La risposta magnifica – e quasi inedita, e tutt'oggi incompresa, almeno dall'occidente e dalla scienza – è questa: ciò che tiene insieme l'origine e l'originato, o Dio e il mondo, o il principio e l'ente, o l'uno e l'essere, o il sovraessenziale e l'essenza, è l'atto. Prima di tutto l'atto divino di creare il mondo e, nel mondo, noi, che siamo stati creati kat'eikóna di Dio, con un suo soffio, cioè con il suo Spirito. E quindi è come se in noi l'origine avesse posto il suggello, o la firma, sia della sua creazione, sia della sua continua e sovratemporale presenza nel mondo, e nel nostro pensiero, e nel nostro atto.

Ora in che cosa noi – finiti, mortali – siamo l'immagine dell'infinito e sovratemporale che ci ha creati? Ancora una volta la risposta è semplice: noi, come Dio, siamo creatori, perché siamo agenti. Certo, noi non siamo in grado di creare dal nulla,

come solo Dio può fare. Eppure, anche quando creiamo da qualcosa, pure non creiamo forse qualcosa di nuovo, che prima non c'era affatto? E quindi, quando facciamo questo, non siamo forse noi stessi un'immagine parziale, e tuttavia somigliante, dell'assoluto Creatore?

È quindi l'atto, trascendentalmente, a tenere unito Dio e il mondo, nella nostra esistenza imperfetta, almeno quando creiamo. Certo, Adamo ed Eva commisero il peccato curiosamente detto originale (invece che originario), e questo ci rese mortali. Ma Dio – e questo è l'essenziale, nella religione cristiana – ha voluto salvarci comunque, e perciò s'è incarnato, nella sua seconda ipostasi, di nuovo nel suo *Lógos*, divenendo a propria volta mortale, in quanto uomo, ma rimanendo sovratemporale, in quanto Dio.

Cristo, per questo, è risorto, ma la sua resurrezione non è che l'anticipo, o la caparra, della nostra. Quindi anche noi risorgeremo e diverremo, come Dio, immortali: quando il rotolo del tempo si chiuderà, e vivremo insieme con l'Assoluto, nella Città del sovratemporale. Solo che, per risorgere, dobbiamo divinizzarci già nella nostra vita. E come potremmo riuscirci, se il nostro atto non trascendesse la nostra carne mortale? Quindi il sovraessenziale, anticipato nell'istante, è il nostro atto, aperto all'assoluto.

È infatti l'atto che determina l'essenza d'ogni ente, anche l'essenza di Dio. È per questo che l'"io sono" paterno ha creato il mondo, con il Figlio, nello Spirito.

E Mosè disse a Dio: «Ecco, quando sarò giunto dai figli d'Israele e avrò detto loro: è il Dio dei vostri padri che mi ha mandato da voi, se essi mi domanderanno: qual è il suo nome? che risponderò loro?». E Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono». Poi disse: «Così dirai ai figli d'Israele: l'io sono mi ha mandato da voi» [Es 3, 13-4].

Quindi è lo spirito – quello che abbiamo in noi – che ci consentirà di compiere l'atto con il quale diverremo anche noi

- ciascun singolo "io" - un arricchimento di Dio. Quindi non siamo solo noi a partecipare trascendentalmente di Dio, ma è anche Dio a prodursi trascendentalmente nella nostra creazione, sia quando ci ha creati, sia quando siamo noi a creare, e quindi quando ci divinizziamo. Altrimenti noi, con i nostri atti, non potremmo mai arricchire l'assoluto, divinizzandoci.

Certo, tutto ciò lo sto dicendo io, e non si ritrova in questi stessi termini, negli scritti di San Gregorio Palamas; nei quali tuttavia troviamo un aspetto del trascendentale che invece non troviamo nemmeno in Agostino, in Cartesio, in Kant o in Husserl: è questo aspetto è appunto l'atto, nella sua relazione da una parte col sovraessenziale, dall'altra con il mondo e con la nostra esperienza. È perché compiamo l'atto di pensare che siamo sicuri d'esistere. È come se, per Palamas, il cogito ergo sum si formulasse come ago ergo sum. Del resto il verbo cogitare deriva, etimologicamente, dal verbo agere.

Perciò San Gregorio Palamas non è solo colui che ha dato consistenza alla teologia ortodossa, consentendo ad essa di superare i secoli della turcocrazia (cosa che ci potrebbe lasciare del tutto indifferenti, in quanto ci crediamo filosofi), ma è soprattutto il genio – appunto filosofico – che ha consentito d'integrare l'atto, e quindi l'etica, nel tronco morto del binarismo occidentale, che riduce tutto al niente, perché non vede che nessun ente è, se non ha una ragione (e quindi una Parola), ma anche un atto (e quindi uno Spirito). Infatti anche il nostro atto, che si produce nell'exaiphnes dell'istante, non è che un anticipo del sovraessenziale divino, al quale ognuno accederà definitivamente nella rivelazione apocalittica.

Naturalmente un mio lettore, adesso, potrebbe obiettare che tutto questo è molto bello, ma è soltanto un mito. Ma non è forse proprio con i miti che Platone ha integrato la sua filosofia, ogni volta che voleva suggerire ciò che le parole e gli enti non bastavano a dire?

0. 6. Quando ho incontrato San Gregorio in Paradiso

Per illustrare meglio quel che sto dicendo, ricorrerò ora ad un altro mito, stavolta tutto mio, visto che l'ho già raccontato in un libro.

Stamattina, dopo uno dei miei risvegli antelucani, ai quali devo molto, nella mia riflessione, mi sono chiesto come avrei potuto dimostrare, in queste pagine che ora sto scrivendo, che Palamas non è soltanto un filosofo, ma anche «uno dei grandi filosofi del passato la cui opera sia oggi quasi del tutto sconosciuta, oltre che misconosciuta, in tutto l'Occidente», per tornare a citare la frase da cui era partito Severino nella sua recensione. Allora mi sono chiesto se non avrei potuto trovare qualche elemento, su questo punto, nel mio *Viaggio in Paradiso*, all'inizio del quale ho avuto la fortuna di parlare con San Gregorio Palamas: proprio con lui in persona. Allora ho preso il libro dal mio scaffale, e l'ho sfogliato, finché non ho trovato il passo in cui avevo descritto il nostro incontro.

Certo, il mio lettore "filosofo" potrebbe obiettarmi adesso che il mio libro non è un mito, visto che non è che un parto della mia fantasia.

Ma, mio caro lettore – gli potrei rispondere –, perché mai la mia fantasia non potrebbe avere qualche relazione con il mito? In fondo, i versi d'Esiodo e d'Omero che cos'altro sono, se non delle loro fantasie (anche se entrambi, per scrivere i loro versi, hanno attinto a miti popolari già esistenti)? Soltanto dopo queste loro fantasie sono diventate miti condivisi dalla cultura greca. E poi, quando scrivevo il mio lungo poema in terza rima (tanto per fare un controcanto a nostro padre Dante), avevo la nettissima impressione d'essere quasi a un cinema (appunto la mia fantasia), che mi consentiva di vedere come con gli occhi, anche se non vedevo che con quelli della mia immaginazione, le scene che subito dopo trascrivevo, e persino di sentire le parole e le rime che poi trasferivo, miracolosamente, non sulla

pagina, ma sullo schermo del computer (e questo, naturalmente, non cambia proprio niente, perché, quando si scrive, poco importa dove lo si faccia).

E quindi, in Paradiso, in qualche modo io ci sono stato per davvero. E per davvero ho incontrato San Gregorio Palamas, proprio all'inizio del mio viaggio, quando mi sono trovato incredibilmente spostato in un istante dalla casa, in cui vivevo da ragazzo, al Monte Athos, vicino al monastero della Lavra.

Riporto quindi quel che avvenne quel giorno, citando alcuni dei miei versi, e riassumendone altri²¹.

Da una cappella, a piccola distanza,
era uscito chi di veder sperato
avevo, con l'ignota sua sembianza.

Era un uomo assai magro, decorato
dalla stola dei vescovi. Mi tese
la mano, con l'anello, che baciato
avrei, ma lui con me se ne difese.
«Non servono», mi disse, «questi segni,
nel luogo primo delle sante imprese.

Io ti ringrazio per i lunghi impegni,
che a lungo hai dedicato a quel che scrissi,
schiudendolo così ai remoti regni
coi quali guerreggiai, mentre che vissi» (I, V, 60-73).

I «remoti regni» sono, naturalmente, sia l'Italia, da dove proveniva Barlaam, sia la cultura occidentale, che Palamas confutò in tutte le sue opere.

Allora m'accorsi che, mentre nella mia casa di ragazzo avevo parlato in italiano, sia con i miei genitori, sia con l'amico Fabio (con il quale avevo effettivamente visitato alcuni monasteri

²¹Tutti i versi qui citati sono tratti dal mio *Viaggio in Paradiso*, cit., pp. 54-66.

dell'Athos, e che mi aveva dato una mano nella fotocomposizione della mia traduzione), con San Gregorio Palamas mi ritrovavo invece a parlare, come se niente fosse, in greco. E fu lo stesso Gregorio a spiegarmi come questo poteva avvenire.

«I detti non attendo», mi rispose, «di quello che mi dici, e la tua lingua, come ogni altra, intendo, esattamente come te. Più amici sono per noi gl'intenti e la Parola, se la forma verbale non l'infici.

Quella che conta per chiunque è la sola che con l'ente e con l'atto tutto crea, e che tutto vivifica ed assola.

Questa soltanto è la comune dea che articola e trasforma la ricchezza infinita che voi chiamiate idea».

«Infatti», dissi, «con ogni contezza intenderci potremmo anche tacendo». «Sì certo, ma i tesori chi più apprezza onora nelle lingue quel che rendo con la parola partecipazione, in quelle antiche impronte che difendo» (85-103).

Qui devo aggiungere, caro lettore, qualche spiegazione, perché purtroppo, in questo mondo, non posso fare troppo affidamento, visto che non ti conosco, sulle tue capacità di ritradurre le parole che ti vengono dette, o che leggi, nelle idee che significano. Le parole, mi disse San Gregorio, certo, suggeriscono le idee, ma siamo solo noi, quando le ascoltiamo, a ricostituirle, insieme ai loro significati, nella nostra mente, in quanto le parole che usiamo non sono che modestissimi segni, che rimandano alla Parola ipostatica divina (e ammetterai che, in Paradiso, non c'era proprio niente di sorprendente in tutto questo).

Quindi, come le idee altro non sono che atti enipostatici del *Lógos*, noi, quando le ricostituiamo in noi, nell'ascoltare, partecipiamo di quegli atti, e quindi, in qualche modo, partecipiamo del divino già in questa nostra vita. E fu lo stesso Gregorio a sottolineare l'importanza che dette sempre, scrivendo, alla partecipazione dell'increato (quindi del sovraessenziale), anche nel creato, del quale le parole fanno parte (infatti le parole non furono create da Dio, ma inventate da Adamo).

Quando poi dissi a San Gregorio d'aver conosciuto, di lui, soltanto la reliquia, alla quale avevo regalato il primo volume della mia traduzione delle sue opere, rispose:

«Da quel mio corpo, sai che mi son sciolto da molto tempo, e ciò che nell'argento rimane di me stesso non è molto.

Il vero corpo è quello che qui sento, che vivere potrà sempre, ché l'atto sempre lo rende vivo, col suo vento.

È un corpo spirituale, così fatto come il tuo che qui vive. Tutto il resto è sospeso laggiù, mentre qui un patto, benché fugace, duraturo attesto» (118-127).

Insomma la mia ipotesi, quando scrivevo il *Viaggio in Paradiso*, era che il sovratemporale non fosse confinato solo al tempo futuro dopo l'apocalisse, ma fosse racchiuso in ogni istante – in ciascun *exaíphnes* platonico –, e che quindi il Paradiso fosse accessibile già ora, in questa Terra, quando agiamo. E devo proprio ammettere che quest'idea mi si era formata nella testa proprio leggendo e traducendo Palamas. Ma allora i nostri corpi, in Paradiso, di che cosa erano fatti, visto che i nostri stavano ancora in terra, e l'apocalisse non c'era ancora stata? Lui mi rispose:

«Vedi che i nostri corpi son felici d'una luce increata, che risplende insieme all'altra, se le sue pendici la prossima distanza che sottende il mondo unisce: l'uno e l'infinito» (139-142).

Insomma, anche l'infinito è uno, se ce n'è uno. Infatti, non potrebbero essere due, perché sarebbero ancora uno solo. Ed è per questo che Dio non è soltanto un ente, ma, in quanto agisce è – o meglio dovrei dire sovraè – sovraessenziale²².

«Da questo puoi capire che il giudizio finale è in ogni istante in cui passiamo, senza timore e senza pregiudizio, da un lato all'altro di quell'universo che, quando agiamo, prende un nuovo inizio.

Ciò che lì sembra uguale, qui è diverso» (149-154).

Allora gli chiesi se anche noi in Terra, quando agiamo, siamo nel sovraessenziale. E, se era così, allora il male come farebbe ad esistere? Riporto adesso la sua risposta.

«Le cose sono un florido ricamo, il cui rovescio eterno è superiore

²²A proposito della relazione fra il sovraessenziale e l'essenza, Giovanni Reale, quando gli feci avere il secondo volume delle opere di Palamas, intitolato appunto *Dal sovraessenziale all'essenza*, mi chiese perché non lo avessi intitolato, rovesciando i termini, *Dall'essenza al sovraessenziale*. Reale ragionava ancora nei termini tradizionali in occidente, secondo i quali il sovraessenziale, quando viene ricordato (il che accade raramente) è semplicemente un indeterminato, che sta al di là dell'essenza (così accade per esempio in San Tomaso d'Aquino). Devo riconoscere però che Reale mi capì subito, quando gli risposi che avevo messo prima il sovraessenziale perché è l'atto a determinare l'essenza, e non il contrario, come ha sempre supposto l'aristotelismo occidentale.

ad ogni forma che laggiù vediamo, colma di qualità, luce e colore. Ogni istante qui dura eternamente. e l'eterno coincide col lucore dell'uno, lo splendore della Mente, che dal suo seno trasse ogni sostanza. Ma non perciò la tradizione mente. quando consegna il bene all'alternanza col male. Fra l'Inferno e il Paradiso. non ci si purga che nella vacanza dei desideri, con il pianto e il riso. Da me imparasti, e dai più santi saggi, che l'atto non può stare mai diviso da chi lo compie e, quando se ne irraggi, nel soffio in cui l'effetto suo traspare, possibile non è che in sé s'ingaggi» (I. VI. 4-21).

Insomma, l'ente non sta chiuso in sé, ma entra in relazione con le cose, grazie agli atti che compie: vale a dire grazie al sovraessenziale per cui è uno, e non al proprio essere, se non perché quello di essere è l'atto che compie ciascun ente, per il fatto di esserlo. E proprio per questo Palamas è più "moderno" di Heidegger.

«E perciò si dovette ritirare dalla sua onnipotenza l'Assoluto, quando il mondo oltre sé volle creare, a noi lasciando il dubbio amaro e acuto del compimento, che restò sospeso all'atto che alla libertà è dovuto. Agendo, separiamo. Chi s'è arreso all'esistente, inclina verso il nulla.

ed il libero dono ha in ciò frainteso. Chi invece crea, e accudisce alla culla, in cui dal niente l'ente cresce, aggiunge
all'assoluto, e più non si trastulla
con sé stesso. Oltre lui la prova giunge.
Chi perciò all'esistente si rassegna
collabora col male di cui s'unge.
L'Inferno, quindi, esiste, ma non regna,
e la sua distruzione, resa eterna,
di rivedere un santo non si degna,
perché nell'esistente non s'interna» (22-40).

Quindi San Gregorio mi confermò che il male, pur non essendo, propriamente, mai, dilaga nella vita, sulla terra, vita che non a caso, dal tempo di Caino, è sempre stata interrotta da assassini e da massacri.

Allora gli chiesi se il nostro atto, quando non è colpevole, aggiunge effettivamente qualcosa all'esistente, insomma se anche noi, nella nostra breve vita, aggiungiamo qualcosa all'assoluto e al tutto. Palamas mi rispose:

«Non potrebbe Dio correre un rischio che per noi è costante. E facilmente a intenderlo t'avvio, visto che l'infinito è limitato dal non errare, come il tuo ed il mio» (47-51).

Insomma Dio, essendo onnipotente ed onnisciente, non è in grado di correre dei rischi. Solo noi, in quanto limitati, possiamo rischiare. E quindi il nostro atto costituisce davvero un arricchimento dell'infinitezza divina (come in occidente comprese soltanto un poeta, Angelus Silesius).

Subito dopo chiesi a San Gregorio perché proprio a me era stato concesso di fare quel viaggio in Paradiso. Lui mi rispose – riassumo – che ciò era accaduto perché il mondo, attualmente, sta rischiando di nullificare la libertà, che è condizione dell'atto, attraverso i mille subdoli strumenti dell'informazione. Infatti tutti noi ci dimentichiamo sempre più spesso dell'atto, e del rischio che comporta.

«Tutto da voi dipende, nel futuro, anche che ce ne sia. Ma non ripara

la colpa chi, con l'atto, rende impuro l'atto che l'ente santo e sé distrugge, perché sputa sul Logo duraturo.

L'Uno non è concluso, e non si sugge la bellezza, se non si riconosce che l'uno in tre ritorna, perché fugge.

Ente, atto e parola non conosce chi non sa che nel tutto si ricrea l'universo ch'è Dio, ma rende flosce

le deduzioni stesse in cui si bea. E tu sai che ne avevo già parlato scrivendo alla mia chiesa, da Nicea.

Ora, questo è il potere che fu dato ad Adamo, lo Spirito insufflando nell'argilla in cui era modellato:

potere di cui parlo, ma tremando, che riconosco, ma sapendo bene ch'è assoluto anche il rischio del suo quando.

Di questa colpa le maggiori pene pagheremmo noi tutti, perché il mondo non vive, se ostruisce le sue vene.

Nulla assicura al mondo che l'immondo non trionfi sul Dio che l'ha voluto, quando il fuori s'oppone al proprio fondo.

Per questo non potrei restare muto sulla minaccia che potrebbe un giorno distruggere, se diventasse bruto,

il mondo, e trïonfasse nello scorno.

Proprio per questo qui fosti chiamato, per raccontare, dopo il tuo ritorno, da quale luce fosti illuminato, e richiamare ognuno al suo dovere di trasmettere ciò che gli è donato» (71-105).

Il pericolo della chiusura totale del riconoscimento del valore dell'atto, insomma, ci ha mossi ad invitarti in Paradiso. Quindi soltanto rinvigorire questa passione dell'atto potrà salvare il mondo dall'informazione e dalla guerra. E solo che la vita non smetta di riconoscere che l'eticità comporta il rischio libero dell'atto potrebbe continuare a dare una speranza non soltanto agli uomini, ma persino a Dio.

In questo modo, riportando la mia conversazione, in Paradiso, con San Gregorio Palamas, spero d'aver dimostrato in tutti i modi – anche con un mito – che l'arcivescovo di Tessalonica non è stato solo un filosofo, ma anche un filosofo trascendentale, grande come Platone e Agostino, come Cartesio, Kant e Husserl...

0.7. Chi era Gregorio Palamas

Dopo il mito, ritorniamo alla storia, e riassumiamo le tappe principali della vita di San Gregorio Palamas, tanto più che averne un'idea è necessario anche a capire le tappe della sua riflessione, e che cosa lo costrinse a scrivere.

Palamas è vissuto, fra Costantinopoli e Tessalonica, nella prima metà del XIV Secolo, durante un periodo storico travagliatissimo, nelle cui vicende politiche si è trovato coinvolto, soprattutto perché è stato il principale teorico della tendenza rigorista della tradizione ortodossa, in contrapposizione aperta a quella occidentalizzante. Egli è stato quindi il maggiore

rappresentante di quel rigorismo che ha consentito alla teologia ortodossa di serbarsi integra durante i secoli di quella che i greci chiamano la turcocrazia.

La sua vita ci viene raccontata in un testo scritto, dopo la sua beatificazione – avvenuta nel 1368, quindi pochi anni dopo la morte, avvenuta nel 1359 –, dal patriarca di Costantinopoli Filoteo Konkinos. Il *Discorso encomiastico sulla vita del Padre nostro tra i santi Gregorio Palamas*²³ ha, naturalmente, tutti i limiti delle agiografie, per quanto ci fornisca delle notizie essenziali sugli eventi fondamentali della sua esistenza e sull'ambiente dal quale proveniva.

Palamas è vissuto nel periodo in cui l'Impero greco, ritornato nel 1262 a controllare la seconda Roma, dopo l'intervallo della dominazione latina, aveva ripreso la sua lenta ma inarrestabile decadenza.

Da quello che ci narra Filoteo Konkinos, sappiamo che Gregorio Palamas nacque nel 1296 a Costantinopoli, da una famiglia senatoria originaria dell'Asia minore. Da giovane riscosse un notevole successo con delle lezioni su Aristotele. Del resto la sua ottima conoscenza di questo filosofo risulta chiaramente anche dai suoi testi, i quali, tuttavia, come abbiamo già detto, non hanno affatto un'impostazione aristotelica, almeno nel senso che di solito viene dato in occidente a questo aggettivo. È da segnalare fra l'altro che, in tutte le sue opere, non è mai fatto il nome di nessun filosofo pagano.

Nel 1316, dopo aver avuto come maestro spirituale Teolepto (1250-1322), futuro metropolita di Filadelfia, che lo iniziò alla tradizione dell'esicasmo, Gregorio decise di dedicarsi alla vita monastica, ritirandosi in Macedonia, sul monte Papikion, in un convento presso il quale ne sorgeva un altro, i cui monaci aderivano al messalianismo, forse al bogomilismo. Palamas sarebbe riuscito a convertirne alcuni.

²³ Questo testo è incluso in G. Palamas, *Atto e luce divina*, cit., p. 1351 sgg.

L'anno successivo si recò sul Monte Athos, dove visse fino al 1324 in un eremo presso il convento di Vatopedi. Qui suo maestro spirituale fu un altro esicasta, Nicodemo. Successivamente visse per tre anni nella comunità cenobitica della Grande Lavra, dalla quale però si ritirò nuovamente in un eremo, Glossía, dove si trovavano Gregorio Sinaita e Callisto, futuro patriarca di Costantinopoli.

Nel 1325 lasciò il Monte Athos, a causa delle frequenti razzie di pirati o – come affermano altri storici – perché il suo rigorismo aveva irritato i monaci. L'anno successivo, a Tessalonica, divenne sacerdote. Si spostò poi in un convento di Veria, in una zona della Macedonia che però subiva continuamente gli attacchi della Serbia.

Per questo motivo, fra il 1331 e il 1334, ritornò sull'Athos, dove visse nella *skhiti* di San Sabba, presso la Grande Lavra. Qui scrisse la sua prima opera, la *Vita di Pietro Athonita*. Per un certo periodo fu igumeno del monastero Esfigmenu, dal quale però ritornò nuovamente a San Sabba.

Fra il 1335 e il 1336 inizia la sua polemica con il monaco Barlaam (1290-1350), che, pur parlando greco, aveva avuto una formazione profondamente influenzata dalla teologia latina. A questa polemica dobbiamo la stesura di quasi tutti i suoi testi. Essa durò per trent'anni e s'intrecciò inestricabilmente con le vicende politiche dell'Impero.

Barlaam era un greco di Seminara, in Calabria, che si era trasferito in Oriente nel 1326, prima ad Arta, in Tessaglia, poi a Tessalonica, infine a Costantinopoli, dove giunse nel 1330. Qui iniziò ad ottenere numerosi riconoscimenti per il suo sapere filosofico e scientifico. Nel 1335 giunse a Costantinopoli una commissione papale, per discutere dell'unione delle due Chiese (la riconciliazione effettuata al Concilio di Lione nel 1274, voluta da Michele VIII Paleologo, soprattutto allo scopo di difendere l'Impero dai Turchi e dalle mire espansionistiche di Carlo d'Angiò, era stata ben presto lasciata cadere). Barlaam

è incaricato dall'Imperatore Andronico III di difendere le posizioni ortodosse sulla processione dello Spirito santo, ed a tale fine stende un trattato *Sulla processione dello Spirito santo, contro i Latini* – che non è giunto fino a noi, come tutte le opere che Barlaam scrisse in Oriente, perché furono bruciate dopo la sua condanna –, ma la cui tesi principale ci è nota proprio grazie al fatto che essa innescò la polemica con l'area rigorista della Chiesa greca, rappresentata da Gregorio Palamas. Barlaam sosteneva che, sulla base di sillogismi dialettici (il cui scopo è la confutazione, e non la dimostrazione), non è possibile sapere nulla su Dio; proprio per questo, quindi, le posizioni greche sulla processione dello Spirito santo, secondo le quali lo Spirito procede solo dal Padre, e quelle latine, secondo le quali invece procede dal Padre e dal Figlio, non sono affatto inconciliabili.

Palamas scrive una prima lettera ad un amico comune, Acindino, al quale, accusando Barlaam di non avere affatto esposto le tesi ortodosse sul problema, chiede di svolgere una funzione di mediazione. Acindino invece si schiererà sempre più chiaramente dalla parte di Barlaam. Ma Palamas, per rispondere alle posizioni del monaco calabrese, scrive anche un primo trattato, i *Discorsi dimostrativi sulla processione dello Spirito santo*, nel quale afferma, contro le tesi di Barlaam (che, per ora, non cita esplicitamente) che, a partire dalla tradizione della Scrittura e dei Padri, è possibile articolare dei sillogismi dimostrativi (e non soltanto dialettici) sulle realtà divine, e difende la concezione ortodossa della processione dello Spirito santo solo dal Padre.

Fra il 1337 e il 1338, Barlaam formulò delle critiche molto aspre contro la pratica dell'esicasmo e della preghiera continua, accusando i monaci che vi si dedicavano di "onfalopsichia" (di supporre di "avere l'anima nell'ombelico") e di credere possibile di vedere direttamente Dio. Barlaam si recò inoltre a Costantinopoli, presso il Patriarca Giovanni Kalekas, per presentare le sue accuse ai monaci athoniti. I

monaci di Tessalonica chiesero allora a Palamas di difendere l'esicasmo. Palamas avrebbe voluto non rompere i rapporti con Barlaam, e decise d'incontrare il monaco calabrese. Solo dopo quest'incontro, dimostratosi inutile, e dopo aver potuto leggere i suoi scritti su questo argomento, decise di scrivere la prima Triade (i primi tre *Discorsi sui santi esicasti*), in cui confutò radicalmente le tesi di Barlaam su questo punto (ma ancora senza farne il nome). Barlaam accettò comunque di modificare il testo dei suoi trattati, ritirando l'accusa di "onfalopsichia", aggiunse però delle repliche esplicite alle critiche di Palamas

Fra il 1339 e il 1340, mentre Barlaam partiva come ambasciatore di Andronico III presso il Papa, Palamas scrisse la seconda Triade, in risposta alla seconda edizione dello scritto di Barlaam, che stavolta nominò esplicitamente. Inoltre formulò un testo riassuntivo delle posizioni ortodosse attorno alla preghiera, il *Tomo agioritico*, che fece approvare dalla autorità del Monte Athos. Al ritorno di Barlaam in Grecia, Palamas lo incontrò di nuovo. Il Calabrese sembrò disposto a chiudere ogni polemica, ma poco dopo pubblicò un nuovo trattato, in cui accusò i monaci greci d'essere messaliani.

Palamas scrisse allora, nel 1341, la terza Triade, mentre Barlaam otteneva che il Patriarca Kalekas si occupasse direttamente del problema. Palamas ed i suoi seguaci furono convocati a Costantinopoli. Un sinodo si riunì nel giugno ed approvò le posizioni di Palamas. Ma il sinodo coincise con la morte dell'imperatore Andronico III.

Nell'agosto si riunì, su iniziativa del Gran Domestico Giovanni Cantacuzeno, un secondo sinodo, che confermò i risultati del primo. In questo modo le tesi di Palamas vennero adottate ufficialmente dalla Chiesa ortodossa.

Nei cinque anni successivi, fra il 1342 e il 1347, Barlaam ritornò in Italia, da dove si recò ad Avignone. Non tornerà più in Grecia e sarà invece nominato vescovo cattolico di Gerace, in Calabria. Ma la polemica in Grecia non s'esaurisce, perché viene continuata da Acindino. Come abbiamo già detto, le due posizioni teologiche – quella barlaamita e quella palamita – corrispondono in realtà alle due grandi tendenze politiche nell'Impero: la prima, preoccupata per la continua avanzata dei Turchi, spinge a trovare un accordo con la Chiesa latina, soprattutto nella speranza d'ottenere la protezione delle potenze occidentali; la seconda, memore delle violenze compiute dagli occidentali durante l'occupazione di Costantinopoli, nel corso della quarta crociata, e soprattutto temendo la cancellazione della tradizione ortodossa, preferisce attenersi fermamente alle proprie posizioni.

Lo scontro fra queste due tendenze finì per provocare una vera e propria guerra civile. L'erede di Andronico III Paleologo è un bambino di nove anni, Giovanni V, la cui madre italiana, Anna di Savoia, cerca di promuovere il partito filoccidentale, mentre Giovanni Cantacuzeno, che guida l'altro partito, si nomina Imperatore. Nella prima fase del conflitto, quando l'Impero è ancora controllato, con l'aiuto del Patriarca Kalekas, da Anna, Gregorio Palamas viene arrestato e rinchiuso nelle prigioni del palazzo imperiale, dove rimane per quattro anni.

Quando più tardi il successo arrise al partito contrario, Anna di Savoia abbandonò il Patriarca ed Acindino, mentre Palamas venne liberato. Il 2 febbraio 1347 si svolse un ulteriore sinodo, alla presenza di Anna e del figlio Giovanni, che scomunicò Kalekas. Il giorno dopo Giovanni Cantacuzeno entrò a Costantinopoli, dove venne nominato coimperatore, insieme a Giovanni V, con il nome di Giovanni VI. Al posto di Kalekas viene scelto come Patriarca Isidoro, allievo e seguace di Palamas. Palamas, invece, venne nominato metropolita di Tessalonica. Tuttavia non poté prendere possesso della sua sede, perché la città era controllata dal partito degli zeloti, avverso alle posizioni di Giovanni Cantacuzeno.

Per cogliere la situazione difficilissima in cui si trovava in quegli anni l'Impero – o quel che ne rimaneva – può essere molto utile una poesia di Kavafis²⁴:

Mi commuove molto un dettaglio nell'incoronazione, alle Blacherne, di Giovanni Cantacuzeno e di Irene, figlia di Andronico Asen. Poiché avevano solo poche pietre preziose (grande la povertà del malridotto Stato) si ornarono di alcune false. Un'infinità di vetri colorati, rossi, verdi o blu. Non c'è nulla di umile o d'indegno, secondo me, in questi frammenti di vetro colorato. Somigliano anzi a una dolente rimostranza contro l'ingiusta sventura degli incoronati. Simboli di ciò che meritavano di avere. di ciò che dovevano assolutamente avere alla loro incoronazione, un Sire Giovanni Cantacuzeno, e una Signora Irene di Andronico Asen.

Fra il 1348 e il 1350, dopo la morte di Acindino, Palamas si rifugiò sull'Athos, dove incontrò il re di Serbia Stefano Dušan, che, approfittando della crisi dell'Impero, aveva esteso i propri confini e cercava d'attirare l'arcivescovo dalla propria parte. Gregorio rifiutò le sue offerte e tornò a Costantinopoli, da dove, non potendo ancora spostarsi a Tessalonica, si trasferì a Lemno. Intanto Cantacuzeno occupò Tessalonica, dove finalmente Palamas venne accolto trionfalmente come arcivescovo. Nella Chiesa della Santa Sapienza, pronunciò il discorso *Sulla pace*.

²⁴Intitolata *Di vetro colorato*, in C. Kavafis, *Le poesie*, Einaudi, Torino 2015, p. 153.

Fra il 1351 e il 1352, la polemica venne ripresa da Niceforo Grigoras, che insegnava filosofia a Costantinopoli nel convento di Khora. Egli tornò ad accusare Palamas, stavolta sulla distinzione fra essenza ed atto. Un nuovo sinodo si riunì perciò nel 1351 nel palazzo delle Blacherne e, alla presenza di Giovanni Cantacuzeno, tornò ad approvare le posizioni di Palamas anche su questo punto. L'anno successivo le decisioni del sinodo vennero inserite nel *Synodikòn* dell'ortodossia, che si legge ogni anno nella "domenica dell'ortodossia". Palamas scrive una *Confutazione di Niceforo Grigoras* e pubblica un testo più ampio e sistematico, la *Confutazione d'Acindino*.

Fra il 1353 e il 1354 Gregorio tentò di rientrare a Tessalonica, ma gli venne nuovamente impedito d'entrare, perché la città ora era controllata da Giovanni V Paleologo che, con l'appoggio del re di Serbia Stefano Dušan, voleva opporsi a Giovanni VI Cantacuzeno. La madre Anna Paleologa tuttavia riuscì ad evitare una nuova guerra civile. Palamas venne accolto in città ed inviato a Costantinopoli, per mediare con il coimperatore. Ma nel viaggio fu fatto prigioniero da pirati turchi, che per un anno lo tennero prigioniero in Asia minore. In questo periodo Palamas avrà delle discussioni teologiche con i musulmani, riportate da Konkinos.

Il riscatto di Palamas venne pagato, un anno dopo la sua cattura, con l'aiuto dei Serbi, e Gregorio ritornò a Tessalonica, da cui non s'allontanerà più. A questo periodo risale la maggior parte delle sue omelie. Palamas morì, a sessantatré anni, nel 1359.

Nel 1368 Gregorio Palamas fu dichiarato santo e le sue spoglie vennero trasferite dalla chiesa di Santa Sofia a quella metropolitana, a lui dedicata, dove si trovano ancora oggi. Egli viene ricordato ogni anno la domenica successiva a quella dell'ortodossia; anche il 14 novembre, giorno della sua morte, è dedicato a lui dalla Chiesa ortodossa.

0. 8. Gli ultimi anni dell'Impero

Come si vede l'intera vita di San Gregorio Palamas è inestricabilmente intrecciata alle vicende degli ultimi anni dell'Impero di Costantinopoli.

Il lungo e dettagliato rapporto che ci consegna la *Vita* sulla permanenza di Gregorio in Asia minore, prigioniero dell'Emiro Orkhan – che in quegli anni iniziava ad espandersi in Europa dalla testa di ponte di Gallipoli (quella sui Dardanelli) –, servono a completare il disegno dello sfacelo, che presto diventerà definitivo, dell'"Impero romano", che al tempo di Palamas non era più esteso della Tracia, dei dintorni di Tessalonica e di pochi brandelli della penisola ellenica.

I due partiti – quello filoccidentale e quello rigorista – si contrappongono, fino a giungere ad una guerra civile, attorno alla domanda: lo Stato deve piegarsi alle pretese religiose occidentali, nella speranza di ricevere soccorso contro il pericolo turco, o deve invece attenersi alla tradizione ortodossa, costi quello che costi, al rischio di soccombere? Palamas, evidentemente, ha sempre sostenuto la seconda posizione, per la quale il dominio musulmano era preferibile all'ateismo eretico che gli occidentali tentavano d'imporre a Costantinopoli. La Chiesa greca mantenne la sua fedeltà all'ortodossia, anche se la città di Costantino avrebbe pagato questa scelta, che l'avrebbe esposta all'assedio, al saccheggio e alla trasformazione della capitale dell'Impero romano nella capitale dell'Impero ottomano.

Nella *Lettera alla sua chiesa*, inviata ai fedeli di Tessalonica nel periodo della sua prigionia fra i turchi, Palamas racconta come accettasse di discutere con i musulmani, senza però mai cedere sull'essenziale. Nel brano che ora riporto è chiarissima la sua posizione, al tempo stesso universalistica ed apocalittica.

Mentre dicevo questo, i cristiani lì presenti, vedendo i turchi ormai in preda ad un moto d'ira, mi fecero cenno di smettere di parlare. Io, invece, trascinato dalla gioia, sorridendo loro proseguii: "Se trovassimo l'accordo con le parole, avremmo anche una sola dottrina. Ma chi ha orecchie per intendere intenda la potenza".

Ed uno di loro disse: "Avverrà, prima o poi, di trovare un accordo fra noi e loro".

Approvai queste parole ed auspicai che questo momento venga molto presto. Ma perché ho detto questo a coloro che adesso, rispetto alla fede, vivono in modo diverso da una volta? Lo feci approvando e ricordandomi della parola dell'Apostolo, secondo la quale al nome di Gesù Cristo si piegherà ogni ginocchio, ed ogni lingua riconoscerà che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio Padre [Fl 2, 10-1; cfr. Rm 14, 11]. Questo avverrà senza dubbio nella seconda parusia del Signore nostro Gesù Cristo²⁵.

Troviamo qui una conferma letterale di quanto avevamo osservato poco fa: Gregorio Palamas si attiene alla lettera alle parole del Vangelo, quando partecipa con convinzione e con passione alla vita politica di quello che rimaneva dell'Impero. Ma la lotta politica era, per lui, totalmente inclusa nella posizione ascetica, vale a dire nella sua relazione con l'assoluto. E per questo non sorprende che egli si dimostri tanto tollerante persino con quella stessa fede musulmana che non poteva che rigettare come totalmente falsa. In una prospettiva escatologica, la Parola divina avrebbe sicuramente prodotto un accordo totale fra tutti i fedeli, dimostrandosi di fatto superiore ad ogni eresia, ivi compreso l'islam. Invece l'ambiguità occidentalizzante avrebbe totalmente distrutto lo spirito stesso dell'ascesi, cioè dell'esercizio della fede.

²⁵G. Palamas, *Dal sovraessenziale all'essenza*, cit., pp. 1495-7.

0. 9. Palamas come scrittore

Palamas scrive in un momento in cui il greco classico ha smesso da tempo d'essere una lingua parlata. Tuttavia nulla consente di paragonare la cultura greca del XIV Secolo a ciò che stava avvenendo in Italia in quegli anni, perché in Grecia non c'è mai stato un "ritorno al passato" simile a quello che invece allora stava avvenendo in Italia e che avrebbe prodotto quello straordinario periodo culturale e civile che non a caso si chiama rinascimento. Sulle rive del Bosforo non c'è mai stato nulla che dovesse rinascere, perché il filo della cultura classica, semplicemente, non s'era mai interrotto, per i lunghi secoli di quello che noi chiamiamo il Medioevo.

Per questo motivo la lingua in cui scrive Palamas non può essere paragonata né al latino medioevale né a quello ciceroniano che, da Petrarca in poi, sarebbe tornato a fiorire grazie all'umanesimo. Il vocabolario ricco e vario di Gregorio dimostra che la sua formazione s'è svolta in base alla frequentazione viva e continua di tutta la grande tradizione greca, anche pagana (benché, come abbiamo detto, Palamas non citi mai i filosofi precristiani, dai quali riprende però a volte il vocabolario). È come dire che, nei suoi scritti, non c'è traccia di nessun compiacimento classicistico.

Palamas disdegna la retorica, come dichiara egli stesso nelle Triadi (§ 3, 1, 2), e punta diritto a ciò che per lui è più essenziale: dare espressione allo spirito della tradizione cristiana, in un momento in cui essa gli appare sempre più inquinata dalla cultura e dalla filosofia dell'occidente. Inoltre il giro delle sue frasi tende a scartare ogni elemento superfluo, sino al punto da divenire spesso oscuro, come se Palamas disdegnasse anche di rivedere i suoi scritti, che a volte, nonostante la loro complessità – sintattica, oltre che concettuale – danno al lettore l'impressione del "non finito".

Ciò non significa, tuttavia, che Palamas "non sappia scrivere", come pure qualcuno ha sostenuto. Quando vuole, egli

è perfettamente in grado d'utilizzare tutti i più raffinati mezzi della retorica (le frasi lunghe e bilanciate, le ellissi, le assonanze, le enumerazioni). Tuttavia molto più spesso si ha l'impressione che egli scrivesse – o dettasse – in fretta, come se non avesse il tempo o la voglia di correggere i suoi scritti, rendendoli più fluidi e più perspicui²⁶.

In effetti la lettura di Palamas non è facile, sia perché egli non ripete mai ciò che gli pare evidente – e che non necessariamente è tale per il lettore d'oggi –, sia perché le sue frasi seguono il *ductus* rapidissimo del suo pensiero, guidato, anche nella sua espressione letterale, dal *furor* concettuale che le anima. Inoltre Palamas utilizza senza riserve alcuni strumenti espressivi che gli sono offerti dalla lingua greca, come la frase nominale e l'uso onnicomprensivo del neutro plurale. Non a caso la difficoltà della lettura di Palamas è sempre stata riconosciuta (lo fa già *Konkinos* all'inizio della *Vita*), sia per questi ostacoli grammaticali e sintattici, sia perché il suo vocabolario è ricchissimo, dal momento che deriva da duemila anni di tradizione greca, associando ad evidenti arcaismi la lingua della pratica ecclesiale.

Del resto ciò che abbiamo appena detto non significa che i suoi testi, benché complessi e spesso sfuggenti, non siano sempre sorretti, fin nei minimi dettagli, da una sola, stringatissima logica. Palamas, in definitiva, scrive in un modo che, se è assolutamente sistematico per un verso, perché le varie questioni affrontate vengono chiarite sempre e solo sulla base di un'unica assunzione di partenza, e sono continuamente sostenute da un ricchissimo apparato di citazioni dalla Scrittura e dai Padri, per un altro ha un modo di procedere assolutamente aforistico,

²⁶Naturalmente, quando traducevo i suoi scritti, mi sono dovuto confrontare con queste difficoltà, in quanto dovevo evitare due pericoli contrari: da una parte quello di "capire troppo", determinando il significato del testo in una sola delle direzioni possibili; dall'altra quello di rimanere troppo legato al testo, rendendo la traduzione opaca, se non incomprensibile.

tanto che spesso le considerazioni più interessanti e stimolanti sono appunto quelle che sono accennate di sfuggita in certi passi, senza più venire riprese.

Per quanto riguarda la forma retorica – il "genere" – dei suoi scritti, è appena il caso di dire che Palamas non fa nessun tentativo d'innovare le formule più tradizionali della patristica: in primo luogo la confutazione, che s'estende a quasi tutte le sue opere; qualche volta i capitoli di stile aforistico, che rientrano anch'essi nella migliore tradizione greca; infine le lettere e le omelie. È invece quasi del tutto assente ogni riferimento al trattato sistematico o dogmatico. È come se le sue capacità dimostrative si vivificassero solo nella correzione spietata degli errori, dottrinali o dogmatici, dei suoi oppositori.

Naturalmente tutto questo non ha giovato per nulla alla fama di Palamas in occidente, non solo per i motivi dottrinali ai quali abbiamo accennato all'inizio, ma anche per effetto d'un diffuso sospetto per il mondo bizantino (come se degli assoluti capolavori delle arti figurative in Italia non fossero perfettamente bizantini, come i mosaici di San Marco o del duomo di Monreale). In realtà a caratterizzare, per secoli, l'arte di Costantinopoli è stata la riduzione in formule, infinitamente ripetute e variate, degli schemi classici (come dimostrano, per esempio, i mosaici della chiesa di Khora²⁷, più o meno contemporanei delle opere di Palamas, nei quali emergono dei dettagli che paiono approdati lì direttamente dagli affreschi di Pompei). In realtà, come la pittura bizantina costituisce un filo che collega senza soluzione di continuità i ritratti del Fayyum con gli affreschi di Rublëv, così la letteratura bizantina ricollega senza nessuna netta cesura lo stile ellenistico di Plutarco o Luciano alla letteratura russa di Solov'ëv o di Florenskii.

²⁷ Segnalo che di recente sia la chiesa della Santa Sapienza, sia quella di Khora, che erano divenute due musei, sono tornate, per volere dell'attuale governo turco, ad essere moschee.

Alla base dei pregiudizi occidentali su Bisanzio, però, non ci sono solo i motivi dottrinali e dogmatici ai quali ci siamo riferiti, ma intervengono anche gli effetti d'un sospetto culturale antico – e paradossalmente condiviso anche dall'umanismo quattrocentesco – sull'intera cultura greca, prima ellenistica e poi bizantina. Secondo questo pregiudizio questa tradizione, pur avendo avuto il merito di trasmettere all'occidente la conoscenza dei testi della Grecia classica, avrebbe avuto poi anche il demerito d'essersi profondamente allontanata da quella tradizione²⁸. Così i lunghi secoli che separano l'età dell'ultima fioritura della cultura classica (siamo nel II Secolo d.C.. se ci riferiamo a Plutarco) dalla caduta di Costantinopoli prima nelle mani dei Crociati (nel 1204), poi in quelle dei turchi (nel 1453), vennero indelebilmente marchiati dal pregiudizio occidentale, che ha continuato per secoli a misconoscere che Costantinopoli, per più d'un millennio, è stata la capitale dell'Impero romano (o di quel che ne restava), e non d'un potentato balcanico oscurantista e retrogrado.

Condividendo questo diffuso pregiudizio e dimenticando che gli occidentali non hanno una responsabilità minore di quella dei turchi rispetto alla fine dell'Impero, gli stessi umanisti che si facevano in quegli anni promotori della conoscenza della lingua e della letteratura greca finivano necessariamente per negare che la tradizione bizantina – o meglio "romea" – non era mai stata altro che la continuazione coerente della tradizione classica, sia sul piano politico, sia su quello culturale ed

²⁸Di guesto pregiudizio testimonia anche la riforma della pronuncia del greco voluta da Erasmo da Rotterdam, grazie alla quale la lettura degli stessi testi greci, come vengono pronunciati oggi in Italia, assomiglia ben poco al modo in cui essi vengono letti dai greci. La differenza fra le due tradizioni è che quella occidentale è artificiale e, per così dire, costruita a tavolino, mentre quella "bizantina" corrisponde realmente alle trasformazioni fonetiche che ha subito il greco di coloro che, per due millenni, hanno continuato a parlarlo.

ideologico. È come dire che lo stesso rinascimento, se per un verso ha idealizzato l'antichità come un mondo di perfezione irraggiungibile, ma assolutamente remota, per un altro ne ha anche misconosciuto la concreta storicità e prossimità temporale.

Naturalmente è difficile, per tutti noi occidentali, intendere come, in un momento in cui, in Italia, si usciva dal Medioevo per avvicinarsi alla modernità, sulle rive del Bosforo si continuava a pensare di vivere ancora – anche se con le trasformazioni imposte da secoli di storia – in quello stesso mondo greco e romano che invece, al di qua dell'Adriatico, sembrava svanito un millennio prima. Per chi voglia convincersene è sufficiente entrare nella chiesa costantinopolitana di Khora, i cui splendidi mosaici, eseguiti appunto nel XIV Secolo, non hanno solo conservato, ma hanno anche vivificato degli schemi iconografici che sono tutto sommato ancora quelli delle chiese di Ravenna, e quindi non hanno nessuna somiglianza con i dipinti italiani del tempo, per esempio con gli affreschi di Giotto e dei suoi allievi. Gregorio Palamas appartiene allo stesso momento storico in cui furono eseguiti i mosaici di Khora - il cosiddetto "rinascimento dei Paleologi" – e può essere considerato veramente – almeno è questa la tesi, in qualche modo provocatoria, che vorremmo cercare di sostenere in queste pagine – come un pensatore molto più vicino, se non a Platone ed Aristotele, almeno a Basilio di Cesarea e a San Giovanni Crisostomo, di quanto non lo siano i pensatori occidentali, a lui molto più vicini nel tempo, come Tommaso d'Aquino o Duns Scoto.

A queste difficoltà s'aggiunge il fatto che gli scritti di Palamas non pretendono affatto d'essere "filosofici", nel senso che noi occidentali diamo generalmente a questo termine. Inoltre il fatto che i suoi testi abbiano quasi sempre un'impostazione confutatoria, e quindi polemica – del resto assolutamente tradizionale nella patristica greca –, fa credere a noi occidentali che essi abbiano solo un rilievo documentario e storico, invece che concretamente e generalmente filosofico.

Diventa evidente allora che, in un mondo come quello della filosofia contemporanea, nel quale le opere di molti pensatori medioevali continuano a venire conosciute solo in una improbabile ed astratta traduzione filosofica, era davvero difficile che venisse riconosciuta l'attualità e l'importanza del contenuto delle opere d'un teologo che, come Palamas, non concede nulla alla filosofia fine a sé stessa, se questa viene staccata dalla teologia e dalle testimonianze della Scrittura e della tradizione cristiana.