

PREFAZIONE

La proposta teologica di Gregorio Palamas (1296-1359) è stata conosciuta per la prima volta in occidente, in particolare, attraverso gli studi dell'archimandrita Jean Meyendorff nella seconda metà del secolo scorso. Egli, oltre a numerosi saggi e a una consistente monografia, ha condotto a termine l'edizione critica, con traduzione francese a fronte, dell'opera Difesa dei santi esicasti, pubblicata dall'Università di Lovanio. Contemporaneamente in Grecia, all'interno del movimento di rinnovamento degli studi patristici, Panaghiotis Christou (Università di Tessalonica) ha curato le opere di Gregorio Palamas, con il testo originale e la traduzione in neogreco. All'inizio del secolo XXI, è apparsa in Italia una discutibile edizione completa degli scritti del teologo bizantino, in tre volumi, curata da Ettore Perrella.

Se il proposito del teologo Jean Meyendorff, come anche quello di altri teologi russi della diaspora, era quello di far conoscere la ricchezza mistica della teologia palamita, la pubblicazione di Panaghiotis Christou, manifestò subito anche dei fini puramente identitari che fecero breccia nella teologia greca contemporanea, come dimostrano le opere dell'archimandrita Giovanni Romanidis, che le utilizzò in chiave antiagostiniana, per contestare polemicamente, senza per altro citarne le fonti, la dottrina sulla grazia dell'Ipponate. Ma il tempo ha reso giustizia delle interpretazioni ideologiche di questi teologi che cercavano solamente di contrapporre l'ellenismo all'occidente latino in chiave apologetica.

Fra gli ultimi studi interessanti su Gregorio Palamas, dopo la monografia di mons. Yannis Spiteris e altri saggi apparsi in seguito, si propone agli studiosi italiani questo saggio accurato, frutto di anni di studio, della professoressa Alessia Brombin (Università Pontificia della Santa Croce, Roma); la quale oltre che a ricreare il contesto in cui il teologo bizantino ha elaborato i suoi scritti, approfondisce in particolare il significato filologico e teologico del termine hesychia.

Il presente saggio, dopo un'introduzione di carattere metodologico, descrive l'ambiente in cui Palamas visse e operò per una gran parte della sua vita, evidenziando le figure carismatiche che avevano dato impulso a una rinascenza spirituale nei monasteri del Monte Athos. Si tratta, in particolare, del monaco di origine italica Niceforo l'Esicasta e di Gregorio il Sinaita. Il primo fu un grande maestro spirituale (secolo XIII) che con il suo libello sulla custodia del cuore diffuse tra i monaci la pratica psicofisica della Preghiera di Gesù, che susciterà al tempo di Palamas l'ira del filosofo calabrese Barlaam, il quale accusò i monaci di messalianesimo. Il suo scritto ebbe una rapida diffusione non soltanto tra i

monaci athoniti, ma pure tra i laici nel corso del secolo XIV, come dimostra l'esistenza di alcuni gruppi di preghiera costituitisi nella città di Tessalonica e assistiti dall'esicasta Isidoro. Niceforo era considerato un padre spirituale indiscusso che per le sue posizioni contro la politica religiosa perseguita prima da Michele VIII Paleologo (1259-1282) e poi dal figlio Andronico II (1282-1328), fu mandato in esilio a Cipro per dieci anni.

La seconda figura carismatica messa in evidenza è quella di Gregorio il Sinaita (1255 circa-1347) che visse nel Monte Athos in anni in cui era presente anche Palamas. Il Sinaita scrisse diversi testi sulla preghiera pura, sulla memoria di Gesù e sul conseguimento dell'hesychia. Egli visse nel romitaggio di Magula, nelle vicinanze del cenobio di Philoteou, dove impartiva i suoi insegnamenti a tre monaci che avevano intrapreso la vita esicasta che poi si sparsero nella penisola athonita per diffondere tra gli asceti gli insegnamenti del maestro. A causa delle devastazioni attuate lungo le coste dell'Athos dai pirati catalani, Gregorio il Sinaita abbandonò la penisola e si rifugiò nell'impero bulgaro, dove, sotto la protezione dello zar Ivan Alessandro Asen (1331-1371), fondò un romitaggio da cui irradiò l'esicasmo nelle terre degli slavi ortodossi.

Un altro esicasta ricordato dall'autrice, riconosciuto come indiretto maestro spirituale da Palamas, unitamente al patriarca ecumenico Atanasio I (1289-1293; 1303-1309), fu il metropolita Teolepto di Filadelfia (1255-1321/1326), il quale nei suoi scritti sottolineò, in particolare, che nella preghiera pura la volontà personale si conforma con quella divina imprimendo all'anima i caratteri della luce della grazia ricevuta col battesimo. Per questo l'autore ritiene fondamentale la pratica della nepsis, ossia della vigilanza interiore e della sobrietà spirituale.

Il saggio prosegue introducendo la figura di Palamas accennando all'educazione cristiana ricevuta dalla famiglia, fino al suo arrivo al Monte Athos, dove in un primo momento, entrò nel monastero di Vatopedi, dove si mise poi sotto la direzione spirituale di un esicasta di nome Nicodemo. Dopo un periodo trascorso a Borrea, in Macedonia, Palamas tornato sull'Athos e ritiratosi nel romitaggio di San Saba nei pressi della Grande Lavra, nel 1332 compose la Vita Petri. La scelta di proporre Pietro, primo esicasta dell'Athos, s'inserisce nel clima spirituale del tempo che aveva avuto i suoi inizi nel secolo precedente. Infatti, il culto di Pietro, considerato dalla tradizione il primo anacoreta della Santa Montagna, rifiorì nel secolo XIII e la sua festa liturgica fissata definitivamente il 12 giugno nel calendario costantinopolitano. Inoltre, nel 1290, il santo fu effigiato in un famoso affresco del Protaton con i tratti austeri e lo sguardo luminoso e penetrante. Egli fu ricordato anche come modello per gli esicasti nella vita di Massimo Kausokalyva (1280 circa-1375 circa) e in quella di Nifone l'Athonita (1315-1411), il quale ricorda di aver incontrato un monaco, di nome Teognosto, che abitava nella medesima grotta che era stata il rifugio di san Pietro.

L'opera di Palamas non appartiene alla letteratura agiografica come quella antica redatta dal monaco Nicola (secolo X), ma a quella encomiastica e teologica,

perché l'autore vuole anch'egli proporlo come modello, senza aggiungere nuove vicende alla sua esistenza terrena. Infatti, Palamas evidenzia le sue virtù spirituali, rilevando che grazie al nascondimento, alla vigilanza di sé stessi, alla ininterrotta custodia della memoria di Dio e con l'ausilio della Preghiera di Gesù, si consegue la condizione di hesychìa.

Nel 1335 alcuni amici di Tessalonica si misero in contatto con Palamas affinché si pronunciasse in merito alle questioni trinitarie sostenute dall'umanista calabrese Barlaam, ma questa disputa ne aprì una più insidiosa sui fondamenti antropologici e teologici dell'esicasmò, perché il filosofo, partendo dalla critica al metodo psicofisico, negava la possibilità dell'unione mistica e l'illuminazione della grazia. Palamas confutò Barlaam con tre trattati per difendere i monaci dell'Athos. Nel 1339, mentre la controversia era ancora in atto, fece approvare sul Monte Athos, da una sinassi di tutti i monasteri della penisola, presieduta dal Protos e dal vescovo di Ierissos, ordinario del luogo, il *Tòmos aghioritico*, dove per la prima volta sintetizzando la dottrina esicasta, furono condannate le posizioni controverse di Barlaam. Il testo del Tòmos fu steso dallo stesso Palamas, dove sottolinea l'elemento profetico proprio della pratica ascetica, che rappresenta il cuore della missione della Chiesa nel suo dispiegamento temporale, perché viene espresso, afferma il teologo, solamente da «coloro che hanno rinunciato al possesso dei beni, alla gloria degli uomini, e ai cattivi piaceri corporali; e non solo, ma hanno confermato questa rinuncia a coloro che sono pervenuti all'età adulta secondo Cristo; infatti, liberi per sé e per Dio, senza alcuna preoccupazione, mediante l'hesychìa e la preghiera pura, pervenuti oltre se stessi ed essendo in Dio, attraverso la mistica e intelligibile unione con lui, sono stati iniziati alle realtà che superano l'intelletto»¹.

In questo testo Gregorio Palamas sintetizza anche i punti fondamentali della teologia esicasta esposti nei tre scritti, compilati durante l'interminabile controversia per rispondere minuziosamente su incarico dei monaci aghioriti alle contestazioni barlamite, intitolati Triadi in difesa dei santi esicasti. Palamas in essi ricorda che, come insegnarono pure i padri che lo precedettero, la grazia deificante che Dio concede a coloro che ne sono degni segna il germogliare della vita divina nel cuore dell'uomo, l'immagine della divinità che racchiude si incammina nella via della luce, perché essa procede da Dio senza per questo voler dire che Egli è soggetto a molteplicità. L'uomo immerso nell'amore divino percepisce le operazioni della grazia nel suo processo di deificazione (théosis), ma la sostanza (ousìa) divina rimane inconoscibile. La disputa terminò nel concilio del 1341, quando le dottrine di Barlaam furono formalmente condannate.

L'ultimo testo di Palamas, preso in esame dall'autrice del saggio, è quello dedicato alla monaca Xene, in qualità di padre spirituale. Esso fu redatto tra il 1345 e il 1346 e appartiene alla letteratura ascetica e teologica. In questo periodo

¹ GREGORIO PALAMAS, *Tomo aghioritico*, in *Filocalia*, vol. IV, Torino 1987, 144.

Palamas, a causa delle vicende civili che laceravano e devastavano l'impero, preparandone l'imminente caduta quasi un secolo dopo, decise di non scrivere più. Ma la monaca Xene, lo convinse a ritornare sui suoi passi. Essa, in età ormai avanzata, era una personalità di rilievo della vita spirituale e sociale della capitale, tanto che l'imperatore Andronico l'aveva chiamata a corte per occuparsi dell'educazione delle figlie. Lo scritto alla monaca Xene di Palamas è considerato dagli studiosi la sua opera più completa dove nei temi a lui cari dell'antropologia sottolinea il legame esistente tra la sua spiritualità sulla mistica della théosis e la dottrina teologica nel suo insieme. Gregorio Palamas non aggiunge nulla di nuovo alla dottrina dei Padri, offre piuttosto un supporto teoretico sistematico all'escicismo, la cui ultima elaborazione ascetico-dogmatica risaliva a quella di Massimo il Confessore (580 circa-662).

Il saggio di Alessia Brombin si chiude con alcune considerazioni sull'escicismo del XIV secolo, i cui scritti dei vari autori, contribuiranno in modo decisivo alla rinascita spirituale portata avanti nel secolo XVIII da Nicodemo l'Aghiorita e da Macario di Corinto e che culminerà nella compilazione della *Filocalia*.

Ci auguriamo che questo studio puntuale e accurato susciti l'attenzione non soltanto degli studiosi, ma anche di coloro che vogliono approfondire un interessante periodo della teologia bizantina che, per diversi fattori, dovette confrontarsi con quella latina, durante il periodo della dissoluzione della grande scolastica dovuta alle idee filosofiche di Guglielmo Occkam.

Prof. RENATO D'ANTIGA

INTRODUZIONE

Il saggio, frutto maturo della dissertazione dottorale presso la Pontificia Università Gregoriana, si muove sul piano della teologia spirituale espandendo l'ampiezza dell'orizzonte di ricerca all'Oriente cristiano. Prescindendo dalla distopia apologetica di certi ambienti ortodossi, sono certa di essere riuscita a sgranare l'obiettivo per ottenere una visione binoculare che pone il soggetto equidistante rispetto ai differenti piani visivi su questo argomento: l'esichia (ἠσυχία).

La metafora offerta dall'isochiria (ισοχωρία)² illustra bene l'orizzonte ampio e armonico che ho inteso dischiudere in questo saggio. La vista, con l'uso di entrambi gli occhi, isochiria appunto, fa sì che le pupille siano dilatate della medesima ampiezza grandezza, per analogia queste rappresentano la spiritualità dell'Oriente e dell'Occidente cristiano; questo ha permesso di ottenere una parità nelle condizioni d'illuminazione per focalizzare il tema prescelto.

1. Linee generali

Il profilo descrittivo della teologia spirituale sposa una prospettiva esperienziale dinamica, mostrando il suo sviluppo conosciamo la sua struttura e le sue leggi, e al contempo proseguiamo nel tracciare nuovi orizzonti adatti per la speculazione teologica. Per questo è importante riuscire a descrivere il vissuto esperienziale degli autori spirituali attraverso alcune categorie ermeneutiche come l'ἠσυχία, perché dalla complessità germoglia il seme dell'unificazione spirituale. La raffinata semplicità dell'ἠσυχία permette di ridurre la complessità nella desiderata unificazione ricercata dagli Esicasti, che si traduce nella piena comunione con Dio.

Se si potesse rinvenire con disincantata certezza lo statuto teologico dei mistici, si sarebbe propensi, più di ogni altro attributo, a conferire loro l'originalità, perché non furono distribuiti a pioggia sulla linea del tempo, ma furono scelti appositamente da Dio per illuminare di senso della vita spirituale in tutte le epoche. L'ambiente culturale e la produzione letteraria sono imprescindibili per avvicinarsi a quest'esperienza. L'originalità esicasta, che viene evidenziata in questa ricerca, è rappresentata dall'orizzonte ermeneutico che ho ritenuto utile per analizzare le opere di Gregorio Palamas quale mistico dell'Esicasmo³.

² Cf. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, 252.

³ Tra «teologia» e «misticismo» [...] è sorta una certa confusione riguardante il loro significato preciso; mentre per alcuni i due termini sono due modi diversi di parlare di un autentico rapporto personale con Dio, per altri il misticismo è considerato un genere di spiritualità particolare, che pone l'accento sull'esperienza diretta e personale di Dio: A.E. McGRATH, *Spiritualità cristiana: una*

Sappiamo che il segno e la cifra dell'esperienza spirituale è la fede, ma non è la fede che si basa sull'esperienza, è l'esperienza spirituale che ha come fondamento la fede stessa. La fede è un'esperienza, ossia l'esperienza di Dio conosciuto e amato. Palamas, rispondendo a chi aveva messo in discussione la sua esperienza dell'ἡσυχία, evidenziò che la fede era la discriminante per comprendere gli effetti dello Spirito sull'uomo:

Se davvero avessi ritenuto che le proprietà divine non sono raggiungibili per i ragionamenti umani, se avessi tenuto conto con devozione della fede, che sola può accogliere queste esperienze, e avessi cercato il sapere più perfetto con gli atti, costruendo l'esperienza nella fede, che nella vera contemplazione ci copre con l'amore di Dio, ossia il tetto della grazia: [avresti compreso], infatti, che i doni dello Spirito sorpassano il ragionamento umano anche dopo che sono stati dati⁴.

Descrivere l'ἡσυχία mediante l'esperienza di Palamas, desunta dalla sola testimonianza che ci resta, cioè dai suoi scritti, non dovrà sembrare un prodotto dell'intelligenza, ma l'effetto dell'acume che la teologia spirituale è in grado di offrire alla fede.

2. *Status quaestionis* e le fonti della ricerca

In Occidente la riscoperta delle tecniche di contemplazione si deve agli studi avviati agli albori del secolo scorso. Iniziarono a interessarsi i bizantinisti, tra questi si distinse J. Bois, considerato tra i pionieri delle ricerche sull'Esicasmò. Questa prima fase si caratterizzò per aver patito un accentuato tradizionalismo da parte ortodossa a causa dell'esiguità delle fonti a disposizione, poiché alcuni studiosi filtrarono i pochi materiali rinvenuti dalla Tradizione attraverso dei preconcetti ortodossi⁵. Un altro antesignano, che si pose sulla sponda opposta, fu G. Papamichael⁶, cui si associò successivamente il prof. P.K. Christou, il curatore dei testi critici del *corpus* palamita; questi lo ritenne il responsabile della valorizzazione, nonché della “resurrezione” di due grandi personalità dell'Ortodossia quasi dimenticate: Gregorio Palamas e Maximos (Trivolis). Gli venne

introduzione, Torino 2002, 16. Per quanto concerne questo scritto sono concorde con la prima ipotesi, poiché ho teso a svincolarmi dai particolarismi nel cercare di decifrare l'originalità autentica dell'esperienza esicasta e non viceversa, cioè l'autentica originalità.

⁴ GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti*, in *Atto e luce divina: scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Milano 2003, 523.

⁵ Cf. J. BOIS, «Les hésychastes avant le XVI^e siècle», *ÉO* 5 (1901) 1-11.

⁶ Cf. Γ. ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης - Ἡθικο – πατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἡσυχαστικῶν ἔριδων τοῦ ΙΔ' αἰῶνος*, Πετρούπολις – Αλεξάνδρεια 1911.

riconosciuto, inoltre, il merito di aver esaminato con estrema diligenza i vari aspetti culturali della vita della Chiesa ortodossa⁷.

Al contempo, la Rivoluzione Russa favorì il moltiplicarsi degli studi patristici. Tra il 1917 e 1918 questa chiesa si radunò in un Sinodo a Mosca, emanando dei decreti, alcuni di questi portarono alla chiusura dei Seminari (1918-1944)⁸. La maggior parte dei teologi decise di esercitare ugualmente la professione emigrando, mentre chi rimase in patria, fu deportato o esiliato dai bolscevichi. Coloro che furono in grado di fuggire trovarono riparo nei paesi confinanti, altri si spinsero sino in Francia. L'allora metropolita Evlogii, esarca del Patriarcato Ecumenico per le Chiese Ortodosse Russe in Europa Occidentale, li accolse fondando uno studio teologico a Parigi, l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (1925), e qualche anno più tardi fu eretto anche l'Institut Orthodoxe de Théologie de Paris Saint-Denis (1927).

Il rinnovamento apportato dai professori in queste istituzioni mise in risalto il frutto maturo della spiritualità esicasta⁹; essi contribuirono massicciamente al recupero dei Padri della Chiesa, fornendo non solo l'accesso ai testi, ma anche un nuovo orizzonte ermeneutico entro il quale collocare la spiritualità orientale. Il risveglio patristico, chiamato anche neo-patristico, si tributò a studiosi quali: Florovsky, Losskij, Schmemmann e Meyendorff.

Fra i celebri teologi dell'Istituto parigino si distinse Jean Meyendorff, portavoce illustre della posizione della Chiesa d'Oriente all'interno dei gruppi ecumenici nazionali e internazionali. Iniziò il suo lavoro analizzando gli studi dei suoi predecessori, quali J.B. de Villeneuve, P.D. Ouspensky, per giungere al secolo scorso alle figure di K. Kern¹⁰ e D. Stăniloae¹¹. Meyendorff fu l'iniziatore degli studi sul palamismo in Occidente imprimendone una forte accelerazione alla riscoperta¹². Una data importante è rappresentata dal 1959, quando, sotto la direzione di Guiland, fu dato alle stampe il primo studio che passava in rassegna tutte le opere di Palamas ricavandone la sua teologia. Nella prefazione all'*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*¹³, l'autore:

⁷ Cf. P.K. CHRISTOU, «Neohellenic Theology at the Crossroads», *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1/1983) 39-54.

⁸ Cf. H. DESTIVELLE, *The Decrees of the Council*, in *The Moscow Council (1917-1918). The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church*, Notre Dame (IN) 2015, 71-152.

⁹ Cf. I. NOBLE, *Znovuobjevení hesychasmu*, in *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno 2012, 85-90.

¹⁰ Lo studio più antico e poderoso (450 pagine) sull'antropologia di Gregorio Palamas quello di K. KERN, *Antropologija sv. Grigorija Palamy*, Paris 1950.

¹¹ Le prime coordinate bio-bibliografiche su Gregorio Palamas furono tracciate in: D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu 1938.

¹² Cf. G. MALONEY, *The revolution and emigration*, in *A History of Orthodox Theology since 1953*, Belmont 1976, 74-73.

¹³ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.

Riconobbe i predecessori del suo studio, come Stăniloae e Kern. Il testo di Stăniloae gli fornì la struttura cronologica e gli elementi storiografici di base, mentre la monografia di Kern contribuì per gli aspetti teologici. Nello studio sono elencati anche i moderni specialisti occidentali del XIX - Louis Petit, Martin Jugie, Venance Laurent, Rodolphe Guiland, Giovanni Mercati, Raymond Loenertz e Giuseppe Schirò - ma il loro contributo è limitato alla narrazione storica, che costituisce solo la prima parte dell'opera. I capitoli principali dell'esposizione teologica della seconda parte, si riferivano a un numero esiguo di autori moderni, per lo più russi, suoi contemporanei Krivochéine, Kern, Losskij, Florovsky e Verkhovskoy e gli scrittori pre-rivoluzionari: Brilliantov, Minin, Syrku e Popov. Il lavoro combina quindi due approcci diversi, quello accademico-occidentale e quello dell'apologetica ortodossa, ma come elementi giustapposti piuttosto che completamente integrati¹⁴.

Nello stesso anno Meyendorff curò la prima traduzione in francese della *summa* teologica palamita la: *Difesa dei santi esicasti*¹⁵.

Negli stessi anni altri studi autorevoli furono compiuti in Italia da Irénée Hausherr e poi da Tomáš Špidlík. La riscoperta proseguì con l'edizione critica del *corpus* palamita a cura dell'*équipe* di P.K. Christou¹⁶, professore dell'Università di Tessalonica, cui ci rifaremo in questo saggio. In Italia l'eredità di Meyendorff fu accolta da eminenti ricercatori e teologi come Yannis Spiteris, Antonis Fyrigos, Renato d'Antiga, Antonio Rigo, e in Francia Olivier Clément, Vladimir Losskij, Pavel Evdokimov ed Élisabeth Behr-Sigel, mentre nel Regno Unito si distinsero Kallistos Ware e Norman Russell.

3. Quaestio

La ricerca scaturisce da due consapevolezze. Una riguarda la diffusione della tecnica esicasta operata da alcuni monaci athoniti di spicco, che non fondarono alcune scuole di preghiera, né tentarono di tramandare la pratica nella consueta modalità maestro-discepolo; per questo motivo l'Esicasmo fu definito come una corrente spirituale e non una scuola ascetica¹⁷. L'altra riguarda da vicino l'Esicasmo, esso rappresentò la naturale realizzazione del comandamento divino dell'amore, concorrendo al disvelamento *in fieri* dell'universale mistero cristiano. Per tali ragioni un siffatto "metodo di preghiera" può essere sempre passibile di continue riscoperte a seconda del contesto ecclesiale e spirituale in cui si vive; parimenti non si esaurisce nel suo manifestarsi, perché, nutrendosi di una lettura

¹⁴ N. RUSSELL, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford 2019, 77.

¹⁵ GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, voll. I-II, Louvain 1959.

¹⁶ Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, ἐπιμέλεια Π. Χρήστου, I-VI, Θεσσαλονίκη 1988-2015.

¹⁷ Cf. I. HAUSHERR, «Les grand courants de la spiritualité orientale», *OCP* 1 (1935) 132-137.

sapienziale e spirituale della Sacra Scrittura, si rinnova in ogni singolo orante, mantenendo così viva la tradizione orientale.

Il punto d'osservazione privilegiato di questa trattazione sull'ἡσυχία è quello offerto da Gregorio Palamas. Nell'Occidente cristiano la sua figura rimane ancora oggi associata alla polemica scaturita sul *filioque*, ma in realtà la disputa fu l'occasione per far emergere, in parallelo, le questioni ascetiche e mistiche inerenti all'Esicasmo. Per dirimere la faccenda fu indetta, tra il 1341 e 1351, una serie di concili che segnarono uno spartiacque tra gli inizi del XIV secolo, quando il metodo d'orazione esicasta rappresentava ancora un insegnamento destinato a un'élite di asceti, e la seconda metà del secolo, in cui trovò grande fortuna e impiego. Con l'approvazione del *Tomo Aghioritico* (1341) la pratica fu riconosciuta dall'autorità della Chiesa d'Oriente¹⁸.

Pseudo-Simeone, Niceforo l'Esicasta e Gregorio Sinaita sono ricordati come i primi monaci che si cimentarono nell'ascesi esicasta¹⁹. Palamas, dopo essersi nutrito dei loro scritti difese l'Esicasmo dalle accuse di eresia mosse da Barlaam di Seminara, rielaborando l'esperienza spirituale athonita e collocandola all'interno di un complesso sistema teologico, affinché rispondesse appieno alle obiezioni poste.

Il saggio si propone di rinvenire, nella teologia di Gregorio Palamas, il concetto di «ἡσυχία», desunto dalla comparazione, in prima battuta, con gli autori esicasti antecedenti che si distinsero per i loro testi imperniati su questo concetto, e successivamente indagare con lo stesso metodo le opere di quest'autore, con l'obiettivo di discriminare la sua originale e autentica dottrina, operazione fino a oggi inedita. Le ricerche fin ora condotte hanno rilevato il ruolo preminente dell'ἡσυχία in Palamas riferendosi però in larga misura alle opere dogmatiche²⁰, in particolare alla *Difesa dei santi esicasti* e ai diversi trattati teologici, relegando a brevi articoli e contributi l'attenzione rivolta agli aspetti eminentemente spirituali²¹. Per tanto la *quaestio* che ho inteso risolvere tende a colmare le lacune precedenti su quest'argomento per effetto di una carenza di sistematicità, poiché le ricerche spesso finirono per parcellizzare l'Esicasmo in settori d'indagine specifici, quali la filologia e gli studi umanistici sulla cultura religiosa bizantina, ciò ha

¹⁸ Cf. K. WARE, «The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai», *ECR* IV (1972) 22.

¹⁹ Cf. J. GOULLARD, *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, Parigi 1953, 15.

²⁰ Bouyer rilevò che la controversia filosofico-teologica esicasta ebbe un ruolo negativo nell'intendere la reale portata dell'insegnamento spirituale di Palamas, perché «Disgraziatamente le propaggini o i risvegli infelici di questa controversia fino ai giorni nostri, non hanno certo contribuito a chiarificare l'esatto significato della sua teologia spirituale»: L. BOUYER, *Spiritualità Bizantina e Ortodossa*, Bologna 1968, 63.

²¹ Cf. A. FYRIGOS, «Gregorio Palamas e il “palamismo”», *Eastern Theological Journal* 1 (2015) 205-241; A. RIGO, «Ancora sulla Preghiera di Gesù nell'Esicasmo bizantino dei secoli XIII-XV», *SOC* X (1987) 171-182; A. RIGO, «Le formule per la preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita», *CrSt* 7 (1986) 1-18; A. RIGO, «Le tecniche d'orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini», *RSBS* IV (1984) 75-115.

finora compromesso un'indagine puntuale e scientifica in termini teologico-spirituali degli scritti palamitici.

L'urgenza e la necessità che questa ricerca ha tentato di dare seguito si basano sull'idea che ancora oggi la dottrina di Palamas è valida per la Chiesa d'Oriente; perciò ho ritenuto utile analizzare il suo contributo per una spiritualità che vada oltre i confini dell'Oriente cristiano, ecumenicamente parlando. Di concerto con Stiernon, e i curatori della *Filocalia*, si può ritenere che la Chiesa d'Oriente abbia ottenuto – grazie all'apporto di Gregorio Palamas – un'autentica sintesi della fede e della pietà²². Egli si fece promotore di una geniale ricapitolazione della Tradizione, tanto che per la sua epoca ebbe l'occasione di avviare una riforma ecclesiale, anche a livello spirituale. Sulla scorta di questo ho ritenuto possibile presentare una traccia di ricerca per una platea di studiosi refrattari a far sintesi attraverso un approccio spirituale.

4. Metodi e risultati

Il metodo di ricerca si è sviluppato secondo alcune direttive che si sono illuminate vicendevolmente. Ho iniziato con l'inquadrare il contesto storico, geografico ed ecclesiale bizantino, in particolare quello dei territori della Santa Montagna, al fine di collocare preliminarmente sia l'autore nella sua cultura e nel suo ambiente, sia la nascita e lo sviluppo del movimento esicasta.

Il metodo d'indagine nella prima parte della ricerca è a carattere storico, di tipo evenemenziale. Si sono approfonditi gli eventi e i protagonisti che segnarono l'epoca in cui visse quest'autore. Larga parte della trattazione ha rivelato l'intreccio tra le vicende storiche e personali di Palamas. Il quadro storico è caratterizzato dai tratti, apparentemente cronachistici, ma più adeguato a rilevare le premesse teologico-esperienziali dell'ἡσυχία.

Nella seconda e terza parte dello studio ho utilizzato un metodo storico-comparativo simile a quello della moderna linguistica, al fine di confrontare i testi della tradizione ascetica antecedente a Palamas per stabilirne il legame e la continuità; a coronamento della ricerca è seguita, motivandone la scelta, un'analisi approfondita dei testi palamiti a carattere dogmatico, spirituale, agiografico ed epistolare con oggetto l'ἡσυχία.

L'originalità metodologica dello studio consta nell'integrazione di diversi approcci e metodi al fine di appianare alcune tensioni che si sono inevitabilmente accumulate nel seguito degli studi. Si è cercato di prescindere dal consueto approccio apologetico, tipico di certi ambienti ortodossi. Si è tentata, invece, la via dell'integrazione tra il metodo storico-filologico, che si può scorgere nel modo di analizzare i testi da parte degli studiosi di patristica, e quello classico tipico

²² Cf. D. STIERNON, «Bulletin sur le Palamisme», *REB* 30 (1972) 333.

della patrologia. Di quest'ultimo se ne osserva in particolare l'uso sotto il profilo dottrinale (ed ecclesiastico), tuttavia in questo saggio viene trasposto in un quadro finemente teologico. Inoltre, si è tenuto conto della visione proposta dalla letteratura cristiana bizantina, che considera ogni autore preoccupandosi di esaminare i processi interni di cristianizzazione.

I testi sono stati trattati nel loro contesto letterario, con una cura filologica, mi sono avvalsa per questo delle fonti critiche disponibili (seppur carenti), ciò ha permesso di interpretare i dati storici e le fonti originali approfondendo la complessa teologia dell'Arcivescovo di Tessalonica. L'analisi è proseguita sul piano teologico con l'obiettivo di rilevare il vissuto spirituale di questo monaco esicasta entro le proprie coordinate spazio-temporali.

Lo stato di necessità, dovuto dall'area spirituale in cui è volutamente inserita la presente trattazione, ha permesso di evidenziare la trasformazione interiore compiuta dagli Esicasti bizantini, e sintetizzata magistralmente da Gregorio Palamas. Ho esaminato cronologicamente l'eterogeneità delle opere – quindi non solo quelle spirituali – per costatare la trasformazione mistica interiore avvenuta nell'autore che ha tentato di praticare l'ἡσυχία facendosi docile alla forza trasformante di Dio, in altre parole alla grazia increata, e che seppe poi coniugare alla personale collaborazione attiva, in vista della divinizzazione.

Comprendiamo che l'originale risultante di questa ricerca, rappresentata dall'incontro tra questi approcci e la spiritualità Esicasta, poggia sulla categoria dell'esperienza (πειρα), intesa come un processo di costante di acquisizione dello Spirito, nella consapevolezza che l'espressione "esperienza spirituale" è spesso riservata oggi a fenomeni straordinari, che riducono la vita mistica a una sorta di "psicologia sperimentale". Gli antichi avevano, invece, una concezione molto più ampia dell'esperienza spirituale: fede, tentazione, peccato, preghiera furono la sommatoria di tante esperienze spirituali. In generale, tutto ciò che mette in contatto l'uomo con Dio è "esperienza". Un'autentica vita spirituale si basa, dunque, sull'esperienza.

Per la tradizione orientale, nessuno può essere un vero teologo salvo che non sia prima un mistico, e ogni mistico è o diventa un teologo. Tra questi mistici-teologi, Gregorio Palamas occupa un posto di tutto rilievo; questi, non solo conferì all'esperienza un ruolo dirimente nella vita spirituale, ma sapeva dimostrare che lo era anche per l'intera vita del cristiano²³.

L'indagine ha cura di mettere in risalto questo volto, sin ora adombrato, dell'ἡσυχία esperita da Gregorio Palamas, e lasciata in eredità a chi si occupa di teologia spirituale, quindi dotati di uno sguardo avvezzo a riscoprire l'autentica esperienza di fede.

²³ Cf. P. MIQUEL, «Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience», *Ir* 37 (1964) 227.

5. Struttura della ricerca

Per affrontare questa ricerca scientifica sull'ἡσυχία in Gregorio Palamas, ho ritenuto utile considerare il quadro politico-sociale in cui si svolse la sua vicenda spirituale ed esistenziale, perciò ho esaminato il periodo storico tra il XIII e il XIV secolo. In questa fase, collocando l'autore nel solco della Tradizione, mi sono soffermata nel periodo che va dalla sua nascita (1296) fino alla canonizzazione (1368).

Ho tentato di tracciare una biobibliografia di Palamas, contestualizzandola nelle sorti della Chiesa d'Oriente. In questa parte introduttiva ho presentato alcune coordinate teologiche sull'ἡσυχία, corredandole anche di un glossario. Per illustrarne i prodromi ho selezionato degli autori che gettarono le basi spirituali per lo sviluppo dell'Esicasmò in Gregorio Palamas, come ad esempio Teolepto di Filadelfia.

Oltre gli aspetti storico-geografici, l'indagine ha esaminato alcuni autori esicasti, quali: lo Pseudo-Simeone, Niceforo l'Esicasta e Gregorio Sinaita. In questa prima parte ho presentato l'ampio panorama degli scritti, senza indugiare sul commento, che ho affrontato nella seconda parte. Mi sono affidata ai recenti studi storico-critici e filologici, che hanno consentito di interpretare più autenticamente le fonti antecedenti e coeve alla comparsa all'Esicasmò tardo-bizantino; mi riferisco al testo del *Metodo* dello Pseudo-Simeone (X sec.), della sua eredità accolta da Niceforo l'Esicasta (†1340ca.) e Gregorio Sinaita (†1346).

Seguendo l'ordine cronologico si sono analizzati il *Metodo della santa preghiera e attenzione*²⁴ dello Pseudo-Simeone, passando al *Trattato colmo di utilità sulla custodia del cuore*²⁵ di Niceforo l'Esicasta, e da ultimo i testi di Gregorio Sinaita: *Breve notizia sull'esichia*²⁶, *Capitoli sulla preghiera*²⁷ e *Notizia esatta in dieci capitoli sull'esichia e sulla preghiera, sui segni della grazia e dell'errore, sui diversi calori e operazioni e sull'errore che senza guida abile sopraggiunge*²⁸.

Nella selezione si è cercato previamente di stabilire parallelismi e congruenze con i testi palamiti, che sono stati esaminati e commentati nella terza parte del saggio, quali: la *Vita di Pietro l'Athonita* (1332/3)²⁹, un testo a carattere agiografico-encomiastico, il breve trattato ascetico *Sulla preghiera e la purezza del cuore. Tre*

²⁴ PSEUDO-SIMEONE, *Metodo della santa preghiera e attenzione*. Testo critico e traduzione a cura di: I. Hausherr, «La méthode d'oraison hésychaste», *OCA IX* (2/1927) 101-210.

²⁵ NICEFORO ESICASTA, *Trattato colmo di utilità sulla custodia del cuore*, in *L'amore della quiete*, a cura di A. Rigo, Magnano 1993, 47-60.

²⁶ GREGORIO SINAITA, *Sulla hesychia e i due modi della preghiera in quindici capitoli*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, II, Turnhout 2002, 123-130.

²⁷ GREGORIO SINAITA, *Capitoli sulla preghiera*, in *Mistici Bizantini*, a cura di A. Rigo, Torino 2005.

²⁸ GREGORIO SINAITA, *Notizia esatta in dieci capitoli sull'esichia e sulla preghiera, sui segni della grazia e dell'errore, sui diversi calori e operazioni e sull'errore che senza guida abile sopraggiunge*, in *L'amore della quiete*, Magnano 1993, 77-82.

²⁹ GREGORIO PALAMAS, *Discorso sulla vita mirabile e angelica del nostro padre santo e portatore di Dio Pietro, che visse asceticamente sul santo monte Athos*, in *Che cos'è l'ortodossia: capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Milano 2006, 174-231.

capitoli (1336/7)³⁰, alcune sezioni della *Difesa dei santi esicasti* (1338/40)³¹, e in fine l'epistola *A Xene, molto nobile fra le monache, sulle passioni, le virtù e i frutti del riposo della mente* (1345/6)³². I testi, oltre a essere esaminati in ordine cronologico, hanno il pregio di mostrare la progressione spirituale di Gregorio Palamas, da monaco novizio a padre spirituale, ad araldo dell'Esicasmo.

Mi sono soffermata dapprima sulla figura di Pietro l'athonita (IX sec.), considerato il padre dell'eremitismo nella Santa Montagna. Nell'encomio, che ne fa Gregorio Palamas, è assunto a modello *par excellence* dell'Esicasta. Nel testo ritroviamo alcuni dei suoi tratti tipici come: gli sforzi profusi nella progressiva ascesi, cui si accompagna la lotta contro i demoni che lo perseguitavano, nonché il dono di particolari carismi (*diakrisis e diorasis*).

Mentre, il trattato *Sulla preghiera e la purezza del cuore* è intriso della spiritualità evagriana, e sono totalmente assenti le tematiche del testo successivo, la *Difesa dei santi esicasti*. Il trattato assume il suo pieno significato nel contesto della «teologia della preghiera»³³ contenuta nelle prime due triadi della *Difesa*. Nello scritto, Pietro l'athonita abbozza una sintesi della “preghiera monologica”; fu l'unico a essere interamente dedicato alla preghiera, riflettendo l'esperienza giovanile dell'autore.

La redazione delle prime due triadi della *Difesa* si situa tra il 1337 e il 1339³⁴, durante le quali Gregorio Palamas rispose alle molteplici accuse di Barlaam il Calabro. La seconda triade (II,2,1-24) rappresenta un vero e proprio trattato sull'ἡσυχία composto in difesa di Niceforo l'Esicasta. Le repliche di Palamas si concentrarono su due punti: la difesa dell'Esicasmo, e ciò offrì l'occasione per illustrare il valore del metodo psicofisico propugnato da Niceforo, nonché l'emergere del ruolo del corpo e delle sensazioni nell'ascesi monastica.

A completare l'analisi segue il commento all'epistola *A Xene, molto nobile fra le monache, sulle passioni, le virtù e i frutti del riposo della mente*. In cui Palamas, in qualità di direttore spirituale, ripercorre, con esemplare tensione mistica, il cammino ascetico del perfetto Esicasta. A corredo, è stato inserito un capitolo per sintetizzare l'esperienza esicastica dell'autore, contenente le cosiddette “armi spirituali” dell'ascesi palamita.

Nella conclusione sono presenti dei quadri sinottici che compendiano le posizioni degli autori ponendoli a confronto tra loro. Lo scopo è sia di evidenziare somiglianze e difformità nella pratica esicasta athonita, sia di rilevare l'originalità palamita sull'ἡσυχία.

³⁰ GREGORIO PALAMAS, *Tre capitoli sulla preghiera e la purezza del cuore*, in *Mistici Bizantini*, a cura di A. Rigo, Torino 2005, 554-557.

³¹ GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti*, a cura di R. D'Antiga, Padova 1989.

³² GREGORIO PALAMAS, *Alla reverendissima monaca Xene, sulle passioni, le virtù e i frutti dell'applicazione dell'intelletto*, in *Mistici Bizantini*, a cura di A. Rigo, Torino 2005, 558-591.

³³ Cf. GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata: pagine scelte*, Milano 2005, 47-56.

³⁴ Cf. GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959, XIII.

6. Delimitazioni e limiti del progetto

Perimetrando il quadro teologico in cui si muove la ricerca, ho tentato di delineare la spiritualità del monachesimo athonita, quale sintesi suprema della teologia della Chiesa d'Oriente, caratterizzata dalla ricerca della pienezza divina esperita dai fedeli, e non solo una prassi contemplativa confinata in un particolare metodo d'orazione. La teologia palamita si traduce in una "vicenda di purificazione" – come già affermava Giovanni Climaco – in cui la προσοχή (attenzione), la νῆψις (sobrietà del cuore), ἰάπαθεια (impassibilità), il πένθος (gioiosa afflizione) e ἡσυχία appartengono alla pratica quotidiana della vita del monaco, quali cifre esperienziali della divinizzazione³⁵.

Una prima delimitazione, trova i suoi confini geo-politici seguendo la morfologia della catena montuosa dell'Athos, posta all'estremo lembo della penisola Calcidica. Non tratterò della spiritualità monastica orientale, ma specificatamente di quella athonita.

Una seconda delimitazione è di natura temporale. La prima fase della ricerca si è soffermata a introdurre il periodo storico del declino bizantino (1282-1453), in particolare l'epoca della controversia esicasta (1336-1351), di cui fu protagonista Gregorio Palamas; per effetto di ciò, con lo scopo di rispondere alle accuse di eresia, quest'autore illustrò la natura divina e il metodo della pratica esicasta, che portò a sua volta all'elaborazione di un complesso sistema teologico, di cui però non tratteremo.

Un limite estrinseco alla ricerca si riscontra nell'evidente mancanza di testi critici degli autori pre-palamiti. Rigo, che nel 1993 curò la traduzione italiana del lavoro di Niceforo l'Esicasta, ne promuoveva l'edizione critica, mentre per quanto concerne Gregorio Sinaita i testi critici sono contenuti nella tesi per l'ottenimento della *licentia docendi* di Hans-Veit Beyer, depositata in unica copia nella Universitätsbibliothek Byzantinistik und Neogräzistik di Vienna (con accesso limitato). Per tali ragioni, nella presente ricerca si farà riferimento al greco della *Patrologia* a cura di J.P. Migne.

I limiti intrinseci della ricerca poggiano sulla consapevolezza che l'esatta portata della dottrina esicasta in Palamas si può comprendere solo dai suoi effetti: la θέωσις (divinizzazione) dell'uomo. Proprio per questa ragione si è puntata l'attenzione sull'esperienza spirituale vissuta da Palamas, così come filtrata nei testi. Comprendiamo che ἡσυχία palamita sconfini nel misticismo della luce nel cuore. Di fronte all'ineludibile ineffabilità di questo genere di esperienza, siamo obbligati ad ammettere, per onestà intellettuale e modestia spirituale, il nostro limite.

L'analisi, radicandosi teologicamente sul mistero della Creazione e dell'Incarnazione del Λόγος, evidenzia l'imperitura tensione alla piena realizzazione della

³⁵ Cf. S. CHARALAMBIDIS, *Ministeri e carismi nella Chiesa ortodossa*, Milano 1994, 140.

divino-umanità. Ogni esicasta attribuisce all'ἥσυχια un ruolo determinante per la propria santità e perfezione. Il limite naturale della ricerca in merito alla pratica esicasta riguarda l'esclusività e il carattere personale di questa. La contemplazione è l'anelito spirituale individuale all'unione con Dio, rende perciò la relazione uomo-Dio protratta verso la sua dimensione verticale; quest'aspetto è difficilmente analizzabile secondo i consueti canoni, a meno di varcare i confini invalicabili del misticismo cristiano. La proposta degli esicasti era rivolta a una cerchia ristretta di monaci, quindi il limite concerne la spiritualità di coloro che appartengono a questa *élite*.