

PER LA FILOSOFIA
Filosofia e insegnamento

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale dell'Associazione
Docenti Italiani di Filosofia (A.D.I.F.)

*

Già diretta da

GUSTAVO BONTADINI† · GIOVANNI BATTISTA MONDIN†
ANICETO MOLINARO† · GIUSEPPE SCHIFF

Direttore

GENNARO CICHESE

Vicedirettore

ROBERTO CIPRIANI

Comitato scientifico

ANGELA ALES BELLO (Pontificia Università Lateranense) · ROBERTO CIPRIANI (Università Roma Tre) · ADRIANO FABRIS (Università di Pisa) · FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Università di Friburgo in Brisgovia) · OVIDIU HOREA POP (Università Babeş-Bolyai, Romania) · DAVID LE BRETON (Università di Strasburgo) · PATRIZIA MANGANARO (Pontificia Università Lateranense) · MAURO MANTOVANI (Università Pontificia Salesiana) · ANNA MARIA PEZZELLA (Pontificia Università Lateranense) · VITTORIO POSSENTI (Università Ca' Foscari, Venezia) · MARIA TERESA RUSSO (Università Roma Tre) · DARIO SACCHI (Università Cattolica di Milano) · CATALDO ZUCCARO (Pontificia Università Urbaniana)

Comitato di redazione

FRANCESCO ALFIERI (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano) · CLAUDIA CANEVA (Pontificia Università Lateranense) · GIOVANNI CHIMIRRI (Università Insubria, Como e Varese) · GIORGIA SALATIELLO (Pontificia Università Gregoriana) · TOMMASO VALENTINI (Università Guglielmo Marconi, Roma)

Segreteria di redazione

SETTIMIO LUCIANO (Istituto Teologico Abruzzese-Molisano "Pianum", Chieti) · ILARIA MALAGRINÒ (Università Campus Biomedico, Roma) · STEFANO SANTASILIA (Universidad autónoma de San Luis Potosí, Messico)

I libri per recensioni e segnalazioni
dovranno essere inviati al seguente indirizzo:

GENNARO CICHESE
Parrocchia SS. Crocifisso
Via di Bravetta, 332
00164 Roma

*

«Per la filosofia» is an International double blind Peer-Reviewed Journal.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 9 del 30 aprile 2002
Direttore responsabile: Fabrizio Serra

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

★

Anno xxxvi · N. 107
Settembre · Dicembre 2019



FABRIZIO SERRA EDITORE
PISA · ROMA

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2020 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale, Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa, Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Stampato in Italia · Printed in Italy

*

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma, fse.roma@libraweb.net
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site www.libraweb.net

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento sul c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (American Express, Visa, Eurocard, Mastercard)

*

www.libraweb.net

*

ISSN PRINT 0394-4131

ISSN ELETTRONICO 1724-059X

SOMMARIO

MISTICA E FILOSOFIA

A CURA DI STEFANO SANTASILIA

<i>Presentazione</i>	11
STEFANO SANTASILIA, <i>Mistica e filosofia: la riflessione di Thomas Merton sulla soggettività</i>	13
MARCO DAMONTE, <i>Il Mistico nel Tractatus: recenti sviluppi di una vexata quaestio</i>	21
ARMANDO CANZONIERI, <i>Esperienza mistica e presa di parola in Ernst Tugendhat</i>	33
GIOVANNI TODARO, <i>La tentazione della mistica. Un commento a Sergio Quinzio</i>	55
SIMONA LANGELLA, <i>San Giovanni della Croce e la via mistica</i>	71
FABRIZIO RENZI, <i>Esperienza mistica e fede testimoniale nella teologia di Giovanni della Croce</i>	87
GAETANO IAIA, <i>Nella bellezza dell'infinito. Elementi della gnoseologia teologica di Dumitru Stăniloae</i>	101
MASSIMO PIERMARINI, <i>L'anima dell'anima o la memoria in cui abita Dio</i>	123

NOTE E SAGGI

RENATO SERPA, <i>Una nuova edizione della Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino</i>	137
<i>Cronache filosofiche</i>	147

NELLA BELLEZZA DELL'INFINITO. ELEMENTI DELLA GNOSEOLOGIA TEOLOGICA DI DUMITRU STĂNILOAE

GAETANO IAIA

RIASSUNTO · Dumitru Stăniloae è stato uno dei più importanti teologi cristiani della seconda metà del xx secolo. La sua riflessione filosofico-teologica, sintesi di fonti patristiche e contemporanee, si presenta nella forma di una gnoseologia fondata teologicamente. Il presente articolo si propone di analizzare gli elementi fontali di questa gnoseologia e di indicare come tale prospettiva possa sfociare in quella esperienza che può essere definita “ascesi gnoseologica”.

PAROLE CHIAVE · Stăniloae, Ascesi, Gnoseologia.

ABSTRACT · *In the beauty of the infinite. Elements of Dumitru Stăniloae's theological gnoseology* · Dumitru Stăniloae was one of the most important Christian theologians of the second half of the 20th century. His philosophical-theological reflection, synthesis of patristic and contemporary sources, is presented in the form of a theologically founded gnoseology. This article aims to analyze the fontal elements of this gnoseology and to indicate how this perspective can lead to that experience that can be defined as “gnoseological asceticism”.

KEYWORDS · Stăniloae, Asceticism, Gnoseology.

PADRE DUMITRU STĂNILOAE (1903-1993) è stato uno dei più importanti teologi cristiani della seconda metà del xx secolo, oltre che un eccellente traduttore ed esperto di letteratura patristica. La sua riflessione filosofico-teologica costituisce una ricca sintesi di fonti patristiche e contemporanee, che egli riuscì a combinare tra loro nella prospettiva di una *gnoseologia integrale* fondata teologicamente. Nella prima parte di questo studio intendiamo avvicinare gli elementi fontali di questa gnoseologia, che Stăniloae riassume nella relazione persona-natura; nella seconda parte verificheremo invece le ricadute di questa relazione all'interno della *ascesi gnoseologica*.

1. LA RELAZIONE PERSONA-NATURA

Il concetto di “persona”¹ è il prisma interpretativo attraverso il quale Stăniloae legge Dio, l'uomo e il mondo, fungendo da quadro epistemico fondamentale a tutto il suo lavoro e chiave ermeneutica per comprenderlo. Come speriamo di evidenziare,

gaetanoiaia.@me.com, docente di antropologia filosofica ed etica dell'ambiente presso l'Università degli Studi di Napoli “Federico II”.

¹ Per chiarezza indichiamo qui che nella costruzione di Stăniloae i termini *persona*, *soggetto* e *ipostasi* sono in certo modo intercambiabili. Mentre però *persona* è un termine omni-comprendivo, *soggetto* viene da lui tipicamente usato in contrapposizione a *oggetto* così come la *ipostasi* alla natura o all'*essenza*. Allo stesso modo la *natura* viene da lui considerata alla luce di una doppia definizione: da una parte infatti

la nozione di *personalità* assume un ruolo centrale sia nella sua gnoseologia teologica sia nella sua interpretazione della tradizione patristica e ascetica. Sebbene l'enfasi da lui posta sulla persona e su Dio come realtà personale autorizzi a ritenere che il suo pensiero possa essere in qualche modo categorizzato come "personalista", la sua posizione è differente da quella di altri pensatori personalisti ortodossi:² per questi ultimi, infatti, ciò che costituisce la persona è – in varia misura – scollegato da ciò che è la "natura"; di conseguenza, tra esse viene affermata una relazione disgiuntiva o quanto meno dialettica. Per Stăniloae, invece, la persona e la natura sono realtà ontologicamente simultanee: la persona trascende la natura e, al tempo stesso, sorge da essa, così che la natura viene a essere considerata come una realtà positiva e non negativa. La persona non è libera *dalla* sua natura ma *mediante* questa e, così, *a causa* di questa. La natura umana, perciò, così come la persona umana, permette all'uomo di entrare in *comunione* con gli altri: la natura comune diviene la *base* della comunione inter-personale.

Più ancora, nella gnoseologia di Stăniloae la "persona" (sia essa umana o divina) è lo scopo ultimo della conoscenza, mentre la "natura" è il mezzo per raggiungere questo scopo: quest'ultima, quindi, deve essere costantemente ri-orientata (con i sacramenti, l'ascesi, ecc.) al fine di rendere l'uomo pienamente "persona". Da qui, l'affermazione della inseparabilità esistente tra persona e natura. Comprendere la loro relazione è quindi essenziale per una corretta interpretazione non solo della gnoseologia ma di ogni parte del suo progetto teologico, giacché le approfondite ricerche da lui condotte al fine di comprendere il carattere esistenziale della personalità non possono essere intese se non all'interno di questa cornice e di questa sintesi teologica, che si pongono come loro fondazione.

Stăniloae fa uso del concetto di "persona" lungo tutta la sua imponente opera, della quale – in questo studio – prenderemo in esame, come in una *lectio cursiva*, alcuni testi maggiormente significativi; in questo primo momento restringeremo l'analisi ai passaggi in cui sono esplicitamente esaminate le nozioni e le inter-relazioni tra la persona (*ipostasi* o *prosopon*) e la natura (*physis* o *ousia*), al fine di comprendere la nozione di persona – fondata cristologicamente e trinitariamente –, le fondazioni metafisica (o ontologica) ed esistenziale di questo concetto, la riflessione che egli fa sulla natura umana quando questa è *in relazione* con la natura divina.

In *Iisus Hristos sau restaurarea omului*,³ è rintracciabile un'estesa analisi del rapporto tra persona e natura, laddove il teologo rumeno riflette sull'unione ipostatica

essa fa riferimento a una realtà non-soggettiva e non spirituale (il mondo naturale delle piante, degli animali, ecc.), mentre, quando è riferita a una realtà *spirituale*, quella presente nell'uomo o negli angeli, o Dio stesso, essa ha una sua soggettività (o personalità). Così, quando egli afferma che l'essere *soggetto* è parte della natura umana, egli non intende in alcun modo sostenere che il soggetto sia semplicemente una parte di un sistema o che esso debba dirsi determinato dalle sue diverse componenti. L'uomo è un soggetto libero *per natura* e, in quanto tale, egli si pone *oltre* la natura non spirituale, pur facendone parte.

² Tra i più famosi vi è il russo Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) il quale, particolarmente nel suo *Schiavitù e libertà dell'uomo* (1947) affermò un personalismo escatologico animato da spirito cristiano.

³ D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura Omnicop, 1993, da ora in poi IHRO.

delle due nature in Cristo al fine di dare risposta a una domanda: *cosa* è una ipostasi? Dalla soluzione di questo dilemma, evidentemente, dipende tutto il dogma cristologico, giacché occorre garantire, al tempo stesso, sia la completa umanità del Cristo sia la sua identità con la persona del *Logos*. Qui Stăniloae riconosce la difficoltà a formulare una risposta, giacché ciò di cui si sta ragionando va oltre ogni possibile definizione: «Il problema è, senza dubbio, così pieno di mistero che nessuno ha mai trovato una risposta che possa dirsi pienamente chiarificatrice [...] L'uomo non conosce quale è l'elemento caratteristico della persona in quanto tale. Quanto più è difficile, quindi, descrivere con precisione la modalità della sostituzione di questo elemento». ⁴

Restando all'interno dei confini dei principi della cristologia classica, egli però prova a offrire una risposta, affermando che l'ipostasi non è una *cosa*: essa, infatti, non è identica alla natura, non è una componente o una parte della natura umana, non è un elemento separato o un'aggiunta a essa. Piuttosto, l'ipostasi è il *tutto* della natura, è la forma dell'essere della natura che, nel caso dell'uomo, ha il carattere della soggettività. Così, egli può scrivere che «l'ipostasi è niente altro che la maniera di essere un tutto indipendente, completo in se stesso, con un supporto a lui proprio, di una sostanza o natura», ⁵ in cui il “supporto proprio” è letteralmente ciò che il termine *ὑπόστασις* esprime, ⁶ riprendendo quanto formulato da Sergei Bulgakov circa il carattere “apofatico” della ipostasi: per Bulgakov, infatti, l'ipostasi (o l'*Io*, il soggetto) è fondamentalmente apofatica nella misura in cui essa non può essere identificata con alcun componente della natura umana, neanche la sua parte più “nobile”, vale a dire lo spirito o il *nous*. Essa è *oltre* ogni manifestazione e ogni energia ⁷ e anche la volontà viene a essere solo un predicato di questo *Io* trascendente, un “passare” di questi nell'esistenza. Così l'ipostasi è un *tutto* simultaneamente, giacché di essa tutto può essere predicato, ⁸ ed è «solo un nuovo aspetto, un nuovo modo di essere che procede dalle potenzialità della natura», ⁹ distinta ma non sepa-

⁴ «Problema este, fără indoială, atît de plină de taină, incît nu s-agăsit nimeni să dea un răspuns care să o lumineze ... Omul nu știe încă ce este factorul persoană în sine. Cu atît mai greu este să se pronunțe asupra modalității de substituire a acestui factor» (IHRO, p. 110).

⁵ «Ipostasul nu e decît felul de-a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu (*ὑπόστασις*), al substanței sau naturii» (Ivi, 111).

⁶ Il termine infatti deriva da *ὑπό* “sotto” e *ἵστημι* “sto”, per cui dal punto di vista etimologico coincide pienamente con il latino *substantia*, termine che la tarda latinità coniò per esprimere il concetto della realtà esistente e indipendente nella sua esistenza individuata.

⁷ In senso patristico il termine “energia” indica una possibilità, un'abilità o un potere della natura a essa associata. Nella natura umana, le energie includono quindi ogni facoltà e ogni attività da esse conseguenti (vedere, ragionare, parlare, ecc.). In ambito teologico, il Concilio Costantinopolitano III (680-681) affermò che Cristo aveva due nature e due energie, una umana e una divina, così che ogni natura aveva una energia ad essa associata. Seguendo la tradizione patristica Stăniloae ritiene che le energie divine (bontà, vita, amore, ecc.) siano increate.

⁸ Bulgakov, in questo senso, marca un interessante parallelo tra questa dimensione dell'esistenza umana e la dottrina di Gregorio Palamas sulla distinzione tra l'esistenza trascendente di Dio e la Sua manifestazione nelle energie increate (cfr. S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt Otto Reichl, 1927, pp. 139-142, citata in *Spiritualitatea ortodoxă*, vol. 3 della sua *Teologie morală ortodoxă*, București Institutului Biblic și Misiune, 1981, p. 210 n. 391).

⁹ IHRO, p. 114.

rata da quest'ultima.¹⁰ Essa è “nuova” non in quanto essenza separata, bensì nel senso della realizzazione, in maniera unica, di un potenziale naturale. In altri termini, “nuovo” fa riferimento all'uso personale dei poteri della natura umana, un uso che va *oltre* il potere stesso giacché serve a degli scopi – quelli del soggetto – che sono oltre ogni componente.

L'ipostasi, quindi, può essere considerata come il direttore o l'*agente* che sta “dietro” le *energie* (abilità, poteri, attività, potenziali, ecc.) della natura umana, pur essendo inseparabile da esse: la realizzazione della natura umana in una ipostasi, infatti, non indica semplicemente il completamento della natura in un *tutto*, ma anche la realizzazione delle sue capacità di auto-direzionarsi. Stăniloae, ancora una volta alla luce di Bulgakov, per esprimere questo aspetto duale della *non-esistenza nella piena esistenza*, laddove la “piena esistenza” indica il centro e il “direttore” dell'esistenza, utilizza un pronome: «*La persona è un “chi” unitario, che è ed è conosciuto come il soggetto di una certa natura o di un complesso sostrato di proprietà della natura, dal quale può trarre atti sempre nuovi e nel quale supporta e riceve gli atti di altri fattori personali e impersonali.*»¹¹

In questa citazione il “chi” è ovviamente non una entità separata dal “complesso sostrato di proprietà” che esso controlla e, ancora, per “atti sempre nuovi” devono intendersi gli atti derivanti dalle relazioni personali, in quanto opposti a ogni azione meccanica e ripetitiva, propria della natura non-personale.

Riferimento diretto del pensatore rumeno, in quanto sua fonte patristica, è qui Leonzio di Bisanzio;¹² questi, infatti, aveva chiaramente affermato la distinzione tra “ciò che esiste per se stesso” e le energie della natura umana, che non esistono per loro stesse;¹³ su questa base Stăniloae può equiparare “ciò che esiste per se stesso” con il “chi”, volendo specificare che la ipostasi non è semplicemente un “tutto” o un individuo completo, ma anche un “chi” – in altre parole, la sussistenza di una natura in quanto persona – che utilizza energie “per se stesso” (come soggetto, per affermare il proprio *Io* dinanzi a un altro *tu*). Le energie della natura umana esistono per i suoi aspetti in quanto soggetto e non viceversa, giacché il soggetto persegue i suoi propri scopi, mentre le energie servono questi ultimi. Volendo quindi offrire una risposta alla domanda più sopra esposta, insieme a Stăniloae possiamo dire che

¹⁰ L'espressione “dalle potenzialità della natura” non deve però far pensare che la ipostasi sia un epifenomeno meccanico e privo di libertà, visto che la “natura” di cui qui si parla è libera e spirituale.

¹¹ «Persoana e un “cine” unitar, care este și se știe subiectul unei firi sau al unui fond complex de însușiri din care poate scoate acte mereu noi și în care suportă și primește actele altor factori personali și impersonali» (D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ediție electronică, Apologeticum 2006, p. 19).

¹² Presentato in pressoché tutti i manuali di teologia come un teologo bizantino del VI secolo, l'identificazione dell'autore del *corpus leontianum* è alquanto complessa, sia perché le fonti patristiche hanno un intero catalogo di autori con questo nome sia perché non si possiede ancora una edizione critica delle opere a lui eventualmente ascrivibili (cfr. C. DELL'OSSO, *Introduzione*, in LEONZIO DI BISANZIO, *Le Opere*, a cura di C. Dell'Oso, Roma, Città Nuova, 2001, p. 5 e ss.).

¹³ «La ipostasi non indica semplicemente e primariamente ciò che è completo, ma ciò che esiste per se stesso e [solo] secondariamente ciò che è completo, mentre la natura indica ciò che non esiste per se stesso, ma principalmente ciò che è completo»: *Solutio Argumentorum a Severo objectorum* (PG 86/2, 1945AB). «La natura non è (di per se) un'ipostasi; infatti la natura implica l'essere, l'ipostasi l'essere per se stesso; l'una indica la specie, l'altra l'individuo». *Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG 86/1, 1280AB).

l'ipostasi non è un "cosa" ma piuttosto è un "chi", che comprende in sé non solo la *tuttità* della natura umana ma anche la globalità degli aspetti di questo *tutto* il quale esiste per se stesso, come agente o soggetto, in altre parole come *Io*. Così, l'ipostasi viene ad avere al tempo stesso delle qualità ontologiche e delle qualità esistenziali e, in relazione alla natura, non è una cosa ma è tutte le cose *in unum*.

Analogamente, l'ipostasi viene a essere anche il "centro" di tutte le componenti umane (fisiche e spirituali), il punto di collaborazione delle energie quando esse vengono considerate a partire dalla prospettiva della natura umana. Con una suggestiva immagine spaziale, Stăniloae rileva che essa ha sì un "luogo", ma questo non può essere identificato né isolato; qui egli si rifà al pensiero di Ludwig Klages il quale, equiparando l'*Io* all'asse attorno al quale ruota la Terra, aveva affermato che «non è né spirito né vita e neanche è un nuovo componente posto accanto a esse, ma è piuttosto il punto, senza estensione, di correlazione della loro collaborazione».¹⁴

Se l'asse terrestre è "reale", per quanto non possa dirsi una "cosa", allo stesso modo l'ipostasi è reale pur non essendo una "cosa" nella realtà che essa ricomprende. Quando poi viene considerata a partire dalla sua relazionalità con altri soggetti, l'ipostasi viene da Stăniloae definita come una "intenzionalità orientata verso altri soggetti" o una "intenzionalità orientata alla comunione", una definizione che permette in certo modo di chiarire l'espressione "modo di essere" da lui in precedenza utilizzata. Essa, infatti, deriva dalla riflessione sullo scopo (*τέλος*) delle energie e delle abilità umane. Se il soggetto, infatti, è l'agente di tutte le energie della natura umana, dei suoi atti di volontà e delle sue azioni, si può allora affermare che, al tempo stesso, *ha* una natura e *opera* attraverso di essa.¹⁵

Così la natura – e le sue energie – non ha altro scopo se non quello di rendere abile il soggetto a entrare in relazione con altri soggetti. "Intenzionalità orientata alla comunione" è quindi un'espressione volta a esprimere questo scopo – nascosto ma chiaro – dell'ipostasi e delle operazioni delle potenzialità della sua natura: «L'intenzionalità orientata alla comunione è amore. Il soggetto consta nella manifestazione dell'amore, ma la natura stessa tende verso questa manifestazione dell'amore».¹⁶

Gli elementi e le energie che permettono la comunione sono parti della natura umana ma l'*intenzionalità* dell'ipostasi non solo dirige queste energie ma, più ancora, le *riunifica*. L'utilizzo appropriato di questi potenziali naturali contribuisce alla

¹⁴ «Es ist weder Geist noch Leben, ebensowenig jedoch eine neue Wesenheit neben ihnen, sondern der ausdehnungslose Beziehungspunkt ihres Zusammenwirkens» (L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Band II, Leipzig, Barth, 1939², 516, citato in IHRO, p. 115). Riprendendo il concetto geometrico, il punto infatti non ha area, esso specifica un luogo ma non ha *per se* una esistenza spaziale. Su questo, suggestivo potrebbe essere il confronto tra l'ipotesi "geometrica" appena esposta e le riflessioni di Meister Eckhart sulla sentenza *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* del *Liber xxiv philosophorum*. Una intelligente trattazione del rapporto Eckhart-Liber è quello di A. BECCARISI, "Deus est sphaera intellectualis infinita": Eckhart interprete del "Liber xxiv philosophorum", in "Sphaera". *Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Totaro, L. Valente Firenze, Olschki, 2012 [«Lessico intellettuale europeo», 117], pp. 167-192, al quale rinviamo per approfondimenti.

¹⁵ IHRO, p. 123.

¹⁶ «Intenționabilitatea după comuniune e dragoste. Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei» (IHRO, p. 125).

realizzazione – intesa come “portare alla realtà” – della comunione personale. Per questo la natura umana può dirsi realmente *personale*, sia in prospettiva ontologica che in quella esistenziale, e lo scopo più alto della persona e della natura umana viene identificato con la relazione *ad alter*, sia esso la Trinità o un altro essere umano.¹⁷

Scegliendo quindi, pur nel dialogo con l’*evo* contemporaneo, di seguire la tradizione patristica, Stăniloae può sposare l’idea per la quale l’ipostasi è, semplicemente, una reale e concreta istanziazione di una natura. Da questo derivano diverse conseguenze: in primo luogo, affermare che l’ipostasi è *niente altro che tutte le cose* permette di derivare che il “contenuto” dell’ipostasi non è differente (né può essere distinto) dal “contenuto” della natura.¹⁸ Su questo, egli più volte ripete il principio patristico per il quale la natura non può mai essere trovata per se stessa, al di fuori di una ipostasi, per cui né l’una né l’altra, natura e ipostasi, possono mai essere sole, l’una senza l’altra;¹⁹ esse possono essere distinte nel pensiero ma non separate nella realtà. La tradizione patristica su questo è chiara: la natura distingue un *τύπος* (o specie) da un altro mentre l’ipostasi, all’interno di uno stesso tipo o specie, distingue un individuo particolare da un altro.²⁰

Una conclusione analoga può essere formulata anche dal punto di vista dell’*essenza* e dell’*energia*, giacché nel pensiero patristico l’*essenza* – o natura – possiede l’*energia*;²¹ l’ipostasi non produce quindi alcuna energia, giacché queste sono proprie della natura, ma si limita ad “attivare” o utilizzare le energie della sua natura. Ancora una volta, si giunge alla medesima conclusione: «[L’ipostasi] non è una aggiunta di contenuto, o materiale, a ciò che è la natura».²²

La co-esistenza dell’ipostasi con la sua natura è così stretta da potersi dire inseparabile, così che non si può parlare di un contenuto di una non contenuto dall’altra e, più ancora, non si può neanche parlare – a rigor di logica – di *co-esistenza*, in quanto questo concetto implica due realtà separate.

¹⁷ Il risultato di questo processo è che l’*altro* in questa relazione è davvero un *alter* e non un *alius*, altro tra molti. La relazione stessa viene quindi a porsi come una vera *teofania*.

¹⁸ «De fapt Sfinții Părinți nu fac în general nici o deosebire de conținut între persoană și natura. Persoana nu e decât natura în existența reală (In effetti, i Padri non fanno generalmente distinzione di contenuto tra la persona e la natura. La persona è solo la natura nella sua esistenza reale)» (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 278).

¹⁹ «Non può esserci una natura non ipostatizzata (*φύσις ἀνυπόστατος*): MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* (PG 91,264A); «Nessuna ipostasi è senza sostanza»: LEONZIO DI BISANZIO, *Solutio Argumentorum a Severo objectorum* (PG 86/2,1921A-B).

²⁰ «Tra “essenza” e “ipostasi” corre la medesima differenza che corre tra “comune” (*κοινόν*) e “particolare” (*τὸ καθ’ ἑκάστον*), così come tra “essere animato” e “quell’uomo particolare”» (Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Epistola* 236.6, in S. BASILIO, *Epistolario*, versione, introduzione e note a cura di Adriana Regaldo Raccone, Alba, Edizioni Paoline, 1968, pp. 675-676). In senso analogo si esprimono Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore, Giovanni di Damasco.

²¹ Così, i Cappadoci possono affermare che ogni Persona nella Trinità è di una sola *essenza*, in quanto tutti manifestano la divina energia. Così si esprime Basilio nella sua *Epistola* 189 (o probabilmente Gregorio di Nissa, la cui *Lettera a Eustazio sulla Santa Trinità* in buona parte confluì nell’*epistola* basiliana): «Se noi pensiamo una sola l’attività (*ἐνέργειαν*), sia del Padre che del Figlio che dello Spirito Santo, in nulla differente (*διαφέρουσάν*) o mutevole (*παράλλασσουσαν*): necessariamente dall’identità delle attività (*ἐνεργείας*) si deve dedurre l’unità della natura (*τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως*)» (BASILIO DI CESAREA, *Epistola* 189.6, in BASILIO, *Epistolario*, cit., p. 510).

²² «Tocmă de aceea subiectul nu aduce nici lucrarea, ci aceasta este a naturii» (IHRO, p. 126).

Per lo stesso motivo, Stăniloae afferma che l'ipostasi umana è istanziazione di una natura che ha simultaneamente il carattere della *soggettività* e della *oggettività*: «La stessa natura umana giunge, in base a una legge interiore, al doppio stato di ipostasi-natura, soggetto-oggetto. In ogni uomo esistono sia l'ipostasi sia la natura, la prima come soggetto, la seconda come oggetto e strumento, senza che la ipostasi sia un'aggiunta dall'esterno, ma piuttosto la forma necessaria alla quale arriva la natura, non appena essa esiste in fatto».²³

L'uomo, quindi, esiste in un doppio stato di ipostasi-natura (o, in altre parole, soggetto-oggetto), un doppio stato che, in certo grado, è basato sul fatto che la natura umana è "composita", giacché ha un elemento spirituale e uno materiale; Stăniloae qui ritiene che la stretta interrelazione esistente tra corpo e anima sia giustificata dal fatto che il corpo non può esistere indipendentemente dall'anima né questa esiste a partire dal corpo. Se questo fosse il caso, «ci sarebbero ripercussioni sull'intera vita della persona umana, così come sulla sua connessione con la natura: l'anima sarebbe nel corpo come in una prigione e starebbe dinanzi alla natura come dinanzi a una realtà estranea», come nel caso delle dottrine platoniche o origeniste.²⁴ Piuttosto, in accordo con Massimo il Confessore, l'*ipostasi-uomo* è costituita di corpo e anima:²⁵ quest'ultima permea il corpo ed è connessa a esso pur trascendendo la propria materialità.²⁶ Così, si può affermare che il corpo umano sia stato creato in una maniera differente rispetto ai corpi delle altre specie,²⁷ perché nel caso dell'uomo Dio stesso ha tratto la polvere dalla terra al fine di crearlo per gli interessi dell'anima.²⁸

Logicamente, a questo consegue che, se l'uomo è una "natura composita" (un *olos* di corpo e anima e non un'anima in un corpo), la "immagine di Dio" elargita all'uomo è in qualche modo *intrecciata* a tutto questo insieme unitario.²⁹ In altri termini, anche l'elemento biologico della natura umana reca in se stesso il "timbro" del suo carattere unico come soggetto, come immagine di Dio: «Il volto e gli occhi esprimono alla loro maniera la sensibilità e l'espressività, dalle infinite sfumature, che lo spirito acquista attraverso il suo rapporto con il mondo».³⁰

A questo Stăniloae aggiunge che il "doppio stato" di *soggetto-oggetto* non si fonda soltanto sul carattere composito (spirituale-materiale) della natura umana: esso, in-

²³ «Natura omenească parvine ea însăși în baza unei legi interioare la starea dedublată de ipostas-natură, subiect-obiect. În fiecare om există și ipostasul și natura, primul ca subiect, a doua ca obiect și instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară la care ajunge natura, îndată ce există în fapt» (IHRO, p. 113).

²⁴ «Pe de altă parte sufletul uman nu poate fi înțeles înainte de trup, căci în acest caz trupul n-ar fi părtaș de la început la caracterul de subiect al omului și aceasta s-ar repercuta asupra întregii vieți a omului și a legăturii lui cu natura, ținând sufletul în trup ca într-o temniță și în fața naturii ca în fața unei realități străine pe care nu o poate transfigura și care nu-l poate îmbogăți, așa cum socotește teoria platonico-origenistă» (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 260).

²⁵ *Ibidem*. Qui Stăniloae cita gli *Amgibua* di Massimo (PG 91,1324).

²⁷ Questo gli permette anche di affermare che non vi fu alcuna successione temporale nel racconto genesiaco della creazione di Adamo in quanto il corpo e l'anima furono creati simultaneamente (cfr. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 260 e p. 266).

²⁸ Ivi, p. 267.

³⁰ «Fața și ochii redau și ele în felul lor sensibilitatea și expresivitatea nesfârșit de nuanțate ale spiritului dobândite prin relația lui cu lumea» (Ivi, p. 262).

²⁶ Ivi, p. 257.

²⁹ Ivi, p. 271.

fatti, è anche uno stato *ipostasi-natura*, fondato sulla distinzione tra le due in quanto capacità e compimento (o come potenziale e realizzazione). Questa fondamentale distinzione può essere allargata per includere in essa ogni attività umana, sia essa fisica, mentale o spirituale. Stăniloae, riprendendo la *Tragödie der Philosophie* di Bulgakov, scrive: «Le parti del corpo, gli stati della coscienza, i sentimenti, tutto ciò che può essere da me determinato e nominato, è la natura. Il soggetto è l'agente che non è possibile determinare, sul quale io non posso porre un dito, giacché è situato dietro le quinte, che muove le cose che sono viste. Non potendo determinarlo, né nominarlo, noi usiamo una parola che sostituisce il nome, un pronome».³¹

Qui gli “stati di coscienza” e i “sentimenti”, normalmente associati alla persona, sono da Stăniloae posti come parti della natura umana. Così, il duplice aspetto della natura umana è quindi espresso in ogni affermazione volta a esprimere una attività, come per esempio “io penso”, nella misura in cui questa distinzione è fatta tra il soggetto e l'azione eseguita dal soggetto (per mezzo della sua natura). Visto che la natura umana esiste concretamente solo in questo duplice aspetto del soggetto-oggetto, in quanto rispettivamente agente rivelante e *medium* della rivelazione, si può arguire che il vero *carattere* dell'uomo come soggetto è parte della natura umana.

L'ipostasi umana, quindi, in quanto soggetto, è libera di trascendere non i limiti della sua natura ma il suo carattere naturale in quanto oggetto, giacché il *logos* della natura non può mai essere trasceso.³² Tuttavia, espandendo il pensiero di Stăniloae, anche la libertà personale, così come l'abilità di trascendere la propria natura in quanto oggetto, ponendosi *oltre* o controllando la propria esistenza in quanto oggetto, non deriva dalla ipostasi ma è parte della natura umana. Questa capacità, così come tutte le capacità o abilità naturali, viene a essere “energizzata” o realizzata (nella vita reale) dall'ipostasi /soggetto.³³

2. I MOMENTI DELL'ASCESI GNOSEOLOGICA

L'inseparabile intreccio tra persona (o ipostasi) e natura è l'idea centrale della gno-seologia teologica di Stăniloae. Il fulcro del ragionamento può essere riassunto in

³¹ «Părțile trupului, stările de conștiință, sentimentele, tot ce pot determina și numi din mine este natură. Subiectul este agentul pe care nu-l pot determina, pe care nu pot pune degetul, care se află în dosul culiselor ce le mișcă, singurele pe care le văd. Tocmai fiindcă nu-l putem determina și nu-i putem da un nume, folosim pentru el un cuvânt ce ține loc de nume, un pronome» (IHR0, p. 113-114).

³² Cfr. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 35, 41 e 42.

³³ Per chiarire ulteriormente questo pensiero: differenti persone sono capaci di auto-trascendenza in differenti modi. Il massimo esempio di questa capacità può essere la preghiera o anche la visione estatica della luce increata. Tutti infatti possono pregare, ma il contenuto della preghiera sarà sempre differente, giacché deriva dalla ipostasi. Tutti possono fare esperienza della preghiera *pura*, ma giungeranno a questa preghiera – e faranno esperienza di essa – nel modo a loro proprio. Tutti possono essere posti al di fuori di loro stessi nella visione estatica, ma ancora una volta la ricettività di questa grazia non potrà non essere segnata dalla loro particolarità. L'*abilità* per compiere tutte queste cose è parte della *natura* spirituale umana, della natura umana in quanto soggetto, ma non della sola soggettività personale. È utile su questo ricordare il pensiero di Massimo il Confessore circa la differenza esistente tra l'abilità di volere o di parlare e l'atto del volere e del parlare (*Disputatio cum Pyrrho*: PG 91,292D-293A, citato in IHR0, p. 113 nota 1). Questo pensiero può essere esteso per includere l'abilità dell'auto-trascendenza – o l'abilità di vedere la luce increata – e la realizzazione attuale di queste attività.

termini assai semplici: lo scopo di tutta la conoscenza è la persona, il mezzo di tutta la conoscenza è la natura. Questo implica che tutti gli aspetti della realtà hanno un loro valore e un loro ruolo all'interno dello scopo supremo dell'essere umano, che è quello dell'unione con Dio, il quale necessita di una integrità spirituale che non postuli alcun dualismo come quello, per esempio, tra il materiale e lo spirituale. Nessun aspetto della realtà, nessuna parte del creato, nessuna parte della natura umana sono al di fuori degli scopi di questo dialogo divino-umano.

Affinché si possa porre questo dialogo, tuttavia, le facoltà umane devono essere *restaurate* nella condizione "sana" a loro propria. È questo il senso della *gnoseologia*, giacché essa coinvolge tutte le facoltà umane, invitando a una *ascesi* che possa progressivamente purificare l'umano, restituendogli bellezza, ri-orientando la persona dall'egotismo all'amore.

Questo ri-orientamento non può essere istantaneo, così come la conoscenza di Dio non può essere acquisita in un solo istante. Come per tutte le forme della conoscenza, quella di Dio è ottenibile mediante un periodo – anche lungo – di esperienze e di apprendimenti. In esso, la conoscenza catafatica e quella apofatica possono convivere e crescere in un graduale processo, che Stăniloae chiama *ascesi spirituale*, nel quale al dissolversi dell'egotismo umano si accresce e approfondisce la comunione con Dio. Il teologo rumeno offre una minuziosa analisi dei momenti, del metodo, delle motivazioni retrostanti a quest'ascesi spirituale nel suo testo *Spiritualità ortodossa*, al quale faremo speciale riferimento.³⁴

In esso, infatti, Stăniloae sottopone ad acuta e attenta verifica l'insegnamento patristico sulle passioni e le virtù, sulle loro rispettive cause e soluzioni, sulla divisione tripartita della lotta spirituale in *purificazione*, *illuminazione* e *deificazione*, analizzando anche, ma solo implicitamente, la funzione e la inter-relazione delle facoltà umane coinvolte nel processo di conoscenza di Dio.

Per Stăniloae l'ascesi spirituale è nient'altro che una *gnoseologia teologica in azione*, giacché lo scopo di ogni tensione e conoscenza umana è quello di realizzare l'uomo in quanto "persona" (e, conseguentemente, come persona in comunione interpersonale) e i mezzi per realizzare questo scopo sono sempre da trovarsi nella "natura". In quest'ultimo concetto sono ricompresi non solo la natura umana (materiale e spirituale) e gli elementi del mondo naturale (particolarmente i *logoi* presenti nel mondo), ma anche le energie increate, estensioni della natura divina in forme partecipabili alle creature. Tutte queste cose costituiscono le energie e gli elementi che danno alle persone, divine e umane, la capacità di comunicare e di attirarsi l'un l'altro: «La nostra natura ha anche l'infinita tendenza ad avvicinarsi e a fare proprio tutto ciò che rappresenta un valore. Sappiamo che essa non sarà mai soddisfatta da nessun valore finito. Piuttosto, essa attraversa tutto, cercando l'infinito [...] noi sappiamo che l'incarnazione più nobile del nostro amore sembra essere la persona umana, perché essa rappresenta la più ricca e complessa concentrazione di valori [...] Ne consegue che, a livello invisibile, il valore supremo, il valore che può rispondere pienamente a tutti le nostre aspirazioni, non può che essere perso-

³⁴ D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.

nale, raccogliendo in se tutto ciò che è meritevole di stima e di amore [...] Così, la nostra mente e il desiderio ontologico del nostro essere non solo sono legati a Dio [...] ma il loro dinamismo ci mostra la possibilità e anche la necessità di rendere questo legame sempre più stretto». ³⁵

La crescita nella comunione interpersonale con Dio avviene simultaneamente alla purificazione della natura umana e al corretto utilizzo di tutte le forme della natura, due processi che si svolgono congiuntamente, così che l'avanzamento di uno sollecita l'avanzamento dell'altro. In maniera analoga ai diversi tipi di conoscenza, Stăniloae vede una relazione integrale tra le varie fasi della vita spirituale: la purificazione ascetica, la crescita nella conoscenza di Dio (l'ascesi gnoseologica) e la crescita nel processo di unione con Lui (l'ascesa spirituale) sono simultanee, inseparabili sebbene distinte. L'umanizzazione e la deificazione vengono quindi a intrecciarsi.

Questo approccio *integrale* all'ascesa spirituale può essere compreso alla luce dei principi teologici esposti nella prima parte di questo studio.

2. 1. *Finalità dell'ascesa spirituale*

Nella visione di Stăniloae lo scopo dell'esistenza umana è quello di condividere la vita dell'eterno e perfetto amore della Trinità, nella quale egli ritrova la forma più perfetta di comunione interpersonale. Ciò significa che nella loro unione con il Dio-Trinità gli uomini possono trovare una perfetta unità tra le persone senza che l'identità a loro propria sia persa o schiacciata da quest'unità.

Il seme della restaurazione dell'unità di tutta la natura umana, individua secondo l'ipostasi (e attualmente anche divisa peccaminosamente dall'egoismo) è stato piantato dal Cristo e viene reso manifesto nella Chiesa: essa è quindi il *locus* del potere *terapeutico* del Cristo, il quale risana la dimensione personale di tutta la realtà. Su questa base la spiritualità ortodossa trova il suo primo fondamento nel dogma della Trinità e ha un simultaneo carattere cristologico, pneumatologico ed ecclesiale. ³⁶

Nell'ascesi spirituale, l'uomo diviene sempre più somigliante a Cristo (è questa la guarigione della natura) e può partecipare alla comunione interpersonale della Santissima Trinità. Da questa prospettiva, lo scopo dell'ascesi spirituale viene a essere duplice: da una parte la guarigione e il perfezionamento della natura umana, dall'altra l'unione con Dio, processi senza fine che avvengono simultaneamente. Le passioni sono sostituite dalle virtù, le potenze intellettive dell'anima vengono a essere rafforzate, l'*Io* è sollecitato a uscire dall'auto-chiusura e reso capace di comunione interpersonale. Stăniloae, per descrivere questo processo, usa il termine *personalizzazione*.

La guarigione della natura umana avviene su più livelli: in primo luogo, a livello *personale* l'orientamento dell'intenzionalità della persona umana viene spostato dal sé egoistico a Dio e al prossimo. In secondo luogo, sul piano *interno*, viene ripristinata la gerarchia *normale*, non macchiata dal peccato, delle facoltà umane: lo spirito, per esempio, viene ristabilito nella sua funzione di governo del corpo, piuttosto

³⁵ Ivi, pp. 17-18.

³⁶ Ivi, pp. 38ss.

che essere da questi dominato. In questo modo le facoltà umane, quali la ragione e la volontà, sono riportate al loro naturale stato di libertà. In terzo luogo, infine, a livello *comunione*, l'amore fraterno e l'unità sostituiscono la divisione causata dall'orgoglio, dall'avidità e dalle altre passioni.

Questa guarigione della natura umana la rende adatta alla comunione con Dio: essendo orientata a Dio nel "centro" dell'intenzionalità, le sue facoltà servono ora gli scopi delle virtù e non le passioni e quindi rende possibile e facilita la crescita del dialogo attivo tra l'uomo e Dio e la Sua viva presenza *inabitativa*. Nella sua fase più alta, l'unione di Dio con l'uomo trascende la separazione tra creato e increato mediante l'azione dello Spirito Santo.

Gli scopi dell'ascesi spirituale non possono però darsi istantaneamente: essi richiedono uno sforzo consistente e prolungato. Stăniloae su questo afferma: «Nessuno può volare con un singolo colpo d'ala dall'impero dell'egoismo al regno dell'amore. La strada è graduale [...] Ad ogni passaggio noi dobbiamo impegnarci con tutte le nostre forze».³⁷

L'esperienza comune, difatti, dimostra la caparbieta delle abitudini umane, quanto esse siano difficili da cambiare e quanto esse permeano diverse dimensioni della nostra esistenza, non solo quella corporea ma anche quelle della volontà e della ragione. Il cambiamento non è quindi repentino né giunge facilmente. Che l'asceta spirituale sia divisa in tappe è quindi del tutto naturale, per poter individuare i mezzi da utilizzare propriamente, monitorando al tempo stesso i progressi verso gli scopi prefissati e gli eventuali regressi verso la materialità.

Stăniloae, considerando la letteratura patristica, sottolinea la diversità di opinioni circa le divisioni di queste tappe, le quali non sono state fissate arbitrariamente ma sulla base delle *pietre miliari* determinate dall'esperienza combinata di diverse generazioni di asceti. Così, ogni momento viene caratterizzato da una propria forma di conoscenza o esperienza di Dio e da particolari funzioni delle facoltà umane.

Seguendo il pensiero di san Massimo il Confessore – autore da lui prediletto – egli considera anzitutto queste fasi in quanto *purificazione* delle passioni, *comprensione* dei *logoi* divini delle cose non contrassegnate dalle passioni e *comprensione* di Dio in un atto semplice, che è allo stesso tempo *unione* con Lui.³⁸ A questa egli associa un'altra distinzione, sempre elaborata da Massimo, quella tra *essere*, *ben-essere* ed *eterno essere*, nella quale il primo e l'ultimo sono doni di Dio mentre quello intermedio implica lo sforzo e l'atto di volontà umano.³⁹ Sintetizzando queste due differenziazioni, egli può così affermare che la più semplice divisione della vita spirituale è quella che vede in essa una fase *pratica* (*πρακτικός*) o attiva e una fase *contemplativa* (*θεωρητικός*): lo scopo della prima fase è quello di liberare l'uomo dalle passioni al fine di acquistare le virtù (è la fase della *ἀπάθεια*), mentre la seconda fase è volta alla conoscenza diretta o mistica di Dio, una conoscenza che non può essere ottenuta

³⁷ «Nu poate zbura cineva printr-o singură bătaie de aripi din imperiul egoismului în împărăția dragostei. Drumul se face treptat ... La fiece pas trebuie să luptăm încordat, pentru a trece teferi mai departe...» (Ivi, p. 112).

³⁸ Cfr. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 156.

³⁹ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagita et Gregorii Theologi*: PG 91,1392A-D; *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 152.

per mezzo dell'insegnamento o dello studio accademico ma solo per mezzo della grazia divina.⁴⁰ Egli così può scrivere che la *deificazione*: «Non è uno stato ottenuto come risultato di una debilitazione della ragione o di una ignoranza dei *logoi* delle cose, ma superando tutte le possibilità della ragione [...] la mente che è elevata, nella fase dell'unione con Dio, alla diretta contemplazione del *Logos*, deve essere pronta per la comprensione di questa matrice di tutti i *logoi*».⁴¹

2. 2. *Gli stati dell'ascesi e le loro implicazioni gnoseologiche*

In quanto preparazione della mente all'unione, la visione dei *logoi* nella creazione è essenziale all'ascesi spirituale e non può essere vista come una opzione. Questo Stăniloae lo sottolinea con forza, dimostrando che l'ascesi cristiana non è unilaterale, artificiale o distaccata dal mondo, bensì è un'ascesi integrale e salutare, nella quale la visione dei *logoi* contribuisce a illuminare tutto l'uomo in tutte le sue attività. Così, alle due fasi appena esposte egli ne aggiunge una terza: la *contemplazione della natura* (da non intendersi con riferimento ai poteri dell'anima ma solo all'oggetto della contemplazione), la quale diviene al tempo stesso completamento della fase attiva e preludio alla contemplazione teologica o *diretta* dei misteri divini, posti *oltre* i *logoi* della creazione.⁴² Queste divisioni della vita spirituale, alla luce di quanto affermato dallo pseudo-Dionigi, vengono quindi definite come *purificazione, illuminazione e deificazione*.⁴³

In ogni fase il fine è sempre la persona, ma il senso differisce a seconda del livello di avanzamento: partendo da una "liberazione" (o *purificazione*) dall'attaccamento alle cose materiali e all'egoismo, si passa attraverso la visione di Dio per mezzo dei *logoi* per giungere all'esperienza diretta di Lui (che è posto oltre le cose create). Ogni tappa differisce, poi, come dicevamo, per il ruolo in essa assunto dalle facoltà umane e per il tipo di conoscenza acquisibile grazie a essa. Le analizziamo ora in maggiore dettaglio.

2. 2. 1. La purificazione

Il processo di purificazione sostituisce le virtù alle passioni, in pratica ri-orientando l'uomo dall'egoismo verso l'amore. È la fase che porta una persona fuori della propria auto-chiusura, rendendola capace di comunione interpersonale. Per Stăniloae l'avanzare delle passioni rende sempre più manifesto l'egoismo, così come il progresso nelle virtù rende manifesto l'amore.

La lotta contro l'egoismo e le passioni è quindi la stessa, giacché l'egoismo provoca le passioni attraverso un ingannevole orientamento della sete spirituale – o, riprendendo Stăniloae, "dell'infinita aspirazione dell'uomo" – distolta dal suo obiettivo naturale (l'interminabile comunione interpersonale) e orientata verso cose che

⁴⁰ STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., p. 50.

⁴¹ «Nu este o stare dobîndită de pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii ... mintea care se ridică, în fața unirii cu Dumnezeu, la contemplarea nemijlocită a acestei Rațiuni, trebuie să se fi pregătit pentru înțelegerea acestui sîn al tuturor rațiunilor» (ivi, p. 12).

⁴² Ivi, p. 51.

⁴³ Ivi, p. 53.

portano unicamente una gratificazione al sé. Se l'auto-gratificazione avviene principalmente attraverso i sensi, questa sete infinita è diretta verso oggetti finiti che non possono soddisfarla, eppure viene perseguita senza sosta attraverso di loro. Ciò provoca una distorsione delle affezioni naturali umane, una loro deformazione, che produce le passioni. L'esistenza è quindi caratterizzata dalla loro ricerca e dall'ansia per il loro compimento, le stesse facoltà umane superiori (la mente e lo spirito) diventano serve di motivi egoistici e, dominata da queste tendenze inferiori, la persona non è più libera di governare se stessa.

Per Stăniloae la purificazione inizia quindi con la fede. L'egoismo è il porsi del sé al di sopra di tutto, mentre la fede pone un altro "centro", posto oltre il sé – cioè Dio – considerandolo come riferimento primario per il pensiero e l'azione. Essa, di conseguenza, *rompe* la presa dell'egoismo sulla persona e sulla sua esistenza caratterizzata da passioni e ansie, sostituendo l'ansia del peccato con l'ansia di salvezza, che rimuove la prima e la sostituisce con la virtù della speranza.

Il fine della purificazione è quindi la sostituzione di tutte le passioni con le virtù, uno stato che Stăniloae chiama *ἀπάθεια*, *distacco*.⁴⁴ Le affezioni e le facoltà naturali umane (tra cui la ragione e la volontà) non vengono distrutte ma re-indirizzate e, dal momento in cui il sé non si pone più al di sopra degli altri, la purificazione ripristina l'unità della comunità umana, non più divisa per l'orgoglio e l'avidità dei singoli.

Allo stesso tempo, la purificazione ristabilisce la giusta gerarchia della natura umana, guarendo l'instabilità della ragione e sostituendola con la "fermezza". In altre parole, la mente viene liberata dal servizio esclusivo dei sensi ed educata a resistere e a frenare le passioni. In questo modo, la gerarchia interna dell'uomo è riportata al suo ordine naturale, per il quale lo spirito (o la mente) domina sul corpo.

Le implicazioni gnoseologiche della purificazione fanno principalmente riferimento al rapporto dell'uomo con il mondo. La purificazione è una preparazione a una conoscenza più profonda del mondo, una conoscenza che non considera solamente la dimensione superficiale o materiale della realtà: il mondo, infatti, non è più visto come uni-dimensionale, come *medium* per una costante ed egoistica gratificazione bensì, nella sua vera luce e nel suo vero scopo, come strumento di comunione con Dio e con gli altri.

2. 2. 2. L'illuminazione

Mentre nella purificazione la mente riacquista la sua stabilità, nell'illuminazione la mente è guarita nelle sue capacità gnoseologiche. Essendo una estensione o una continuazione del battesimo, l'illuminazione viene quindi a essere, dal punto di vista teologico, una manifestazione dei doni che lo Spirito Santo conferisce nella Confermazione.⁴⁵ Questi doni erano già presenti nell'acquisizione delle virtù e ora

⁴⁴ Ivi, p. 50.

⁴⁵ Su questo argomento Stăniloae aggiunge: «Con il mistero del santo Crisma, lo Spirito Santo si è costruito un rifugio nel centro nascosto del nostro essere. Da quel momento è rimasto in costante contatto con noi (Prin Taina Sfintului Mir, Duhul Sfint Și-a creat un sălaș în centrul ascuns al ființei noastre. El este mereu în contact cu noi din acel moment)» (STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., p. 158). Più

si manifestano come intensificazione e perfezionamento delle facoltà spirituali e intellettuali. L'illuminazione sviluppa la sensibilità verso la presenza e l'attività di Dio, consentendo alla mente e alla ragione di vedere quel Dio, che ha creato *ta panta*, operare attraverso *ta panta*, attraverso le cose materiali della creazione così come attraverso le vicende e le relazioni umane. In altre parole, essa abilita la capacità di guardare *al di là* della superficie delle cose e degli eventi, volgendo l'attenzione al loro *logos* e al loro senso più profondo, provvidenziale e divino. Essa culmina nella *intuizione* – comprensione istantanea dei *logoi* in tutte le cose – e nella *sapienza*, una prospettiva più ampia posta oltre la propria. Nel suo stato più pieno essa presuppone il *distacco* ma si accresce in maniera parallela all'acquisizione delle virtù, nel corso del processo per il conseguimento di questo atteggiamento.

Nella sua esposizione dell'illuminazione Stăniloae riprende ancora una volta il pensiero di san Massimo sulle "ragioni" (i *logoi*) della creazione: da una parte, Dio comunica con ciascuno specificamente attraverso le cose del mondo mentre, dall'altra, l'uomo deve liberamente rispondere a questa comunicazione cercando i *logoi* insiti nella creazione, per mezzo dei quali egli può sviluppare i suoi poteri intellettuali entrando in comunione con i pensieri e le intenzioni di Dio. Nella misura in cui la persona cresce nell'illuminazione, questi *logoi* manifestano sempre più Dio stesso, fino a quando anche la distinzione tra soggetto e oggetto viene a essere trascinata, vedendo in tutte le cose il Donatore piuttosto che il donato.

Più la persona progredisce nell'illuminazione, quindi, più essa è condotta a trascendere i *logoi*, spingendosi verso la loro fonte. Per questo motivo, la crescita nell'illuminazione è accompagnata da una contemporanea crescita nella comunione con Dio mediante la preghiera. Questo viaggio *orante* conduce al di là dei *logoi* verso le profondità del proprio essere, verso il proprio "cuore". Stăniloae sviluppa questo tema *filocalico* facendo soprattutto riferimento a Marco l'Asceta,⁴⁶ per il quale il Battesimo aveva come sua diretta conseguenza l'*albergare* (*ἐνοίκησις*) del Cristo nella profondità nascosta del cuore umano, nel "luogo [che è] dietro l'iconostasi",⁴⁷ uno *stare*, donato *misticamente* (*μυστικῶς*), che deve essere "energizzato", cercandolo o perpendendolo "attivamente" (*ἐνεργῶς*) in se stessi.

Vertice dell'illuminazione è la "preghiera pura", nella quale la mente giace nelle sue profondità interiori e, stando in attesa di essere *riempita* di Dio, abbandona tutte le cose. Così, essa può vedere l'infinità di Dio riflessa nella sua natura indefinita e può porsi in atteggiamento di silenziosa soggezione dinanzi all'*abisso* di questa profondità. Le potenzialità umane, giunte a questo punto, devono fermarsi, per quanto

correttamente Stăniloae, seguendo la tradizione ortodossa, utilizza il termine *Crismazione*, essendo la *Confermazione* un concetto utilizzato solo dalla tradizione liturgico-sacramentaria occidentale che, praticando il Battesimo in età infantile, ha previsto una successiva *unzione* con il Sacro Crisma che è anche *conferma* esplicita – nell'età della maturità – della propria volontà ad appartenere alla comunità cristiana; lo utilizziamo solo perché maggiormente comprensibile.

⁴⁶ Marco l'Asceta visse nel v secolo d.C. e fu, insieme a Nilo di Ancira, discepolo di Giovanni Crisostomo. Dopo essere stato *igumeno* (Superiore) di un monastero ad Ancira, si ritirò in Palestina, ove condusse vita eremitica.

⁴⁷ MARCO L'ASCETA, *Sul Battesimo*: PG 65, 996BC, citato in STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., pp. 160-161.

esso non possa ancora dirsi *unione*: «Così l'unione non è, strettamente parlando, preghiera, perché nella preghiera la consapevolezza della distinzione rispetto a Dio è ancora molto chiara. Tuttavia, essa è il prodotto della preghiera, realizzato al suo termine come rapimento della mente a Dio». ⁴⁸

Sul piano della struttura umana, l'illuminazione conferisce alla mente una *pienezza* che può anche essere vista come *semplicità*, sia nella sua esistenza che nella sua conoscenza. Ragione e volontà sono guidate dalla mente e questa e il cuore non sono più separati, frammentati o opposti l'uno all'altro: l'integrità originaria dei poteri di conoscenza umana viene a essere ripristinata.

Peraltro, le implicazioni gnoseologiche dell'illuminazione sono, in realtà, due: se essa, infatti, è la forma più alta della conoscenza di Dio, mediata attraverso le cose create, allora da un lato essa rende possibile la visione dei *logoi* o la divina comunicazione in tutte le cose mentre, dall'altro, è una visione di Dio *riflessa*, giacché si dà nella visione che la mente ha di se stessa. Dal momento che la mente è una realtà creata, questa è ancora *illuminazione* ma, nella misura in cui è immagine di Dio, essa è una conoscenza più diretta di quella che può ottenersi attraverso i *logoi* delle cose. Per Stăniloae l'indefinitezza della mente – nella preghiera pura – diviene quindi un riflesso della infinità divina e, sebbene l'infinito divino sia distinto dall'indeterminatezza della mente, non vi è alcun "luogo" in cui inizia una e termina l'altra: la mente non può fare altro che *stare*, in soggezione silenziosa, dinanzi all'*abisso* di questo infinito, unico atteggiamento possibile per *comprendere* il vertice della conoscenza di Dio mediata attraverso la creazione.

2. 2. 3. La deificazione

La terza e ultima tappa dell'ascesi spirituale, la *deificazione*, è il processo dell'unione con Dio realizzato però senza alcuna dipendenza dalle cose create. Su questo, Stăniloae distingue tra una divinizzazione intesa in senso "ampio" e una intesa in senso "stretto". Mentre la prima può essere vista come quel processo per il quale ci si sente *riempiti* sempre più dalla presenza di Dio e inizia già in questa vita, la deificazione in senso "stretto" è un'unione totale con Dio che va *al di là* di ogni facoltà umana.

Anche quest'ultima può aver luogo nel corso della vita umana, ma solo in brevi momenti. Essa, infatti, si dà al culmine della *preghiera pura*, quando la mente ha raggiunto il suo limite naturale e, nella sua sete di Dio, cerca di spingersi *oltre* ma non può, perché l'abisso o il divario tra la natura creata e quella increata è infinito. La deificazione, quindi, può solo provenire da Dio stesso: la mente è travolta dall'estasi – ponendosi al di sopra dell'abisso che separa il creato dall'increato – ed è unita alla luce increata. Questa unione non è più preghiera, ma un momento in cui si fa esperienza dell'amore intra-trinitario, essa presuppone la preghiera pura ma non è un suo risultato né deriva da una qualsiasi attività umana. L'esperienza estatica è il rapimento della mente da parte di Dio che la porta in un regno posto oltre i poteri e

⁴⁸ «Așadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e încă prea clară conștiința deosebirii de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizându-se la sfârșitul ei, ca răpire a minții la Dumnezeu» (STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., p. 256).

le facoltà mentali. L'unica percezione possibile è che quest'esperienza non viene da se stessi, ma è un puro dono: si vede Dio attraverso Dio, che discende *kenoticamente* verso la persona. Ciò nonostante, anche se per giungere a questa partecipazione al divino non vi è alcun contributo delle potenzialità umane, la persona deve liberamente acconsentire alla grazia che le viene offerta. In questo modo la persona umana non perde mai la sua identità, non diventa Dio per natura o ipostasi.

La deificazione, intesa in senso "stretto", sarà quindi lo stato permanente dell'esistenza umana nell'età futura. Tutti i santi parteciperanno all'intersoggettività trinitaria e tutta la creazione diverrà una portatrice trasparente delle energie increate. I santi saranno simultaneamente *uno* con Dio, *uno* tra di loro – in modo inconfuso – e *uno* con tutta la creazione spiritualizzata. Questo stato di perfezione crescerà sempre più profondamente, per tutta l'eternità.

La deificazione è quindi un'esperienza *al di là* delle potenzialità naturali, *al di là* delle attività della mente, è un *uscire* della mente da se stessa in una *passività* che non è però quella di un cadavere: in essa, infatti, la persona si pone in atteggiamento di *ricettività intenzionale*. Per questo motivo, essa ha un effetto sulla facoltà umane. Stăniloae, così, può affermare che all'aumentare di questa esperienza di unione estatica con Dio si può sperimentare un contemporaneo aumento della capacità consensuale o ricettiva, che lui chiama "allargamento del cuore"⁴⁹ (ampliamento della sua capacità ricettiva) e affinamento della mente,⁵⁰ permettendo di sperimentare Dio in maniera più piena rispetto a quanto colto in precedenza.

Dal punto di vista gnoseologico, Stăniloae ancora una volta si nutre della tradizione patristica, la quale definì come "ignoranza" le conoscenze ottenute grazie all'esperienza dell'unione estatica. Nella sua visione, però, questa "ignoranza" non è assoluta o totale, ma è "ignoranza" perché va *oltre* ogni conoscenza. Può quindi dirsi una forma particolare di "conoscenza", in quanto è *esperienza* pur essendo non-concettuale – in maniera simile a quella che può ottenersi grazie all'esperienza di amore tra due persone – pur ponendosi *oltre* ogni forma di conoscenza, in quanto è ottenuta a prescindere dalle facoltà umane. Non è irrazionale, bensì sovra-razionale. Non sconfigge la ragione ma, al tempo stesso, la trascende e la affina.

3. PER UNA CONCLUSIONE

La prospettiva mistico-gnoseologica delineata da Stăniloae giunge fino alla *soglia* dell'esperienza di deificazione, considerata come *conoscenza* sovra-concettuale ed esistenziale, ancorché reale: «L'esperienza che caratterizza questa condizione [di deificazione] può essere espressa da tre parole: l'amore, la conoscenza attraverso l'esperienza, al di là di quella concettuale, e la luce che è l'espressione della gioia».⁵¹ Gli elementi di quella che possiamo ormai definire come *esperienza mistica*, quindi, vale a dire l'unione amante e la visione della luce divina, sono inseparabilmente intrecciati tra loro, formando il *climax* dell'esperienza gnoseologica umana.

⁴⁹ «Lărgirea inimii» (STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., p. 272).

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 278-279.

⁵¹ «Am zice că experiența ce caracterizează această stare se poate exprima prin trei termeni: iubirea, o cunoștință prin experiență, mai presus de cea conceptuală, și lumina care e expresia bucuriei» (*ivi*, p. 280).

Nel corso di tutta la sua analisi il teologo rumeno mantiene ben fermo il suo approccio non-dialettico alla persona e alla natura; il potere dell'amore deificante, infatti, unisce le persone ma, al tempo stesso, riporta la natura umana alla sua unità originaria e non frammentata, quella dell'«uomo singolo» unito a Dio». ⁵² Così, egli può esprimere questa unità amorosa sia a livello della natura (chiamandola «unità di natura», appunto) sia a livello della persona («io sostituisco il mio "io" con il suo, rinunciando al mio» ⁵³).

L'esistenza umana è quindi simultaneamente soggettività e oggettività, persona e natura, corpo e anima, per cui la deificazione e l'amore non possono che coinvolgere tutti gli aspetti dell'esistenza umana, divenendo *realtà integrali*. Così egli può descrivere l'amore mistico-estatico partendo dal sorriso di due persone che si amano: «Questo sorriso [...] è la gioia della natura che si ritrova nella propria intimità, al di là della separazione in ipostasi distinte o proprio per questa, perché solo in questo modo l'amore si può manifestare in essa. È la gioia della natura in una persona di recuperare se stessa in un'altra persona». ⁵⁴

Stăniloae usa qui il termine *regăși*, che abbiamo tradotto con *ritrova*, giacché egli ritiene che l'unità tra le persone è lo stato naturale, "normale", dell'esistenza umana, distrutto dal peccato. Ciò implica, analogamente, che la gioia è essa stessa parte della condizione naturale dell'uomo precedente il peccato. ⁵⁵

«La natura umana è, nella sua normalità, armonia, e l'armonia irradia luce»: ⁵⁶ amore e luce esistono già nelle profondità della natura umana e hanno quindi solo bisogno di emergere, grazie alla purificazione dall'egoismo. In questo modo l'amore non è per la persona un semplice potere trasformativo, ma è anche la forza trainante che soggiace alla "reintegrazione" della natura umana, è un'unità modellata sull'unità naturale e perfetta delle tre divine Persone.

La sintesi operata dal teologo rumeno conferisce quindi un valore ultimo a tutti gli aspetti dell'esistenza umana, senza provocare né creare alcun dualismo o dialettica tra le sue componenti. Anche nello stadio più alto della deificazione tutti gli aspetti restano invariati, per quanto in uno stato trasfigurato: «Niente della nostra natura, e quindi neanche il corpo, sarà perduto, ma tutto sarà sopraffatto dalla luce e apparirà come luce». ⁵⁷ La trasfigurazione provocata dall'esperienza mistico-estatica è definita quindi come una *spiritualizzazione* della natura, risultante dall'azione congiunta della nostra predisposizione e del dono dello Spirito Santo, che aiuta nel processo di purificazione e riempie la natura con il suo calore e con il suo amore che

⁵² «"Un singur om" unit cu Dumnezeu» (ivi, p. 274).

⁵³ «Îl pun în locul eu-ului meu pe al lui, renunțând la al meu» (*ibidem*).

⁵⁴ «...Este bucuria firii de a se regăși în intimitatea ei, peste repartizarea în ipostasuri deosebite sau tocmai de aceea, căci numai așa se poate manifesta iubirea în ea. E bucuria firii dintr-o persoană de regăsirea sa însăși în cealaltă persoană» (ivi, p. 294).

⁵⁵ Occorre sottolineare che per Stăniloae non esiste uno stato "puro" della natura umana: essa è unita a Dio, in uno stato di grazia, oppure è *altro*. Il suo stato "normale" è quindi quello di essere-con-Dio, in quanto essa è stata creata per stare in comunione con Lui (cfr. ivi, p. 257, 309, 311 e ss.).

⁵⁶ «Ființa în normalitatea ei e o armonie și armonia iradiază lumină» (ivi, p. 294).

⁵⁷ «Căci nimic din ființa noastră, deci nici trupul, nu se pierde, ci se covârșește de lumină și se arată ca lumină»: (ivi, p. 300).

si mostra come luce: «La luce è quindi la condizione della natura umana spiritualizzata, migliorata, trasparente». ⁵⁸

In questo modo, descrivendo l'unione con lo Spirito Santo, Stăniloae può sostenere che:

«Questa è la spiritualizzazione suprema. Il corpo e il mondo non sono eliminati, ma diventano il mezzo attraverso il quale si rende manifesta la luce interiore. Accade una cosa paradossale: da una parte, le cose esterne sono sopraffatte, dall'altra un grande amore si riversa attraverso di loro [...] Colui che vede la luce è così unito con essa al punto da non avere più la consapevolezza di essere da essa separato e distinto [...] Tutto è divenuto luce che riempie tutte le cose e pura gioia, indescrivibile felicità. Le distinzioni ontologiche rimangono, ma non si avvertono più». ⁵⁹

Anche nella “suprema spiritualizzazione”, quindi, *nulla è perduto*, ma piuttosto *sopraffatto* da Dio o dalle energie increate: il mondo e la natura sono, semplicemente, *trasfigurati*.

La relazione esistente tra il divino e l'umano all'interno del processo di deificazione costituisce uno stimolante e problematico elemento di riflessione e lo stesso Stăniloae appare essere consapevole di questo, ponendo tre problemi e provando a dare loro risposta. Da una parte, il *come* debba essere pensata l'unione senza confusione tra divino e umano, specie se si tiene in conto che la natura divina deve pensarsi come *impartecipabile*; in secondo luogo, se nel punto più alto dell'ascesi spirituale l'unione ha luogo *al di là* delle facoltà umane, non si può non pensare che essa si spinga e si ponga anche *al di là* della stessa natura umana; in terzo luogo, non si comprende con chiarezza come l'umana natura possa svilupparsi *durante* l'esperienza di unione.

Per comprendere la posizione di Stăniloae è utile, ancora una volta, un riferimento alla distinzione da lui posta nel concetto di *deificazione*:

«Così, se la deificazione in senso largo indica l'elevazione dell'uomo al livello più alto dei suoi poteri naturali o fino alla piena realizzazione dell'uomo, perché per tutto questo tempo è lui attiva la potenza della grazia divina, la divinizzazione in senso stretto comprende i progressi che l'uomo fa oltre i limiti dei suoi poteri naturali, oltre i confini della sua natura, [per giungere] al livello divino e soprannaturale». ⁶⁰

Il primo tipo di deificazione è quindi, più correttamente, definibile come *umanizzazione*, in quanto è inteso come completo sviluppo della natura umana. La seconda accezione, quella “stretta”, rimuove invece completamente la natura umana. Il pro-

⁵⁸ «Lumina este astfel o stare a ființei umane spiritualizate, îmbunătățite, transparente» (ivi, p. 307).

⁵⁹ «Aceasta e suprema spiritualizare. Trupul și lumea nu se desființează, dar ele devin mediul prin care se manifestă lumina interioară. Se produce un lucru paradoxal: pe de o parte toate cele exterioare sînt copleșite, pe de alta, o mare iubire se revarsă prin ele ... Cel ce vede lumina s-a unit atît de mult cu ea, că nu se mai cunoaște ca despărțit și ca deosebit de ea ... Totul a devenit o lumină care umple toate și o bucurie curată, o negrăită fericire. Deosebirile persistă ontologic, dar nu se mai simt» (ivi, p. 308).

⁶⁰ «Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului pînă la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau pînă la realizarea deplină a omului, întrucît în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strîns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire» (ivi, p. 310).

blema sta quindi nel *come* riconciliare due visioni della deificazione, una in cui la deificazione sviluppa pienamente la natura umana e l'altra in cui questa è portata oltre i suoi limiti. La risposta offerta da Stăniloae ha tre principali componenti. In primo luogo, egli afferma che l'unione con Dio non compromette in alcun modo lo statuto di incomunicabilità dell'essenza divina, per cui l'uomo, essere creato, non potrà mai divenire – per natura – increato, ma potrà solo partecipare alle energie della natura divina per grazia: «Dio non ha paura di elevare l'uomo alla condivisione con la sua stessa natura, fino alla sua divinizzazione. Infatti, anche se l'uomo diventa un dio, per il fatto stesso che egli ha una natura creata egli è solo un dio per grazia e, come tale, non mette a repentaglio la sovranità della natura divina».⁶¹

Questa citazione ci indirizza verso la seconda risposta: se anche la natura umana prende parte alle energie divine increate, essa in ogni caso non diverrà mai la fonte di queste energie increate. Colui che fa esperienza di esse può solo realizzare che esse sono dei doni e che egli è, conseguentemente, solo il *portatore* o il *canale* mediante il quale esse si manifestano. In questo senso, la deificazione è *oltre* la natura umana e non potrà mai essere ottenuta per mezzo delle potenzialità naturali umane.

I "limiti" della natura umana offrono a Stăniloae anche l'occasione per rispondere alla terza questione. Giungendo infatti al limite, la natura umana non giunge a un confine delle sue potenzialità recettive, ma solo alla *fontalità* dei suoi poteri o delle sue energie:

«Quando abbiamo detto che la natura umana cessa di funzionare mediante le proprie potenzialità, anche in minima misura, volevamo dire che essa ha raggiunto il limite del suo sviluppo naturale. Essa ha raggiunto il suo limite come fonte di potere e di attività, non però come potenziale ricettivo. Lo sviluppo della natura umana non è finito anche se, come fonte e come soggetto del proprio potere, non ha più alcuna sorta di sviluppo e, in questo senso, tutta la sua crescita nell'attività divina è per grazia, non per natura».⁶²

La deificazione non indica quindi una totale passività della natura umana; in altri suoi scritti, Stăniloae afferma infatti che la totale passività appartiene solo ai cadaveri e non, quindi, agli esseri umani viventi. La natura umana, piuttosto, ha a capacità di crescere partecipando a Dio, raggiungendo una più profonda comunione con Lui, continuando quindi ad accrescersi per tutta l'eternità. Modello di tutto questo è il Cristo, unico in cui la deificazione è raggiunta pienamente. La prospettiva calcedonese, con l'unione delle due nature (divina e umana) di Cristo, offre un'interessante chiave di lettura, dando a Stăniloae la possibilità di riassumere il suo pensiero in questo modo: «La natura umana di Gesù, dopo la Risurrezione e l'Ascensione, non è stata "trasformata" nella natura divina. Ma il fatto è che, dopo

⁶¹ «Dumnezeu nu Se teme să-l ridice pe om pînă la împărtășire de propria Sa ființă, pînă la îndumnezeirea lui. Căci omul chiar dacă devine dumnezeu, prin însuși faptul căare ființa creată este numai dumnezeu după har, și ca atare nu periclitează niciodată suveranitatea ființei divine» (ivi, p. 116).

⁶² «Deci, cînd am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cit de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ci după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e sfîrșit, deși ca izvor și ca subiect de putere proprie ea nu mai are nici o dezvoltare și în acest sens toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură» (ivi, p. 312).

la Risurrezione e l'Ascensione, la natura umana di Gesù ha ricevuto nuove energie divine». ⁶³

La natura dell'uomo deificato fa esperienza di tutti i poteri delle energie increate ma non è annientata da esse, che vengono esperite in quanto dono: «In altre parole, egli è dio, ma non cessa di essere allo stesso tempo umano; egli è dio per le cose che fa, per le sue funzioni, ma consapevole che è tale grazie alla misericordia del Dio uno e grande». ⁶⁴

Anche nell'esperienza mistico-estatica, quindi, l'uomo esercita le *divine energie* ma non diviene mai *divina essenza*, non diviene mai Dio per *ipostasi* o natura, ma solo per grazia e per partecipazione. L'unico a potersi dire *uno* con Dio sia per *ipostasi* che per natura è il Cristo; il resto dell'umanità può solo crescere – anche tanto – accanto a Dio ma non sarà mai identificato con lui, anche raggiungendo i più alti stadi della deificazione (nei quali si contempleranno tutti i *logoi* in maniera diretta e immediata).

«L'incarnazione del Verbo conferma il valore dell'uomo [...] ma dà anche all'uomo la possibilità di vedere nel volto dell'uomo del *Logos*, concentrati in una nuova maniera, tutti i *logoi* e le energie divine. Così la deificazione finale consisterà nel contemplare e nell'esperire tutti i valori e le energie divine concepite e irradiate, come misura ultima dell'uomo, nel volto di Cristo». ⁶⁵

In questo modo vengono a essere riconciliate l'accessibilità a Dio, espressa dalla dottrina dei *logoi* e delle energie increate, con la dottrina cristologica: quest'ultima, infatti, diviene fondamento per la prima. La base per la deificazione di tutte le nature, umana e non, è il *Logos* di Dio, il suo Verbo, che è, al tempo stesso, sia la fonte di tutti i *logoi* e di tutte le energie sia la persona umana che porta e contempla queste realtà nella loro forma più perfetta, non cessando di essere umano. ⁶⁶

Le energie increate sono quindi potenzialità, doni di Dio all'uomo e a tutta la creazione, che Lui ha offerto al fine di rendere possibile e agevolare l'ascesa e l'unione con Lui, partecipando direttamente al suo potere increato. Esse sono la fonte del continuo movimento e compimento della creazione, elementi che essa non può trovare in se stessa, sono reali ed effettive *presenze* di Dio – in pienezza – nel creato, in una modalità che trascende il movimento e il compimento, eppure senza confusione. ⁶⁷ Questa *deificazione cosmica* sarà completa solo nell'età futura:

«Nella vita a venire questo potere spirituale [...] sottometterà completamente il potere fisico [...] Come il tempo e lo spazio saranno sopraffatti dall'eternità e dalla sovra-spazialità

⁶³ «Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a «prefăcut» în firea dumnezeiască, după Înviere și Înălțare. Dar fapt e că după înviere și înălțare, firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeiești» (ivi, p. 317).

⁶⁴ «Cu alte cuvinte, e Dumnezeu, dar nu încetează de a fi în același timp om; e Dumnezeu prin lucrurile ce le săvârșește, prin funcțiunile sale, dar conștient că e un dumnieu prin mila unicului și marelui Dumnezeu» (ivi, p. 318).

⁶⁵ «Întruparea Cuvîntului a confirmat valoarea omului și a acestor chipuri de rațiuni și de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului și posibilitatea să vadă în fața de om a Logosului, concentrate din nou, toate rațiunile și energiile divine. Astfel îndumnezeirea finală va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos» (ivi, p. 319).

⁶⁶ Cfr. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, cit., vol. 1, 146.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 154.

spirituali, così i poteri fisici e mondani saranno sopraffatti dalla potenza dello Spirito divino che diverrà proprio dell'uomo. L'intero essere creato diverrà il portatore delle energie increate». ⁶⁸

Nella vita futura gli esseri umani potranno partecipare a una perpetua estasi, una comunione simultaneamente interpersonale con la Trinità e con tutti gli altri esseri umani. Dio sarà tutto in tutte le cose e sarà visto in tutte le cose; la sua sarà una presenza unitaria e unificatrice, anche se tutte le cose resteranno reali e non confuse in Dio. «Questa è l'eterna prospettiva della deificazione», ⁶⁹ questa è l'eterna prospettiva dell'esperienza mistica.

⁶⁸ «În viața viitoare această putere duhovnicească ... va copleși cu totul puterea fizică ... Așa cum timpul și spațiul vor fi copleșite de eternitate și de supraspațialitatea spirituală, așa va fi copleșită și puterea fizică și lumească de puterea Duhului dumnezeiesc devenit propriu omului. Întreaga ființă creată va deveni purtătoare a energiilor necreate» (ivi, p. 156).

⁶⁹ «Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii» (STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, cit., p. 319).

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Aprile 2020

(CZ 2 · FG 3)

