

L'esicasmò di fronte alle altre mistiche (I)

*- il pensiero di Padre Ghelasie: premesse per un'apologetica
fondamentale -*

Poco dopo la pubblicazione dei primi volumi dedicati all'esicasmò, iniziata con *Memorie di un esicasta* (febbraio 1991), lo ieromonaco Ghelasie scriveva, come prefazione al volume *Esicasmò, Dialogo nell'Assoluto* (1992), un testo intitolato *Lettera di un esicasta*. Si tratta di una risposta (pubblica) a una "Lettera" (anch'essa pubblica) del protosincello D.S. Nella "lettera" del protosingello D.S. l'esicasta di Fräsinei era accusato di diffondere attraverso i suoi scritti sull'esicasmò "sincretismo, occultismo e una sorta di bazar mistico". L'esicasta rispose che - sebbene alcune persone, "disattente" e "frettolose", immaginino che egli "mescoli" le verità cristiane spingendole al sincretismo, i suoi scritti sull'esicasmò in realtà rappresentano "un sincero invito (in primo luogo da parte di un cristiano) a "rimanere cristiani" di fronte a innumerevoli dottrine mistiche apparse di recente anche nel nostro paese" (Ghelasie 2017 (I): 5). Paradossalmente, quindi, è l'autore stesso a confessare che i suoi testi rappresentano un tentativo di "desincretizzare il misticismo cristiano" (Ghelasie 2017 (I): 6), sebbene l'accusa rivoltagli fosse proprio quella di sincretismo.

"La grandezza del cristianesimo non risiede solo «nell'amare il nemico», ma nel paradosso che il nemico stesso ti ami" ed inoltre "non si deve spersonalizzare il proprio nemico" ma, al contrario, "ripersonalizzarlo" (Ghelasie 2017 (I): 7). Sono affermazioni che si trovano nella Lettera di un esicasta e che costituiscono due coordinate attitudinali - ossia delle linee di condotta esplicative che giustificano una propria metodologia apologetica - rispetto al tipo di apertura adottata di fronte a un contesto che può essere ostile, scivoloso o anche indifferente. Si tratta di

rappresentazioni lodevoli inserite nell'atto di una specifica testimonianza della riscoperta della via di una ineludibile azione di personalizzazione (forte) di sé e dell'altro¹. Si tratta di una testimonianza di ciò che non "è caduto" dalla permanenza dell'Immagine della persona sviluppata, spinta, aggiornata-personificata in gesti individuali / individualizzanti che tentano una ri-personalizzazione, un risveglio, addirittura un possibile recupero dell'Immagine misterica della persona dell'interlocutore, dell'altro-del prossimo, una testimonianza dell'Immagine della

¹ L'idea della conservazione dell'Immagine personale e della ri-personalizzazione l'Immagine dell'altro si può ritrovare anche in una sua risposta, priva di polemiche eccessive, proibizioni e accuse, data a chi gli domandava cosa ne pensasse del corso *Oratio Mentis* tenuto dallo studioso Vasile Andru. Padre Ghelasie riteneva che il corso in questione avesse "in qualche modo anche un lato positivo", nel senso che Andru, a suo parere, intuiva che la nostra spiritualità sfocia nel cristianesimo e, come tale, lo promuove tra le masse e soprattutto tra i giovani desiderosi di trascendenza, ma allo stesso tempo essa ha bisogno di questa esichia divina, senza la quale si perde l'armonia, ci si negativizza, ci si smarrisce, ci si destruttura. Padre Ghelasie tuttavia afferma che questo "esicismo mentale" chiamato *oratio mentis*, promosso e praticato da Vasile Andru, rappresenta solo una tappa accessibile per tutti coloro che tentano di sacralizzare la mente, ma il vero esicismo filocalico, inteso come esicismo del cuore, è quello che aspira e giunge all'incontro diretto con Cristo (Ghelasie 2016 (16): 310). In sostanza egli interpreta questa *oratio mentis* - che Vasile Andru promuoveva come "esicismo" - come una sorta di "paraclisi dell'esperienza cristiana", una specie di preparazione all'esperienza cristiana, una risposta inclusiva alla chiamata rivolta a tutti dall'esichia cristiana. L'*oratio mentis*, però resta un semplice "passo verso l'esicismo" che arriva solo al pronao della chiesa. Il passo successivo indicato da Padre Ghelasie è quello del cuore, che rappresenta l'effettivo ingresso-passaggio nella chiesa, ossia l'ingresso nel rituale, nell'inno cristico del cuore. Il passo successivo riguarda l'ingresso-passaggio all'altare e alla comunione diretta, ossia al banchetto mistico (Ghelasie 2016 (16): 311). L'esicasta si apre dunque all'altro, offrendo la via per la sua ri-personalizzazione indicandogli la "porta d'ingresso" alla chiesa, al sacerdozio, al rito, al cuore, all'anima, all'altare, all'Eucaristia. Egli traccia così una linea di demarcazione per il modello *oratio mentis*, che si è sviluppato "fuori dalla chiesa", essendo una pratica spirituale che associa alle "sue aspirazioni" anche una "sorta di preghiera dell'intelletto", che però non corrisponde all'esicismo ecclesiastico propriamente detto.

persona intesa come permanenza del risveglio in sé e al di là di se stessi, una chiara evidenza della permanenza della realtà viva dell'Immagine-persona in cui/attraverso cui l'amore "non decade mai".

In sostanza viene sottoposta alla nostra attenzione non solo un'esposizione dedicata all'esicasmò, ma anche una *testimonianza esicastica* sull'esicasmò da parte di un autentico mistico esicasta, quindi non si tratta di una semplice presentazione informativa di conoscenze, ma anche dell'Immagine che si fa icona - diviene modello (sovra)informativo. L'esposizione dedicata all'esicasmò, poiché è anche testimonianza esicastica *in actu*, non può tradire e negare l'Immagine esicastica che rappresenta il nucleo radiante del mistero del vita e del vivere cristiani, ossia il nucleo ove si trova la testimonianza dell'eternità dell'amore presente nell'imperitura immagine cristica.

In realtà, con questi scritti padre Ghelasie ha tentato di porre in evidenza l'attualità di una forma di esicasmò che debba (anche) confrontarsi con il nuovo contesto romeno in cui innumerevoli movimenti mistici e spirituali divennero, a seguito della destrutturazione del sistema ideologico e propagandistico basato sul materialismo avvenuta nel 1989, liberi di manifestare e di moltiplicarsi senza limiti. Questo confronto però non fu aggressivo-conflittuale, non si basò su sterili polemiche, su condanne inquisitorie o su facili categorizzazioni, bensì su posizioni e attitudini autenticamente esicastiche, incrollabili grazie alla pace della verità. Si trattò dunque di un raffronto attraverso posizioni aperte, benevole, ossia con l'intento di "restare" davanti a chi cerca esperienze spirituali-mistiche più o meno sinceramente, non a qualunque costo, bensì in modo cristiano, amichevole, non ostile, ma comunque fermo, limpido, chiaro.

In un ambiente di interferenze spirituali e nel contesto di un inevitabile rapportarsi agli altri, padre Ghelasie sottolineava che "ora più che mai vi è bisogno di saggezza, per non trovarsi gli uni contro gli altri" (Ghelasie 2016 (16): 309). In tal senso, egli sosteneva che è davvero necessario riconoscere anche l'Immagine mistica di ciascuna persona, ma allo stesso tempo si deve riconoscere ed identificare la nostra forma mistica cristiana, poiché

solo così potremo comunicare con tutte le altre forme mistiche. Padre Ghelasie, dunque, precisava che, da un lato, "il cristianesimo non è conflitto", e dall'altro, "che esso non ammette confusioni" (Ghelasie 2016 (16): 309). Questo abbinamento che egli propone tra "non-conflittualità" e "non-confusione", o in altre parole, tra pace-esichia e identificazione-chiarimento, rientra nel criterio specifico di comprensione che gli individui veramente sinceri sono chiamati ad assumere metodologicamente e ad affermare apologeticamente. Pertanto, sebbene ritenga che "non dobbiamo essere refrattari e chiusi ai valori universali" e affermi che "dobbiamo riconoscere i valori di tutte le parti", allo stesso tempo avverte che non si deve "commettere l'errore di mescolare e trasformare determinati valori in altri", perché "in questo modo si falsificherebbero entrambi" (Ghelasie 2016 (16): 309).

A suo parere "la mistica moderna non può essere racchiusa solo nella propria realtà che esclude tutte le altre" (Ghelasie 2017 (I): 10). A tal proposito padre Ghelasie precisa che il suo discorso sulla mistica esicastica si basa "sull'apertura verso l'incontro e l'amicizia con tutti coloro che aspirano sinceramente alla divinità e alla purezza" (Ghelasie 2017 (I): 10); egli però è convinto che, da un lato, l'esicasmo "abbia un valore in sé di particolare importanza per l'uomo contemporaneo e, dall'altro, che "ci sia bisogno di approcci di grande apertura, in cui i valori [cristiani] si incontrino con quelli non cristiani" (Ghelasie 2017 (I): 10). Questa apertura verso un incontro di amicizia che metta in evidenza i propri valori non significa, tuttavia, sincretismo, mescolanza o confusione di valori. Esattamente come affermare ed evidenziare i propri valori non significa negarne, distruggerne o cancellarne altri. L'apertura verso l'incontro con coloro i quali "aspirano sinceramente al divino e alla purezza" rappresenta un'apertura per rivelare e testimoniare l'esicasmo entro "i margini e i limiti" del cristianesimo, ossia si rivolge ai possibili cercatori di esperienze mistiche che non conoscono l'esicasmo nella sua specificità di mistica autenticamente cristiana.

Si tratta dunque di un'apertura amichevole indirizzata (anche) a coloro che non sono familiarizzati con il cristianesimo, ma anzi che rimangono "al di fuori" delle sue porte interiori o

esteriori o ai margini del Regno di Dio. È un'apertura accorta che, applicando e mantenendo delle distinzioni, articola il proprio linguaggio in rapporto alle strutture spirituali e mentali, alle pratiche ed esperienze di coloro che "sinceramente aspirano al divino e alla purezza". L'esicasta è disposto ad incontrarli e, in questo modo, ad offrire loro la possibilità di conoscere e recuperare delle connessioni chiarificatrici per il limpido riconoscimento e l'identificazione della via esicasta. Padre Ghelasie, in conseguenza alla sua apertura, si fa carico di una premessa inclusiva secondo la quale anche coloro che cercano sinceramente, malgrado stiano bene attenti a non cadere in simulazioni e denaturazioni reciproche, non partono da un'attitudine polemica che vede nelle altre spiritualità qualcosa da definire, catalogare e considerare come anticristiana (Ghelasie 2016 (16): 312). La disponibilità offerta attraverso questa apertura trasmette in modo inalterato il convincimento della compiutezza del cristianesimo e della sua comprensione fondamentale in quanto religione dell'integralità, un'integralità che deve essere senza commistioni, senza infingimenti, in estensione dialogica permanente, accettata *in actu*².

² Su questa prospettiva di apertura anche verso i valori degli altri, senza mescolarli o contraffarli, riconoscendo l'inevitabile fatto che ci troviamo in uno spazio di spiritualità generale e universale, è stata rivolta a padre Ghelasie, durante una registrazione audio privata, una domanda sulla pratica dello yoga. In tale occasione egli rispose che "la pratica dello yoga ha il suo valore". Si tratta di un'affermazione che infiammò "apologeticamente" chi non la sottopose a una profonda riflessione sia rispetto al contesto peculiare della sua formulazione, sia rispetto alla vasta complessità del tema. Si giunse persino a repliche denigratorie e ad irritate classificazioni che questi "precoci mietitori di grano e loglio" hanno ritenuto opportuno diffondere "apologeticamente" - anche mediante lo "spazio virtuale" non limitandosi a quello delle chiacchiere "stupefatte" - allo scopo di lasciare qualcosa ai posteri, come se si trattasse di un graffito stereotipato impresso sul muro-vagone della cronistoria comunitaria. L'affermazione di padre Ghelasie, se letta senza perniciosi fervori, risulta interessante poiché indica come ai giorni nostri, analogamente con quanto avvenne in passato grazie all'incontro della patristica con la filosofia greca, che porterà all'identificazione di una vera filosofia cristiana (non una mescolanza dottrinale), l'incontro del cristianesimo con la metafisica

mistica orientale potrebbe "concretizzarsi in una sorta di metafisica cristiana". Egli afferma che, in sostanza, da questo incontro lo yoga potrebbe completarsi, mentre il cristianesimo, sebbene già perfetto, potrebbe "reidentificare la propria immagine", ossia potrebbe evidenziare e proiettare se stesso, nella sua verità, concretizzandosi in ulteriori indicazioni e sfumature. Nello stesso contesto egli precisa che la pratica dello yoga, anche se ha alcuni effetti incontestabili, è e rimane soprattutto una "pratica energetica" che pone l'accento sulla parte energetico-corporale e si occupa di fatto solo "di un peccato o di un errore sul piano energetico", a differenza del cristianesimo che si occupa anche di un peccato dell'anima. Sempre in questo passaggio egli però afferma esplicitamente che queste pratiche-esperienze non devono essere confuse con la nostra esperienza cristiana, "poiché l'esperienza cristiana è doppiamente terapeutica, ossia si tratta di una guarigione sia dell'anima sia del corpo". Egli rispetto alla pratica dello yoga ha "tentato di sempre di ricordare che la nostra esperienza cristiana possiede qualcosa in più poiché apporta la novità della guarigione anche del piano dell'anima" (Ghelasie 2016 (16): 312). Si sottolinea di conseguenza l'esigenza di porre l'accento della mistica cristiana, da un lato, sulla guarigione integrale sia dell'anima sia del corpo, dall'altro, sulla "guarigione in primo luogo dell'anima" e, più precisamente, sulla "ieroterapia dell'anima che le altre dottrine mistiche non posseggono" (Ghelasie 2016 (16): 313). Per quanto riguarda il valore terapeutico di queste pratiche energetiche, aggiunge che, così come la medicina secolare può portare a un indiscutibile sollievo e alla guarigione, anch'esse possono essere utili, anche se enfatizzano la parte energetica del corpo, ma a condizione che si persegua un alto ideale e la sincerità e che non ci si dimentichi questo senso di integrità, spiritualità e sacralità. (Ghelasie 2016 (16): 314). In sostanza, se interpretata onestamente, in questa affermazione riguardante lo yoga si rilevano una classificazione del valore di questa pratica, la segnalazione dei limiti di queste esperienze, una dimostrazione della loro incompletezza, nonché il delineamento di una via per la sua integrazione reale e per offrire l'obiettivo della vera sacralizzazione tramite la mistica esicasta. Indubbiamente si tratta di una posizione apologetica, ma di altro tipo. Non è questo il momento di affrontare in modo ampio e dettagliato la posizione sullo yoga espressa nelle altre opere. Ci limitiamo a una citazione diretta e categorica che esprime una delimitazione generica: "*La teologia mistica iconica non è una mistica intellettuale, ma liturgica, appartenente alla Chiesa e al nostro rito cristiano. Non si tratta nemmeno di una dottrina mistica occulta e magica, come lo yoga. In breve, la pratica iconica è l'Immagine della Chiesa, l'Immagine liturgica eucaristica cristiana*" (Ghelasie 2016 (16): 197). Esistono anche altri riferimenti che scendono più nel dettaglio e si focalizzano sulle

Lo ieromonaco Ghelasie, constatando che i Santi Padri hanno comunicato con noi attraverso "un linguaggio sorto da diversi confronti spirituali e culturali", fatto che - *ad alcuni* - potrebbe sembrare una sorta di "prestito" o addirittura una "mistura", afferma che il suo approccio è correlato e adeguato allo "spirito del linguaggio" del contesto odierno. Da qui deriva anche la sua presentazione dell'esicismo trasposta in forma di "sforzo" teso a corrispondere a diversi "dialoghi spirituali" (Ghelasie 2018 (III): 41); tuttavia è da sottintendersi che il suddetto "spirito del linguaggio" assunto in tale contesto dall'esicasta in relazione ai "dialoghi spirituali" attuali non deve essere frettolosamente catalogato come prestito esterno e mescolamento di contenuti spirituali.

Padre Ghelasie è conscio che le sue relazioni mistagogiche, anche se non facilmente comprensibili, rappresentano una sottolineatura necessaria della specificità mistica dell'esicismo "attraverso cui possiamo *cavarcela* nel tumulto delle più svariate dottrine filosofiche e mistiche, con le quali, volente o nolente, ci rapportiamo" (Ghelasie 2018 (III): 231). Inoltre, va precisato che egli non chiarisce la specificità della mistica esicasta solo in un contesto strettamente teologico, come generalmente avviene da parte di altri autori, (Ghelasie 2017 (II): 11), ma la rivela e la pone in valore anche in rapporto ad altri tipi di conoscenza (Ghelasie 2017 (II): 16). Questa attualizzazione della trasposizione della mistica esicasta "in rapporto ad altri tipi di conoscenza" forse ha generato delle perplessità in coloro che hanno racchiuso e modellato l'esicismo in uno schema pratico angusto, come si trattasse di una semplice tecnica oratoria

strutture energetiche del corpo, dimostrando che lo yoga con l'uso delle energie attraverso i chakra non tiene conto che, tramite e a seguito della caduta dal Paradiso, appaiono anche delle modificazioni nel "circuito energetico" di cui la mistica esicasta tiene conto mediante la prospettiva della restaurazione cristica (Ghelasie 2017 (II): 427). Rispetto alla classificazione dello yoga come „pratica naturista con una realtà propria di creazione“ o come „auto-mistica“ e alla sua distanza dalla pratica esicasta rimandiamo a: (Ghelasie 2007 (3): 146, 226, 240); (Ghelasie 2013 (10): 241); (Ghelasie 2015 (13): 98); (Ghelasie 2015 (14): 295, 404); (Ghelasie 2017 (II): 411-415).

interiorizzata, privandolo dunque della sua apertura dialogica ed integrativa, della vastità della vita della sua immagine iconica-eucaristica.

Egli, infatti, asserisce esplicitamente che attraverso il suo approccio presenta la mistica "nel contesto della mistica generale, in rapporto anche con la metafisica e la scienza" (Ghelasie 2017 (II): 14). Allo stesso tempo va ricordato che a suo avviso la mistica non fa parte e nemmeno è un'emanazione della teologia e della filosofia cristiana, e che essa non va "simulata" attraverso la teologia e la metafisica, bensì deve essere posta sullo stesso piano intrecciandosi ma senza confondersi con esse (Ghelasie 2017 (II): 19). Di qui ne deriva il suo ri-conoscimento in prospettiva integrativamente mistica che "la trinità della conoscenza cristiana corrisponde alla mistica- alla teologia - alla metafisica" (Ghelasie 2017 (II): 15).

Padre Ghelasie inoltre definisce la mistica "mistero della realtà" e "realtà integrale", quindi essa non si riduce e non si confonde con la teologia, la filosofia e la scienza, ma in un certo senso le racchiude tutte e tre (Ghelasie 2017 (I): 9). L'esicismo inteso come mistica, dunque, non è una semplice prassi o una semplice teoria, non è oscurantismo irrazionale, magia, occultismo, bensì è un percorso di apertura verso l'approfondimento rivelato e completo dei misteri della realtà. Si tratta di prendere su di sé l'Immagine della "realtà integrale" e, rispettivamente, di avvicinare l'Immagine tesa "all'integrazione della realtà"; è la via mistica stessa che conduce alla scoperta dell'Immagine compiuta e del vero senso iconico del mistero della realtà e della sua interezza.

L'esicasta è convinto inoltre che noi cristiani non dobbiamo temere nemmeno la "spiritualità antica", che possiede un suo valore, ma dobbiamo "temere" il "dilagare della magia di stampo pagano" che mira a "un ritorno in un passato oscuro e confuso". (Ghelasie 2018 (III): 47). In tal senso egli osserva che, sebbene molte persone celebrino "il risveglio spirituale" del mondo contemporaneo, purtroppo le stesse persone non promuovono "un risveglio spirituale" tramite la rivelazione cristiana, ma mediante un "ritorno a una forma di magia mitica e pagana" (Ghelasie 2018 (III): 47).

In questo modo egli traccia una demarcazione netta rispetto al "risveglio spirituale" di tipo new-age, che vorrebbe risuscitare le dottrine mistiche magiche antiche, promosse a discapito della rivelazione cristiana. Si tratta di una risurrezione che alimenta confusioni e ostilità, palesi e/o celate, proprio mediante questo ritorno ai modelli precristiani impregnati dalle memorie stravolte e contorte della caduta dal Paradiso. Questo riconoscimento dei "valori spirituali antichi", come si può rilevare, contiene una interpretazione che si basa sul rapporto con la prassi della rivelazione cristiana, la quale lo colloca nel "luogo che gli spetta". Si può osservare che questo riconoscimento dei "valori spirituali antichi" non è trattato allo stesso modo delle tendenze di esaltazione dei santoni della "nuova era" che scavalcano la rivelazione cristiana, considerandola effimera o semplicemente la trasformano caoticamente mescolandola ad elementi magici, mistico-mitici non cristiani.

Questa tendenza verso la "rinascita spirituale" del mondo contemporaneo conduce di fatto a delineamenti e riconfigurazioni vigorosi del contesto spirituale attuale e, in un modo o nell'altro, porta il cristianesimo "di fronte alla spiritualità generale", facendo sì che, in particolare la mistica, si "confronti con le sue più diverse forme, da quelle semplici ed elementari fino a quelle che giungono a tortuosi piani occulti" (Ghelasie 2018 (III): 57). L'incontro e il confronto inevitabile con queste dottrine mistiche, più o meno semplici o più o meno complicate, implica una risposta complessa, polivalente, modulata e formulata in modo argomentato su diversi piani, specifici o articolati, ossia quello teologico, filosofico, metafisico, triadologico, cristologico, pneumatologico, ecclesiologico, antropogonico-antropologico, cosmogonico-cosmologico, angelologico, psicologico, medico-terapeutico, teorico/pratico - esperienziale ecc.

Riguardo alle necessarie modulazioni spirituali e contestuali, in un determinato periodo, diversamente dal confronto dell'esperienza cristiana con le "teorie filosofiche" ai tempi di San Massimo (VII secolo) e di San Gregorio Palamas

(XIV secolo), l'esicasmò oggi si confronta con "dottrine mistiche magiche energetiche" (Ghelasie 2018 (III): 41). In un certo senso si tratta di un trasferimento del fronte da un terreno "teoretico-filosofico", piuttosto operativo, razionale, logico e concettuale, verso il terreno magico delle esperienze, che implica soprattutto un intervento e una partecipazione meta o ir-razionale.

Questa metamorfosi delle linee di "confronto" stimola il bisogno di una risposta attualizzata nell'ottica della mistica esicasta, essa deve essere in grado di identificare l'esicasmò rispetto alle dottrine mistiche magiche energetiche. Senza dubbio la classificazione di queste dottrine come "energetiche" le rappresenta, proprio grazie a questa etichettatura generica, le identifica, le colloca e ne delinea l'esperienza in una dimensione caratterizzata da queste "energie". In sostanza, nei confronti di queste "mistiche energetiche", l'esicasmò deve adottare una posizione distinta, chiara e risolutiva, capace di offrire all'esperienza mistica altro rispetto all'illusione e al miraggio magnetico, accattivatamente magico, del luccichio policromo dell'universo energetico cosmico o antropocosmico ecc.

I mistici non cristiani sono Entrati in alcune delle Intimità di questo Complesso energetico. Poi si è caduti in una vera Magia Energetica. Da qui sorgono le Magie Spiritiste delle Energie Intelligenti degli Spiriti e degli Angeli, che si mescolano molto facilmente agli Spiriti e alle Energie Negative e persino Demoniache. (Ghelasie 2017 (II): 409). Neofito nel suo Trattato sulla mistica Esicasta tenta una Interpretazione Cosmologica. Come se si confrontasse con diversi sistemi filosofici, egli ha voluto collocare l'Esicasmò in un contesto generale di Conoscenza. Neofito traccia una delimitazione tra Dicotomia Cosmo Energetico e Cosmo Ontologico-Spirituale. In primo luogo noi crediamo che si tratti del Cosmo Energetico della Creazione. Dov'è l'Essere-Anima di questo Cosmo Energetico?... Dopo la Caduta dal Paradiso questo Essere-Anima Divino si confonde con l'Essere-Anima della Creazione. Per questa ragione i Panteisti credono che l'Essere-Anima del Cosmo sia solo Dio e tutto il resto sia solo Manifestazione di Dio Unico Essere-Anima. Il Cristianesimo Fa Riscoprire che la Creazione possiede un Proprio Essere-Anima che non si confonde con l'Essere-Anima Divino. (Ghelasie 2017 (II): 354-355)

Certamente, al di là del bisogno di rispondere a queste interrogativi mistici trasposti in tendenze contestuali e appartenenti a varie dottrine, l'apertura dialogica verso la comunicazione è in un certo senso tipica dell'escicismo, soprattutto se lo osserviamo in rapporto alle coordinate archetipali, quindi riconoscendolo e identificandolo attraverso il suo fondamento e il suo senso cristocentrico, ossia, originato e sviluppato da/attraverso l'Immagine del Verbo (Incarnato). Tuttavia bisogna ricordare che, per l'escicasta, la disponibilità verso l'apertura e l'incontro è sostenuta, anzi è fondata, in modo concomitante dall'opera magistrale di evidenziazione e di definizione dei termini e delle nozioni di base che rendono possibile un linguaggio escicastico specifico; Ghelasie addirittura precisa, senza equivoci, che *"senza stabilire il linguaggio escicastico, non si può comunicare con l'escicismo e nemmeno aprirlo verso un dialogo con altre pratiche terapeutiche o mistiche"* (Ghelasie 2017 (I): 11).

In altre parole, l'apertura verso il dialogo, verso l'incontro, riguarda proprio la manifestazione e la scoperta dell'escicismo nella sua specificità, trattandosi di fatto di un atto che traduce la tangibilità delle proprie esperienze escicastiche attraverso la presentazione dei significati specifici di tale dottrina. In altre parole bisogna dare vita a *"un insegnamento e allo stesso tempo a una determinazione dei termini escicastici, ossia a un linguaggio proprio dell'escicismo"*(Ghelasie 2017 (I): 11). Padre Ghelasie afferma, in tutta evidenza, già nella prefazione del suo primo libro, il carattere inequivocabile e fondamentalmente personalista dell'escicismo.

La prima nozione e il nucleo delle altre corrisponde al concetto Persona-Immagine di Dio e immagine dell'anima della creazione. Se questa non viene compresa in senso escicastico non si potrà parlare di una mistica specifica all'escicismo. (Ghelasie 2017 (I): 11)

La mistica escicasta, come definita nel contesto generale delle dottrine mistiche, deve precisare il suo linguaggio e le sue relazioni. La Mistica della Persona è di per sé mistica escicastica sia come religione, sia come metafisica-filosofia cristiana. L'escicismo infatti si fonda e pone l'avvento sull'Immagine-Persona. (Ghelasie 2017 (II): 28)

L'escicismo può essere compreso solamente come mistica della persona. La specificità puramente escicasta è data

dall'immagine della persona che si manifesta attraverso un linguaggio e una realtà peculiare, che non devono essere modificate, configurate, interpretate in base a modelli o schemi metafisico-filosofici. Per questa ragione risulta molto importante la puntualizzazione di Padre Ghelasie secondo cui al "concetto" di persona non può essere assegnato un significato qualunque, ma un "senso esicasta"; questo riconoscimento dell'immagine della persona, in base alla sua forma e al suo contenuto esicasta, è condizione *sine qua non* per preservare la mistica esicasta nella sua specificità, senza alcuna commistione o confusione con altre dottrine mistiche. L'esicasta quindi non si limita a proclamare genericamente il carattere personalista di questa mistica, ma delinea ed evidenzia la realtà del mistero dell'immagine della persona nel senso specifico dell'esicasmò, il che denota in modo sussidiario la possibile esistenza di altri sensi (mistico-filosofici, psicologici, scientifici) attribuiti alla dimensione della persona, che va distinta dall'immagine della persona, tipica dell'esicasmò³.

³ Esistono nell'opera di Padre Ghelasie innumerevoli e ricorrenti riferimenti al *mistero della persona* che delincono, precisano e accentuano l'immagine della persona-icona secondo la specificità esicasta; grazie a questi molteplici riferimenti egli consacra definitivamente l'iconicità dell'esicasmò inteso come mistica dell'icona-persona, dimostrando indubitabilmente che "il mistero esicasta è il mistero della persona-icona" (Ghelasie 2017 (I): 20). Egli identifica e riconosce l'Origine stessa come Persona, differenziando in questo modo la mistica esicasta dalle mistiche metafisiche che postulano "un'origine"-Principio. Allo stesso tempo, sostenendo un'apertura-comprensione in chiave iconica, pone l'Icona-Persona come fondamento, mentre il modello che nasce dall'Icona è identificato e riconosciuto anch'esso come Modello Persona. In questo modo egli ci indica che la prima relazione, fondamentale, inter-ontologica, è iconica, personalista, più esattamente: *la persona-iconica* è l'origine che crea la somiglianza *persona-modello*; in questo modo si realizza un altro distanziamento dalle mistiche metafisiche che si richiamano al *principio* e che sostengono una prima relazione, non inter-ontologica bensì inter-essere-ente, di tipo aniconico. Più precisamente il principio-origine dà vita-emana al di fuori di sé "un volto" (-persona). In questo caso, dunque, abbiamo a che fare con un'articolazione della relazione-emanazione/trasformazione fondamentale, originaria, inevitabilmente iconica "in forma immagine-persona/icona - somiglianza-persona/modello", come avviene nell'esicasmò. Di conseguenza si può comprendere (anche) perché Padre

Abbiamo dunque a che fare non solo con una distinzione con connotazione mistica tra personale e impersonale, ma anche con una distinzione e una differenziazione riguardanti i sensi e le realtà riconosciute e attribuite alla persona come termine polisemico.

Questa specifica essenza personalista dell'escicismo o, per meglio dire, l'attenzione rivolta alla comprensione della *persona-immagine* nel senso peculiare escicasta, che diviene un leitmotiv negli scritti di Ghelasie, rappresenta una vigorosa premessa affinché l'apertura verso il dialogo e l'incontro abbia un fondamento identitario nell'*immagine-persona*, inviolabile da parte di trasformazioni e mescolanze sincretiche. Più precisamente, la collocazione nucleare nella specificità dell'escicismo dell'*immagine-persona* – specifica sia a Dio-Persona che all'uomo-persona – indica che questo suo ultra-personalismo mistico

Ghelasie insiste sull'importanza della scoperta della Persona-Padre intesa come Icona del Modello-Figlio e di tutti i modelli e di tutti gli archetipi, ma anche, ad esempio, perché sottolinea il concetto secondo cui dalla "Persona tutto procede e ritorna"; un'affermazione che nell'escicismo non lascia spazio a nessun tipo di origine-obiettivo basata su un principio-impersonale. Lo Ieromonaco Ghelasie affermava: "*Ci potrebbe sembrare che il Modello sia l'Origine. Ecco il Mistero. L'Icona Immagine è l'Unicità e l'essenza del Modello. Il Modello nasce dall'Icona, altrimenti il Modello sarebbe un Principio. L'Icona significa Persona e quindi anche il Modello è Persona. La Persona Padre è l'Origine della Divinità. Se non ci fosse prima il Padre, la Divinità sarebbe un principio Divino e non necessariamente una Persona*" (Ghelasie 2017 (I): 21). Possiamo continuare con altri esempi: "*Io sono colui che sono*", dice il Signore nelle Scritture. Io (La Persona) Sono La Persona (Colui che sono). La Persona è la Totalità Assoluta Vita Assoluta, è più di un principio Assoluto." (Ghelasie 2017 (I): 24) Egli rileva anche nelle cadute dell'uomo una chiave di lettura personalista, indicando che "l'identità della propria persona" è influenzata dalla caduta dal Paradiso. Ma ci ricorda che esistono anche vie per la restaurazione del dialogo pericoretico uomo-Dio queste indicano la riscoperta-fondazione intese come esperienza misterica escicasta basata sulla (ri-)conoscenza dell'immagine della persona. Lo Ieromonaco afferma che: „L'Esperienza Misterica Escicasta inizia con il riconoscimento di te come Persona. Con Dio si parla solo come Persone. A seguito della Cacciata dal Paradiso abbiamo perso l'identità della nostra propria persona. L'Anima è Persona" (Ghelasie 2017 (I): 22). Oppure: „L'Esperienza Misterica Escicasta è il Mistero della Persona che la rende distinta e Specifica" (Ghelasie 2017 (I): 28).

rappresenta, in fondo, la linea di demarcazione più chiara e solida che testimonia come l'esicasmò non può essere mescolato con altre mistiche, le quali dimostrano, attraverso le loro dottrine e la loro pratica esperenziale, di non conoscere l'immagine-persona di Dio e nemmeno l'immagine-persona dell'uomo, ovvero danno, di solito in ambito antropologico, un'identificazione diversa da quanto fa la mistica esicasta rispetto al contenuto reale della persona.

Del resto, "la purezza cristiana" dell'esicasmò sopraggiunge all'esicasta proprio grazie alla preservazione e alla messa in risalto dell'*immagine-persona* intesa come fondamento archetipale che non si deteriora aprendosi all'incontro e al dialogo, in quanto rappresentano la via naturale dell'attualizzazione della testimonianza della purezza della sua immagine, ossia della rivelazione del mistero persona. In questo modo "la purezza cristiana" difesa da padre Ghelasie non può temere l'incontro e l'apertura dialogica verso le altre mistiche sorte e sviluppatasi nel mondo contemporaneo - uno spazio che a volte può assomigliare a un *bazar mistico* - poiché egli vede in questi possibili incontri l'opportunità di una reidentificazione e di una attualizzazione dell'immagine autentica dell'esicasmò. Paradossalmente, la difesa della "purezza cristiana" non si realizza attraverso una chiusura corrucciata, un isolamento autarchico in uno recinto angusto, ma tramite il gesto di apertura dialogica che rende disponibile, nell'incontro, l'avverarsi dell'immagine puramente esicasta, rivelata pienamente attraverso il suo fondamento archetipale. Ritroviamo nelle parole del mistico di Frăsinei, che collegano il fine e il senso archetipale alla Verbo Assoluto, l'immagine dell'esicasmò inteso come "Dialogo nell'Assoluto". La descrizione dell'esicasmò come mistica di un "Dialogo Assoluto" rivela però anche una sua sfumatura specifica, ossia di essere una mistica che preserva il dialogo nell'assoluto assieme all'identità eterna di coloro che vi partecipano, operando così una delimitazione dalla mistiche che trattano di assorbimenti, fusioni e unioni di tipo panteista che bloccano il dialogo e dissolvono l'identità degli attanti coinvolti e implicati per sostenerlo e svilupparlo.

Tuttavia, accettando *ab initio* come benvenuta e legittima la preoccupazione di ciascuno di noi per la "purezza cristiana", padre Ghelasie avverte, nel suo scritto *Scrisoarea unui isihast (Lettera di un Esicasta)*, di non passare da questa onesta, naturale e ben intenzionata preoccupazione apologetica ad azzardate "affermazioni gratuite e immotivate" per suscitare e alimentare "sospetti e insinuazioni" infondati e "accuse" di allontanamento dallo "spirito della verità". A tal proposito, egli chiede persino esplicitamente a tutti i sinceri difensori della "purezza cristiana" di specificare "tutto ciò che non è cristiano" nei suoi scritti (Ghelasie 2007 (I): 6). La tempestività della risposta dell'Esicasta, resa pubblica attraverso la sua *Scrisoarea unui isihast (Lettera di un Esicasta)* indirizzata al protosincello D.S., e non solo a quest'ultimo, è esplicitamente motivata, alla fine della lettera, dalla necessità di non persistere in "confusioni dannose, che non portano onore a nessuno" (Ghelasie 2007 (I): 7). A coloro che tuttavia persistono in queste "supposizioni astiose", e continuano addirittura a farle proliferare, rendendo così un'implicita dimostrazione di malafede, l'Esicasta ha risposto chiaramente fin dall'inizio, affermando, da un lato, che egli "non accetta tali fantasie", tipiche di una pseudo-apologetica stizzita, e, dall'altro, che egli "li rimanda" al "Giudizio di Dio" (Ghelasie 2007 (I): 6).

Infatti, già nella prefazione al primo volume *Memoriile unui isihast (Memorie di un Esicasta)*, padre Ghelasie ha lucidamente anticipato che la sua descrizione dell'Esicismo "sembrerà a molti, spinti dalla fretta di adottare una posizione, non proprio in linea con ciò che viene insegnato ufficialmente", o che la sua opera "parrà a molti qualcosa di nuovo, forse un'invenzione, o per i più dogmatici ancora, persino un'aberrazione" (Ghelasie 2017 (I): 10). Per questa ragione egli ha anche trovato il modo di sottolineare che non si rivolge a coloro che vogliono sollevare obiezioni a tutto spiano, perché questi non fanno altro che cercale, ma a coloro che sono "particolarmente interessati all'esicismo", a quelli che sono "veramente sinceri e disposti, non alla caccia agli errori, ma ad aprirsi ai misteri della realtà" (Ghelasie 2017 (I): 12). Questa

prefazione invita alla cautela nei confronti degli approcci ostili o delle letture fulminee, assorbite in banali riassunti di conclusioni affrettate che possono generare insinuazioni o addirittura malvagità, gretti rovesciamenti dei significati autenticamente ortodossi delle affermazioni di padre Ghelasie riguardanti l'esicasmò testimoniato come una mistica specificamente cristiana, come esperienza viva dell'intero mistero del cristianesimo.

Egli ha poi riconosciuto, sempre in questa prefazione, che il suo scritto sull'esicasmò è "un testo piuttosto difficile, soprattutto all'inizio", motivo per cui ha esortato a: "leggere con attenzione, non a frammenti o in modo disordinato", "a non farsi bloccare, ad andare avanti fino alla fine prima di formulare la propria opinione" (Ghelasie 2017 I: 10); inoltre, esprimendo il suo desiderio "di riprendere fin dall'inizio alcune contraddizioni più supposte che reali" (Ghelasie 2017 (I): 11), suggeriva cautamente una certa pazienza e una opportuna tenacia nel percorrere interamente il suo scritto. In questo modo, non avrebbe deluso e non avrebbe lasciato insoddisfatti, chiarendo e aprendo pienamente questo tipo di lettore.

Padre Ghelasie sottolinea fin dall'inizio, nella prima pagina delle *Memorie*, che nel corso della storia, l'Esicasmò è stato talvolta guardato con una certa riluttanza o addirittura opposizione da parte della "teologia ufficiale", una riluttanza che egli attribuisce a una valutazione affrettata e superficiale delle "realità mistiche". Il padre è convinto, tuttavia, che mistica e teologia non debbano necessariamente essere in conflitto, poiché, anche se "la teologia possiede verità di fede, unanimemente accettate dall'autorità ecclesiastica generale", tuttavia i teologumeni mistici "non contraddicono la teologia, ma ampliano il suo orizzonte in divenire" (Ghelasie 2017 (I): 9). In un certo senso, riconosce al percorso mistico un ruolo, non di frattura, non di opposizione, ma di "precursore" e "integratore" della teologia - un aspetto di approfondimento, ampliamento, attualizzazione, vitalizzazione e cromatizzazione della teologia. E, naturalmente, ne sottolinea la qualità di fine ricettore dei meandri contestuali delle mentalità dei tempi in cui il percorso

mistico viene chiamato, sfidato, a incarnare in modo illuminante i vettori apologetici propri della sua inevitabile confessione di fede.

L'escicasta constata il movimento della Tradizione, anzi la sua vitalità mistica, che nel corso della storia richiede alcune sottolineature, non casuali, non arbitrarie, ma derivanti dalla necessità di approcci chiarificatori capaci di rispondere alle mentalità tipiche di certe epoche. Senza questo tipo di apertura si rischia addirittura di bloccarsi, cementandosi in formule ridondanti e sterilmente ricorrenti, se non addirittura di dar vita a confuse falsificazioni interpretative, o di sprofondare in assimilazioni svianti, dovute alle pulsioni mutevoli dello spirito riduttivo, sinuoso, di questa o quell'epoca.

I Santi Padri, secondo lo spirito del tempo, enfatizzavano le Energie della Grazia divina, e i loro scritti lo testimoniano. Lo spirito dei nostri tempi è alla ricerca di ciò che è Oltre le Energie, ossia della riscoperta dell'Essere. La magia delle energie ha raggiunto il suo apice e perciò si dimentica la Vita dell'Essere in Sé. La riscoperta del Mistero dell'Essere oggi è quanto mai necessaria. Questo è ciò a cui stiamo cercando di rispondere. L'Essere è diventato solo una "nozione astratta". L'Essere è la Realtà stessa. I Santi della Filocalia non hanno posto la questione dell'Essere, ma quello delle sue Energie. Noi mettiamo in primo piano la questione dell'Essere, presentando la mistica attraverso il prisma dell'Icona dell'Essere. (Ghelasie 2018 (III): 144)

Nel passaggio citato vediamo che la "magia delle energie" è identificata come un fenomeno sopravvalutato dallo spirito (mistico) del tempo attuale. Si tratta di un'attitudine che rischia di assimilare confusamente le "energie della grazia" ad un energetismo antropocosmico, da un lato e, dall'altro, di nascondere-contestare, direttamente o indirettamente, ignorando o astraendo, la "realtà dell'essere". In relazione a questa tendenza dell'epoca attuale di ostentare ed esaltare l'energetismo, padre Ghelasie indica la via d'uscita dalle spire costrittive di questo fenomeno attraverso la realtà fondamentale "dell'immagine dell'essere", attraverso la "presenza dell'icona dell'essere" come realtà stessa, una realtà fondamentalmente energetica, una realtà che, come tale, è aperta all'esperienza della mistica iconica. In tale contesto

però vi è un'esclusione delle energie, ma uno spostamento, un loro posizionamento in secondo piano rispetto alla riconsiderazione, alla ricollocazione in primo piano della "realtà dell'essere"⁴.

⁴ Naturalmente è necessaria una identificazione chiara delle realtà e dei termini che designano questi concetti, soprattutto quando si parla di Essere e del suo significato nella prospettiva della mistica esicasta. René Guénon, per esempio, nel libro *Gli stati molteplici dell'Essere* (Herald Publishing 2012), definisce l'Essere in senso universale come il "principio di manifestazione" che comprende tutte le possibilità di manifestazione, e ciò che è "oltre" e "fuori" dall'Essere è identificato come Non-Essere - che è più dell'Essere, o superiore all'Essere, nel senso che è oltre l'estensione dell'Essere, contenendolo anche in principio (Guénon 2012: 35-36). La "Possibilità universale", secondo Guénon, contiene la totalità di tutte le possibilità, sia l'Essere, nella misura in cui manifesta le possibilità (una parte di esse), sia il Non-essere, nella misura in cui non le manifesta. Si tratta di due aspetti di un unico insieme della *Possibilità universale*; quindi, la *Possibilità universale* comprende sia l'Essere che il Non-essere, che sono due modalità diverse di realtà a seconda delle loro nature. Per Guénon, le possibilità di non-manifestazione appartengono essenzialmente al Non-Essere, lo stato di non-manifestazione è l'unico permanente e incondizionato, e come esempio di una possibilità di non-manifestazione cita il vuoto, chiarendo che il vuoto, comunque sia considerato, non è Non-Essere (Guénon 2012: 38-39). Bisogna ricordare che secondo Guénon nel Non-Essere non ci può esistere una distinzione effettiva, poiché a suo avviso l'esistenza in modo distintivo è essenzialmente inerente alle "condizioni di manifestazione". Per padre Ghelasie, l'Essere è la realtà primaria che esibisce le caratteristiche di permanenza in sé senza condizionamento della non-manifestazione, mentre la realtà secondaria, quella della manifestazione, corrisponde all'Ente. Per l'esicasta, dunque, appare l'interezza di un'Immagine intesa come Essere-Ente, e non l'interezza di un insieme della Possibilità universale intesa come Non-Essere ed Essere, come in Guénon. Quindi ciò che per Guénon è l'Essere, per Ghelasie è l'Ente. Così i "molteplici stati dell'essere" di cui parla Guénon, in realtà sono nella prospettiva esicasta solo "stati dell'ente". D'altra parte, la realtà fondamentale e primaria è per l'esicasta l'Essere, e non il Non-Essere come in Guénon. Inoltre, l'Essere per Ghelasie esibisce le distinzioni di una forma triadica. Le distinzioni per il padre esicasta si trovano letteralmente sia nell'Essere (immanifestato-permanente) che nell'Ente (manifestazione), mentre per Guénon la distinzione è solo nella manifestazione, nella realtà secondaria, che però egli designa con il termine Essere e non di Ente, come fa Ghelasie. L'interezza Essere-Ente rappresenta per l'esicasta un'unica Immagine di una certa identità, e non un insieme con un duplice

Questo riposizionamento in primo piano della realtà mistica "dell'immagine dell'essere" non significa ovviamente un ritorno

aspetto Essere-Non-Essere inteso come "Possibilità universale", come in Guénon. L'Essere e il Non-Essere sono due aspetti (realtà) del tipo dritto-rovescio dello stesso insieme duale designato come Possibilità Universale che copre l'intera realtà della non-manifestazione e della manifestazione, e sono situati nella mistica specifica alla filosofia metafisica indiana. Fondamentalmente, in Guénon, l'Essere corrisponde all'uomo/creazione che è la manifestazione di questa non-manifestazione trascendente, intesa come Non-Essere. L'apice della realizzazione si trova in questa totalità chiamata Possibilità Universale intesa come realizzazione di un "collegamento-presa di coscienza-abbinamento" tra il *non manifestato* e il *manifestato*. Se decodifichiamo questo insieme non manifestato -manifestato della Possibilità Universale attraverso la chiave mistagogica Esicastica, che indica due immagini-realtà di esseri distinti - increato e creato - i quali presentano entrambi la loro specifica non-manifestazione come esseri in sé e, rispettivamente, la propria specifica manifestazione-ente, si può comprendere come l'insieme della Possibilità universale, circoscrivendosi solo in un tipo unico di abbinamento non manifestato-manifestato, rimane solo un tentativo di ri-facimento e ri-scoperta della creazione/dell'uomo propriamente detto inteso come non manifestato-manifestato. La possibilità universale guénoniana non copre, non realizza, non incontra l'altra realtà articolata in una doppia apertura - non manifestato (-increato)-manifestato (increato) - dell'Essere (increato) e della Grazia (increata). In altre parole, nella trasposizione di Guénon, la realtà del Non-Essere corrisponde all'Essere creato, e l'Essere corrisponde come realtà all'Ente di creazione, ciò fa sì che questo abbinamento Non Essere-Essere nell'insieme della Possibilità universale non sia altro che un incontro-riunione tra Essere (creato) ed Enti (creati), quindi qualcosa che rimane nel limite delle possibilità di non-manifestazione e delle possibilità di manifestazione della creazione/uomo. Non commentiamo qui lo studio *Stările multiple ale ființei în creștinism (Gli stati molteplici dell'essere nel cristianesimo)* di M. Vâlsan, che è evidentemente in linea con lo schema delineato dal suo maestro René Guénon, anche se cerca di legittimare l'aspetto di "continuità" degli "stati molteplici dell'essere" facendo riferimento alle "dottrine cristiane" "più metafisiche" come quelle di Meister Eckhart, Ruysbroek e Nicolaus Cusanus. Tuttavia, è vero che, in assenza di una comprensione di una vera teologia ed esperienza dell'Essere (increato) e della Grazia (increata), anche queste mistiche del cristianesimo occidentale rientrano in un'esperienza piuttosto metafisica, simile nella sostanza, è vero, a quella presentata da Guénon. La mistica esicasta invece ha un'impostazione diversa delineata chiaramente nella trasposizione di padre Ghelasie.

allo gnosticismo antico o all'apofatismo dell'essere di tipo filosofico, con il suo corollario emanatista e panteista, bensì costituisce un tentativo di uscire sia dal condizionamento di un agnosticismo estremo e limitante, sia dalla confusione tra essere ed energia, o da un energismo onnipresente che porta alla riduzione dell'essere allo status di "principio sovraenergetico".

La filosofia riconosceva la natura apofatica dell'Essere, ma considerava la Creazione una "emanazione panteistica" dell'Essere. Il cristianesimo ha lottato con ogni sorta di eresie su questo punto. Pertanto, la teologia dei Santi Padri è una mistagogia attraverso la grazia. Il Cristianesimo rivela in verità la Comunione della Divinità con la creazione, ma attraverso la Grazia, che è la Divinità accessibile nella condizione di creazione. L'Essere attraverso la Grazia è la teologia cristiana. Oggi, però, "l'energetismo" si è talmente espanso che l'Essere si riduce a un "principio sovraenergetico". L'antico gnosticismo della conoscenza l'Essere era considerato eresia dal cristianesimo, ma anche "l'agnosticismo assoluto" è considerato un'eresia. Dio come Essere in Sé è sconosciuto, ma è conosciuto attraverso la Grazia divina. Noi oggi nella mistica dobbiamo ritornare alla questione dell'Essere oltre la Grazia, altrimenti anche il cristianesimo si troverà nella situazione di cadere nella "perdita dell'Immagine dell'Essere" che è l'essenza stessa della teologia cristiana. La teologia cristiana appartiene all'Essere attraverso la Grazia, ma con una messa in risalto dell'Immagine dell'Essere che corrisponde alle Ipostasi Triadiche Divine. (Ghelasie 2018 (III): 145)

In altre parole, questo superamento della "magia delle energie" avviene solo attraverso la risoluta riscoperta-affermazione del "mistero dell'essere" come una realtà distinta al di là delle energie. Troviamo così espressa la necessità di riconoscere e accettare *ab initio* il primato "dell'immagine dell'essere" per avere una posizione chiara, ferma ed efficace di fronte alle tendenze "energetiste" promosse, *lato sensu*, dallo spirito (mistico) contemporaneo.

Viene indicata dunque la necessità di ritornare "all'immagine dell'essere al di là delle energie" per non cadere o rimanere teoricamente o praticamente-esperienzialmente in una sorta di "eccesso mistico" che si espande in un "energismo" onnipresente, generalizzato, universale che rischia di perdere "l'immagine dell'essere", alterando così l'essenza stessa del

cristianesimo. Questa essenza, in quanto Origine delle origini, è fondamentalmente rivelata "dall'immagine dell'essere trino", attraverso/nel suo personalismo intraesistenziale (Ghelasie 2018 (III): 58).

Il ritorno alla considerazione "dell'immagine-ontologica", distinta dalle sue manifestazioni e attributi (qualità energetiche "esterne" all'essere), diventa molto importante per distinguere la mistica Esicasta, che identifica la "trinità" come intraesistenzialità interpersonale, dalle altre mistiche panteiste, che parlano di una "trinità energetica"⁵ costituita-strutturata da attributi-

⁵ Nel volume *Between God and Cosmos* (Herald Publishing, 2006), che contiene dialoghi tra Raimon Panikkar e Gwendoline Jarczyk, vi è un capitolo intitolato *Radical Trinity*. Qui Panikkar afferma che la Trinità è l'espressione di una relazionalità pura, ma la difficoltà, a suo avviso, sta nel "pensare la relazione", poiché siamo "dentro un sistema di pensiero basato su un dualismo della sostanza e degli accidenti". Tuttavia, egli ricorda che Karl Rahner ha fatto un passo avanti affermando che la Trinità immanente (Dio quale è in se stesso) corrisponde alla Trinità economica (la realtà di Dio che si esprime nella storia), "in altri termini, la Trinità in seno alla divinità corrisponderebbe alla Trinità dell'azione divina nella creazione." (Panikkar 2006: 98). Contro queste due concezioni della Trinità - la Trinità immanente (Trinità *ad intra*) e la Trinità economica (Trinità *ad extra*) - Panikkar propone un terzo modo di concepire il mistero dell'incontro tra il divino e l'umano, attraverso la cosiddetta "Trinità radicale". Panikkar afferma che: "la Trinità è una concezione veramente rivoluzionaria, una volta che si smetta di considerare Dio come una sostanza. Dio è relazionalità pura, o meglio è una delle dimensioni della relazionalità di tutto il reale." (Panikkar 2006: 105). Secondo Panikkar, la "Trinità radicale" sarebbe quella che abolirebbe lo iato tra creatore e creazione senza confonderli, anche se, paradossalmente, lo stesso Panikkar lascia ad intendere che in realtà la creazione non esiste, essendo "antica" quanto il creatore (Panikkar 2006: 101). D'altra parte, egli sostiene che la Trinità si trova praticamente in tutte le culture, in modo omeomorfo (somiglianza di forma), sotto molteplici nomi. "[La Trinità] è un'intuizione che fa parte integrante della coscienza umana, al punto che si potrebbe vedere in essa una struttura fondamentale dello spirito umano; il quale, appunto, pensa tutte le cose in maniera ternaria. Personalmente, non avrei quindi nessuna difficoltà a riconoscere che questa struttura dello spirito umano approda spontaneamente, per così dire, a una rappresentazione ternaria della realtà totale nel suo mistero. Ma questa presenza così generalizzata e questa efficacia universale non

possono essere usate come argomento per affermare che esista una Trinità sussistente in se stessa e per se stessa al di fuori di tutte le cose. Che anzi questo significherebbe che la Trinità è a tal punto il carattere fondamentale della realtà che l'essere umano non può pensare se non attraverso questa struttura." (Panikkar 2006: 103). Per Panikkar, "Tutta l'avventura del cosmo e quella dell'umanità costituiscono una «parte» dell'*avventura trinitaria*. C'è il Padre, il Cristo che ingloba tutto quello che noi chiamiamo il creato, e lo Spirito. La *Trinità radicale*, è questo. La realtà ultima è trinitaria: è divina, umana e cosmica. Ed è in questo che consiste l'intuizione cosmoteandrica - *kosmos, theòs, ànthropos*: Mondo, Dio, e Uomo. Cosmoteandrica è dunque l'esperienza sorta del fatto che siamo una parte della Trinità, e che esistono tre dimensioni del reale: una dimensione d'infinito e di libertà che noi chiamiamo divina; una dimensione di coscienza, che chiamiamo umana; e una dimensione corporale o materiale che chiamiamo il cosmo. Tutti partecipiamo a questa *avventura della realtà*" (Panikkar 2006: 116-117). Questa presentazione "in una visione non dualistica della realtà" della "Trinità radicale" di Raimon Panikkar, ordinato sacerdote cattolico nel 1946, e considerato da alcuni come "uno dei più grandi teologi cristiani del XX secolo", non sembra avere legami con il cristianesimo, anche se il suo autore sostiene che questa visione della "Trinità radicale" introduce un punto di equilibrio in cui Dio non è più puramente trascendente o esclusivamente immanente, e per questa ragione non ci si può "fermare" né al monoteismo né al panteismo. Questa Trinità come "espressione di una relazionalità pura" è influenzata, crediamo, dalla vicinanza di Panikkar al misticismo indiano. Questa "Trinità radicale" di Panikkar sembra più vicina, nella sua definizione "puramente relazionale", al Tribhuvana indù, ma può al limite essere associata per "intuizione cosmoteandrica" alla Grande Triade dell'Estremo Oriente. In ogni caso, però, questa "Trinità strutturale" di Panikkar - che rifiuta la Trinità sia come attributo-accidente che come sostanza e in un certo senso anche come realtà in sé - non ha alcun legame con la Santa Trinità della rivelazione cristiana. Panikkar interpreta e spiega la "relazione" sempre in modo radicale seguendo l'*advaita* orientale, nell'orizzonte di una "non-dualità", che contesta la relazione come legame tra due cose-entità: "Ciò che chiamiamo «fondamento», è in verità la «relazione» stessa; ora la relazione non è fondamento di niente: essa è. E la relazione non è né una né due: essa è *relazionale*." (Panikkar 2006: 120). L'argomento di Panikkar è che finché "si sottolinea la *relazione*, non esiste contraddizione." Il paradosso è che proprio la sottolineatura di questa *relazione* come "fondamento" rappresenta di fatto una contraddizione, perché nega-dissolve le distinzioni reali, fondamentali della realtà, e quelle individuate dal senso comune, non solo quelle operativo-razionali, per poi condizionare la realtà-esistenza dei termini della relazione dalla

qualità-peculiarità (come manifestazione-ente "al di fuori"), rivendicano così una "trinità" come divenire-emanazione di un essere-principio impersonale.

La Trinità cristiana è Intraesistenzialità, mentre quella delle altre mistiche è "al di fuori" dell'Essere. Anche il Mistero della Teo-Persona come Origine in Sé è esso stesso Mistero della Divinità in Sé. (...) Si parla di un "Dio senza nome", come Divinità essenziale, e di un "Dio con nome", come Trinità con le peculiarità-qualità della Divinità. Questo può spingere facilmente alla considerazione che la Trinità Divina non è di fatto Origine-Ontologica in Sé, ma "emanazione" della Divinità "impersonale". È precisamente a questo fatto che facciamo riferimento per una chiara distinzione tra la mistica specificamente cristiana e le altre mistiche panteiste antiche e metafisiche. (Ghelasie 2018 (III): 190)

L'avanzamento stesso della "mistagogia iconica" come proposta di "allargamento" della "mistagogia tradizionale" è argomentato da padre Ghelasie tenendo conto del contesto spirituale attuale in cui si riverbera il rischio "dell'oblio dell'essere nelle sue energie" e del pericolo di "confondere l'essere con queste energie". Si tratta di orientamenti e direzioni che richiedono "la rivalutazione della categoria dell'essere" come "forza salvifica per noi contemporanei". Sulla linea delle continuità e degli ampliamenti successivi in relazione alla dinamica delle trasformazioni contestuali, Padre Ghelasie sostiene che la mistagogia iconica che egli ha posto in evidenza ha come modello la mistagogia di San Massimo, la quale però ha ricevuto nella dinamica della tradizione altre sfumature e ampliamenti attraverso San Simeone il Nuovo Teologo e San Gregorio Palamas, che continuarono e approfondirono l'impostazione mistagogica di San Massimo. Il modello mistagogico di San Massimo è indicato da padre Ghelasie come il modello mistagogico primario, l'ampliamento apportato dall'escicasta

relazione stessa. In altre parole, non abbiamo la Trinità come termini reali-Persone, a meno che siano preceduti dalla *relazione*. L'Alfa e l'Omega di Panikkar è la *relazione*. Cioè, "dissolvendo" sia il monismo che il dualismo (anche il triadismo) in una "relazione" riconosciuta come intrinseca ad una unità (-relazione) dinamica indistinta, si arriva, secondo Panikkar, ad essere liberi da tali contraddizioni.

però è più direttamente connesso al modello palamita che mette a fuoco "la visione dell'Essere che si riversa nelle sue Energie della Grazia" (Ghelasie 2018 (III): 233).

Egli descrive la concezione di San Gregorio Palamas come capace di concretizzare lo sforzo dei Santi Padri di distinguere "la Sovranatura Ontologica Divina dalla "Natura Ontologica Creata". Padre Ghelasie precisa, tuttavia, che la "Natura Ontologica Creata" non può essere "mescolata" o confusa con la "Sovranatura Ontologica Divina", ma può essere "Condivisa attraverso la Grazia". La concezione palamita indica la via affinché questa chiara distinzione non si concretizzi in una separazione, in un abisso, in un mancato incontro, bensì, al contrario, sia incontro, unione e comunione - trasfigurazione mistica. Egli crede e afferma, tuttavia, che "per l'uomo contemporaneo è anche necessaria l'apertura dell'Essere attraverso l'Essere, per non «smarrire» l'Essere nelle Sue Energie" (Ghelasie 2018 (III): 233).

La mistica limitata a una Teologia della Grazia, priva dell'Immagine Ontologica di Dio, non rappresenta una vera mistica cristiana. Noi, in quanto Creazione, non incontriamo solo la Luce della Grazia, ma anche l'Essere di Dio, non direttamente, ma Rivestito di Grazia. Un Essere senza Grazia è panteismo e una Grazia senza Essere è un Dio senza Immagine. La mistica energetica antica e più recente, in cui il Divino è privo di Immagine Ontologica, è panteista e semi-atea. Il cristianesimo possiede proprio la specificità dell'Immagine Ontologica che corrisponde al Vero Dio. (Ghelasie 2011 (8): 31)

Né l'essere deve "perdersi" a causa delle energie, ma neanche le energie devono essere perse a causa dell'essere. L'essere e le energie non devono essere separati e isolati, non devono essere confusi, ma devono rimanere realtà distinte e concordanti, correlate e attive. L'enfasi che padre Ghelasie pone sulla "riapertura dell'essere in quanto essere" evidenzia un'apertura diretta dell'essere in e attraverso se stesso, distinta dall'apertura indiretta riflessa tramite le energie-enti. Questa "riapertura dell'essere in quanto essere" riafferma il concetto secondo cui le energie-enti sono, non di per sé, ma in relazione all'essere come fonte-origine da cui provengono. Allo stesso

tempo però si richiama l'attenzione sul fatto che abbiamo a che fare con un'immagine intera in doppia e ugualmente attiva apertura: l'essere e le energie-entià. Egli tuttavia precisa che le aperture posseggono un ordine: "l'apertura dell'essere attraverso l'essere stesso" precede "l'apertura dell'essere attraverso le sue energie".

Oggi vi è la duplice tendenza a "separare" completamente l'Essere dalle sue energie e ulteriormente di "assorbire" le energie nell'Essere. La concezione Cristiana non ammette queste due tendenze. L'Essere è la Realtà in Sé, che si Sprigiona totalmente nello splendore della Grazia. La Grazia non è "assorbita" nell'Essere, ma si rinnova costantemente nelle espansioni dell'Essere.

Si può però facilmente cadere nella concezione secondo cui l'Essere rimane un "assoluto isolato" dalle Sue Energie, come "la cesura di Blaga". Ancora più importante per noi è "la relazione del nostro Essere Creato con le nostre Energie". Ecco perché per noi, oggi, è necessaria anche un'apertura dell'Essere attraverso l'Essere stesso, tramite la quale poi si realizza l'apertura dell'Essere mediante le Sue Energie. I Santi Padri affermano che si può parlare dell'Essere in Sé solo finché l'Essere Divino Stesso si Rivela. Anche i filosofi sostengono sempre più spesso che l'Essere sia "l'assoluto inaccessibile". La Rivelazione cristiana, tuttavia, ci parla della Divinità in sé, come Essenza e Natura nelle Distinzioni della Trinità delle Ipostasi. (Ghelasie 2018 (III): 233)

Nella sua mistagogia iconica Padre Ghelasie insiste su un "modo di vedere l'essere attraverso l'essere stesso", però in una prospettiva mistagogica che conserva "le distinzioni tra l'essere e i suoi riflessi-enti". Egli dunque propone un "allargamento" dell'essere, ma "senza intaccarlo e senza contraddire ciò che è già stato sostenuto sull'essere e i suoi riflessi" (Ghelasie 2018 (III): 234).

D'altra parte, Ghelasie osserva in modo interessante che la maniera di intendere "l'essere creato" solo attraverso i riflessi-enti dal di "fuori" dell'essere rientra piuttosto in una prassi filosofica adottata anche dalla teologia. Egli considera che questa modalità filosofica sia inefficace per trovare dei punti di riferimento mistici distintivi, necessari a chiarire quale sia un buon assetto teorico, pratico e mistico per l'uomo contemporaneo. In queste considerazioni mistiche apologetiche egli cerca di

ampliare la sua visione mistagogica con un'estensione antropologica attraverso la "scoperta" anche "di punti di riferimento ontologici per il nostro essere creato", argomentando con buon senso che nella "nostra relazione con il Divino, dobbiamo necessariamente conoscere le nostre componenti ontologiche, mediante le quali possiamo comunicare" (Ghelasie 2018 (III): 234). Infatti, questo "modo di vedere l'essere attraverso l'essere stesso" richiama anche "l'essere creato".

L'esicasta sostiene ricorrentemente la necessità di identificare e riconoscere il carattere dell'essere (e) della creazione (non solo di Dio) - più precisamente, la necessità di accettare la realtà dell'anima (creata) come realtà ontologica. Inoltre afferma anche il carattere iconico dell'essere creato a immagine e somiglianza dell'essere di Dio. Egli insiste su queste caratteristiche che distinguono l'esicismo rispetto al misticismo panteista indiano, poiché il primo è intrinsecamente legato alla conservazione reale, indistinta, della comunicazione-del dialogo esistenziale "Faccia a faccia".

Se l'Essere di Dio fosse lo stesso Essere della Creazione si tratterebbe di panteismo, e la Creazione non avrebbe un proprio Essere, non avrebbe una propria Anima. Vorrebbe dire, come sostengono gli indiani, che l'Anima di Dio coincide con la Nostra Anima. A me sembra valida l'affermazione di San Neofito secondo cui noi, cioè la Creazione, possediamo un proprio Essere di Creazione, creato realmente da Dio, e un Essere di Creazione che, essendo a Immagine di Dio, ha anche la Capacità di Comunicazione-Dialogo con l'Essere Divino, come Esseri che si trovano Faccia a Faccia. (Ghelasie 2017 (II): 237)

L'Essere di Creazione è altro dall'Essere di Dio, ma è tradotto creativamente in Essere sostanziale di Creazione sull'Archetipo dell'Essere divino. Da qui ne deriva l'Uguaglianza con Dio attraverso il Dono di Dio, poiché questo Amore Donato rappresenta la possibilità del Dialogo Creazione-Dio. (Ghelasie 2017 (II): 134-135)

Partendo da una differenza di contesto spirituale, quello della spiritualità antica tendente al "panteismo esistenziale" e quello attuale con la sua propensione al "panteismo energetico", l'esicasta afferma che la risposta "dell'immagine ontologica attraverso la grazia" della teologia cristiana nei confronti delle

"eresie del panteismo esistenziale" deve essere aggiornata al contesto odierno, poiché questo inclina verso le "eresie panteistiche energetiche". Tale aggiornamento deve avvenire mediante una teologia cristiana che comprenda (anche) la "grazia tramite l'immagine dell'essere". In sostanza, osservando che il contesto attuale è incline al "panteismo energetico", padre Ghelasie sostiene che la risoluzione di questa sfida contemporanea può essere offerta da una teologia della "grazia attraverso l'essere" (Ghelasie 2018 (III): 58).

Si può notare che egli opera una netta demarcazione dell'essere dalle energie/enti. Non si tratta però di una separazione, ma piuttosto di una distinzione netta, senza commistioni, in cui l'essere è sovraordinato rispetto alle energie/enti, ma l'insieme essere-energie/enti rimane inseparabile, evidenziando la via d'accesso alle energie attraverso (nel) principio dell'essere. Sorprende forse anche la distinzione inedita tra "panteismo essenziale" e "panteismo energetico", di fatto la novità di questi concetti proposti dall'esicasta, non è scolastica, ma nasce dal reale substrato esperienziale delle tendenze di unificazione-fusione delle mistiche (non cristiane). Questa fusione, secondo esicasta, oggi avviene prevalentemente rispetto "all'essere" e alle "energie". Questa oscillazione verso il "panteismo dell'essere" e verso il "panteismo dell'energia" da parte dei movimenti e delle tendenze delle mistiche non cristiane dimostra in modo sussidiario anche una rottura "dell'insieme essere ed energie". Inoltre, denota una specie di "unificazione disintegrata" di queste mistiche che, fissate unilateralmente, non comprendono oppure frammentano l'insieme (essere ed energie/enti). Questo "panteismo energetico", in altre parole, è un "semi-panteismo" - a cui ci riferiremo anche in un altro contesto - che esprime anche un confinamento dell'esperienza mistica, non nella "zona dell'essere", ma nella "zona dell'ente", che corrisponde a una zona energetica (sottile); coloro che, attraverso le loro pratiche e tecniche mistiche, rientrano nell'ambito del "panteismo energetico" si muovono e vivono in questo universo dell'ente, caratterizzato da un vero contenuto sottile, energetico, policromo e polimorfo - tipico della comunicazione-dei trasferimenti-delle manipolazioni

energetiche –, ma ignorano la realtà sovra-energetica e a-energetica dell'essere, che, naturalmente, dovrebbe rappresentare la realtà da assumere e sperimentare per una esperienza mistica elevata e matura.

Nei tempi antichi il pericolo del "panteismo Ontologico" era così grande che i Padri cristiani ne avevano veramente "paura" e trovavano rifugio nella Grazia. Ora ci troviamo di fronte al "panteismo energetico", che pratica una "Divinizzazione della Grazia senza Essere", da cui sorge la nostra paura della "perdita" dell'Immagine Ontologica. E noi troviamo rifugio nel ritorno all'Immagine Essenziale oltre la Grazia. Un eccesso di Grazia che porta "all'oscuramento" dell'Immagine Generatrice non è cristiano, come fu l'eccesso di Essere nell'antichità. Ci troviamo così in una situazione di doppio pericolo e bisogna "trovare un equilibrio" tra l'Immagine dell'Essere e la Somiglianza della Grazia. Questo è ciò che stiamo cercando di fare.

I Santi Padri partono dalla Teologia dell'Immagine dell'Essere, ma poi evidenziano l'Immagine Ontologica attraverso la Grazia dell'Essere che diviene per noi, Creazione, accessibile. Quindi, le esposizioni teologiche avvengono tramite l'Essere attraverso la Grazia. La nostra è una Teologia della Grazia attraverso l'Immagine Ontologica, poiché siamo costretti a riscoprire l'Immagine Ontologica "oscurata" dall'eccesso energetico che l'ha trasformata in un "principio" Ontologico, cosa inammissibile per il cristianesimo. Noi ci rifacciamo semplicemente alla Teologia l'Immagine Ontologica dei Santi Padri e la antepponiamo a quella della Grazia, con piccole aggiunte e commenti che vengono da sé. Anche le nostre reazioni Psicologiche relative alla corrispondenza con l'Immagine Ontologica si fondano su questa base. (Ghelasie 2018 (III):161)

Di fatto, riguardo alla possibilità d'uscita dal "panteismo energetico" contemporaneo, – notando che "tutte le mistiche non cristiane sono mistiche del "panteismo energetico", e che nell'orizzonte di questo "energetismo olistico" possono anche (auto)considerarsi come "mistiche della grazia" (Ghelasie 2018 (III): 58) –, l'esicasta apre opportunamente verso una autentica e necessaria "mista-gogia dell'immagine dell'essere". Come tale, egli sottolinea la necessità di evidenziare una "mistica essenziale" cristiana che, come precisa, "non si tratta di panteismo ontologico, ma di autentica mistica della grazia, con la grazia attraverso l'essere e non

semplicemente con l'essere attraverso la grazia" (Ghelasie 2018 (III): 58). Si tratta dunque di una delimitazione basilare e generale della mistica iconica esicasta rispetto alle mistiche non cristiane promosse, ancora oggi, da un lato a partire dal supporto reale e dall'orizzonte esperienziale della mistica esicasta, immagine integrale - essenziale e di grazia (-energetica)- e, dall'altro, in relazione al tipo unilaterale energista (-privo di grazia) delle mistiche non cristiane. Si tratta di una demarcazione che realizza una presentazione attuale e autentica del cristianesimo attraverso questo misticismo iconico esicasta. Questa presentazione tiene conto delle tendenze dello spirito contemporaneo, ma anche posiziona indiscutibilmente l'esicismo lontano da qualsiasi sincretismo e "bazar mistico" che, curiosamente, sono stati rinfacciati all'esicasta.

Inoltre, riconoscendo che *"i santi filocalici possiedono sia il linguaggio della teologia dell'essere attraverso la grazia sia quello della grazia attraverso l'immagine ontologica"*, e ricordando che *"la Filocalia dei Santi Padri è veramente grazia attraverso l'immagine ontologica, anche se presentata come essere attraverso la grazia"* (Ghelasie 2018 (III): 58), l'esicasta si iscrive esplicitamente nella scia patristica, di cui riprende tutto il linguaggio "dell'essere e della grazia", insistendo però nella sua presentazione su una determinata (ri)accentuazione, più precisamente su una sottolineatura-enfasi dell'accesso alla "grazia attraverso l'immagine ontologica". Bisogna notare e sottolineare in tal senso che ci si situa certamente nell'orizzonte filocalico patristico, un orizzonte filocalico che, nel suo nucleo, è testimoniato come quello della "grazia attraverso l'immagine ontologica", ma "nella sua presentazione" l'accento può essere posto, sia sull'orientamento "dell'essere attraverso la grazia" sia sulla "grazia attraverso l'essere", che è la variante adottata da padre Ghelasie. L'insieme "essere e grazia" è conservato inalterato in entrambe le varianti, solo che, in realtà, si riconosce all'essere una priorità, in quanto atto primario e fondamentale rispetto alla grazia. La mistagogia filocalica dell'esicasta porta ad evidenziare la "grazia attraverso l'immagine ontologica" in una prospettiva mistagogica che presenta distintamente "le dimensioni ontologiche dell'immagine

dell'essere" in relazione agli "enti della natura dell'essere in quanto grazia", ma anche in relazione agli "enti della creazione".

L'immagine Essenziale attraverso la Grazia è teologia cristiana, e noi oggi dobbiamo aggiungere che anche la Grazia attraverso l'Immagine dell'Essere è teologia cristiana... Se i Santi Padri hanno dovuto sottolineare una teologia dell'Essere attraverso la Grazia, noi, loro "eredi", dobbiamo dare rilievo a una teologia della Grazia attraverso l'Essere. Solo così il Cristianesimo rimarrà attuale. L'antico contesto spirituale in cui è sorto il cristianesimo era il "panteismo essenziale", che fu eliminato da una teologia dell'Essere attraverso la Grazia.

Oggi il contesto spirituale del cristianesimo è, paradossalmente, un "panteismo energetico", che si elimina tramite la teologia della Grazia attraverso l'Immagine dell'Essere. I Santi Padri ci hanno rivelato entrambe le teologie, anche se hanno posto l'accento sulla teologia dell'Essere attraverso la Grazia... Noi, che vogliamo mettere in evidenza la teologia della Grazia attraverso l'Immagine dell'Essere, non dobbiamo far altro che attingere anche questo concetto dai Santi Padri. La nostra argomentazione si fonda su queste distinzioni. La nostra mistagogia filocalica risiede in questa evidenziazione di una teologia mistica cristiana della Grazia attraverso l'Immagine dell'Essere. Per questo motivo nella nostra esposizione distinguiamo le Dimensioni Ontologiche dell'Immagine dell'Essere dagli Enti della Natura dell'Essere in quanto Grazia, come anche dagli Enti della Creazione. (Ghelasie 2018 (III): 145-146)

Questa messa in rilievo nell'esposizione dell'esicasta non rappresenta però un'opzione casuale e infondata, ma è argomentata, come abbiamo visto, (anche) in relazione alla necessità del confronto apologetico con un contesto spirituale contemporaneo che rischia di mescolare e assimilare l'esicismo a altre mistiche attraverso sovrapposizioni confuse ed amalgamati nello spazio pratico-esperienziale attraverso una (presunta) premessa di incontro nel contesto "comune" di un "energetismo" sperimentato da tutte le mistiche,- un "energetismo" passibile di (auto)attribuzione da parte di alcuni anche di una "colorazione di grazia" di connotazione sincretica.

Questa messa in rilievo, argomentata come opportuna e necessaria in relazione al "contesto mistico energetista", serve di fatto a riconoscere e riaffermare l'ordine reale, naturale

dell'insieme "essere e grazia", sia dell'essere come fondamento e sostegno della grazia, sia dell'anteriorità dell'attivazione, del movimento, dell'apertura dell'essere rispetto alla grazia. Tutto ciò significa una trasmissione della grazia non attraverso se stessa, ma tramite l'immagine dell'essere, da cui nasce l'espressione "la grazia attraverso l'immagine dell'essere". Da questa espressione, però, possiamo comprendere anche che il movimento della grazia non avviene di per sé, ma attraverso l'immagine dell'essere, al quale tramite viene infatti riconosciuto il suo carattere di vivente in sé, di (sovra)attante, e non semplicemente lo statuto di mero fondamento passivo e inerte. La questione possiede anche un nucleo apologetico, poiché la messa in rilievo di questa attività ontologica dell'immagine dell'essere, da intendersi come (sovra)movimento ontologico in e attraverso sé, al di là del movimento della grazia, realizza una demarcazione dalla "logica" filosofica che intende l'essere metafisicamente come principio indeterminato inattivo, essenzialmente passivo, come primo motore immobile. In tal senso, è più facile comprendere perché l'escicasta insista sul (sovra)movimento-apertura "dell'essere in quanto essere", distinto dal movimento-apertura "dell'essere attraverso i suoi enti-riflessi". Tramite questa doppia apertura, ossia "il sovrarmovimento" ("dell'essere in quanto essere") e "il movimento" (dell'"essere attraverso gli enti-manifestazioni"), la mistica escicasta emerge dalla dualità polarizzata di immobile-mobile, di origine filosofica, intesa concretamente come immobilità (principio-essere)-movimento (manifestazione-ente).

Padre Ghelasie però sottolinea l'importanza del mistero "dell'immagine dell'essere" da intendere come una realtà in sé – distinta da qualsiasi energetismo (increato o creato) – sia riguardo a Dio/Creatore che all'uomo/creazione⁶.

⁶ Nel volume *La forma mistica del divino* (Hasefer, 2011) Gershom Scholem porta all'attenzione diversi studi sui concetti fondamentali della Kabbalah. Nel primo di questi – *Şi'ur koma; la forma mistica del divino* – egli pone una serie di domande a suo avviso non senza senso: "Dio stesso è privo d'immagine?", "Dio, origine di ogni forma, ha una forma propria,

o più precisamente: in quali circostanze ne assume una?", "che cosa appare di Dio nelle teofanie?" (Scholem 2011: 7, 8). Nonostante le obiezioni degli uomini moderni secondo cui "Dio generalmente non ha una figura, poiché è un essere spirituale", e alle affermazioni contraddittorie sull'argomento, Scholem spiega che "le discussioni sull'Immagine di Dio non sono mai state aberranti". Riferendosi all'antica tradizione della gnosi ebraica e a nuovi impulsi mistici, il mondo della Cabala, sorto nei secoli XII-XIII all'interno dell'ebraismo europeo occidentale, fa del *Ši'ur koma* la parola chiave di una nuova prospettiva che "riafferma con forza l'idea fondamentale dell'immagine mistica della divinità". Secondo Scholem: "Si può forse formulare così il principio che soggiace a questo modo di vedere: la divinità nascosta – *En Sof*, l'infinito – che riposa nella profondità inconoscibile del suo essere, è priva di figura, perché è superiore ad ogni asserzione e può essere colta solo nella negazione, anzi nella negazione di ogni negazione. Non ci sono immagini che la rappresentino, né nomi in grado di designarla. La divinità attiva ha invece una figura mistica che si manifesta in immagini e nomi" (Scholem 2011: 29). Tuttavia, questa divinità attiva appare come "l'unità dinamica delle sefirot, che costituiscono «l'albero delle sefirot», e come l'uomo mistico che non è altro che l'Immagine nascosta della divinità stessa" (Scholem 2011: 30). Inoltre, "le sefirot rappresentano le potenze in cui la divinità attiva si costituisce, in cui essa – per ricorrere linguaggio dei cabalisti – acquista un volto. Il volto nascosto di Dio, *anpin penima'in*, è l'aspetto della vita divina rivolto verso, che, sebbene nascosto, si riveste di una immagine"; "le sefirot sono quel volto della divinità" (Scholem 2011: 30). "La sostanza senza forma dell'Ein-Sof è immediatamente presente, nella sua piena realtà, in tutte le fasi del processo di emanazione e creazione, (...) Il Divino non è semplicemente l'abisso senza volto in cui tutto sprofonda, sebbene sia anche questo; nel suo volgersi verso l'esterno, contiene la garanzia dell'esistenza dell'Immagine – precaria, ma non per questo meno potente." (Scholem 2011: 31, 32). Abbiamo a che fare in questa prospettiva della mistica cabalistica con una "dialettica dell'Immagine", con una "doppia relazione" tra il "divino nascosto", lo "sconfinato senza forma", l'abisso non incarnato, l'En-Sof, e rispettivamente la "divinità attiva", quella che *prende forma*, che diventa *un volto* "verso l'esterno" attraverso le *sefirot*, in un processo di emanazione. Così, anche se fondamentalmente, il Divino è sostanza senza forma, tuttavia configura attraverso l'emanazione una immagine 'esteriore' che è la sua stessa 'manifestazione attiva'. Vediamo così come, in tale prospettiva cabalistica, abbiamo una "dialettica del passaggio dall'amorfo all'Immagine" (Scholem 2011: 36), vediamo come la realtà fondante – *En Sof* – è una sostanza senza figura, inattiva, che

In tal senso, egli fa notare che il rifiuto di accettare la reale corrispondenza tra *l'essere della creazione* e *l'Essere Increato* (Dio) – una corrispondenza in cui ciascuno è ciò che è e rimane ciò che è in quanto realtà in sé, senza mescolanza o confusione – può portare a considerare la *creazione* come un mero ente/

diventa attiva e "figura" "verso l'esterno" attraverso e nella sua manifestazione; osserviamo una dialettica *passivo* (-sostanza)-*attivo* (-emanazione) nell'articolazione del divenire principio-figura. Nella prospettiva della gnosi cabalistica esposta da G. Scholem, *En Sof*, identificato come realtà ultima, è un Principio-Essere non una Immagine-Essere, e questo Principio acquista una immagine attraverso la creazione-manifestazione (attraverso l'ente), nel senso che, da un lato, l'Immagine di Dio è di fatto identica all'Immagine della creazione/uomo e, dall'altro, entrambi sono una stessa e sola Immagine, ma non una Immagine dell'Essere, bensì una "Immagine" dell'ente; la dottrina della gnosi cabalistica emanazionista sovrappone di fatto nell'attività di emanazione la teogonia, la cosmogonia e l'antropogonia, nel senso che si tratta di una stessa realtà di enti-emanati che è solo vista-interpretata diversamente, sia teologicamente, sia cosmologicamente o antropologicamente.

Padre Ghelasie non senza ragione scrive: "Filosoficamente, l'Essere Divino in sé è «senza immagine», acquista una forma attraverso «le sue creazioni». Il cristianesimo non ammette tutto ciò. Dio è innanzitutto Immagine di se stesso e poi la Sua Immagine e Somiglianza crea le forme create" (Ghelasie 2018 (III): 17). Abbiamo nella prospettiva Esicasta un'Immagine-Essere di Dio (che ha Enti di Immagini increati energie-grazia) e per Somiglianza di Immagine si ha una realtà distinta cioè un'immagine-essere dell'uomo/della creazione (che possiede i propri enti di immagini creati-energie); questa prospettiva iconica rende possibile il dialogo – l'incontro non mescolato, non confuso in una reale comunione essenziale reale tra l'Immagine di Dio e l'immagine dell'uomo. Si noti che all'Immagine dell'uomo è riconosciuto un forma essenziale, non solo una forma-ente. Quindi, in contrasto con la gnosi della Cabala, che pone l'Immagine divina e l'Immagine dell'uomo/della creazione nell'area dell'ente e non dell'Essere, la mistica esicasta riconosce ed evidenzia l'Essere di Dio come un Immagine in Sé, e identifica e indica anche una immagine dell'essere dell'uomo/della creazione, che rivela il mistero dell'incontro "faccia a faccia" come una visione-condivisione delle immagini essenziali, una increata (Dio), l'altra creata (uomo). Attraverso questa "divinità attiva" che corrisponde all'uomo/creazione nella zona-realtà dell'ente, la gnosi cabalistica si presenta, per usare le parole dell'esicasta, come un "semi-panteismo".

manifestazione-rovescio dell'Essere increato (Dio), che potrebbe costituire un "semi-panteismo" (Ghelasie 2017 (II): 237). La mistica metafisico-filosofica riconoscendo, da un lato, uno stato di essere-in-sé (come sostanza-permanente assolutamente indeterminata), ma, dall'altro, identificando la sua manifestazione/l'ente dell'essere con la stessa creazione-natura - che così viene spogliata dello status di essere (come essenziale-in-sé), riducendola a uno stato di ente -, finisce per confondere l'ente (dell'essere) con la creazione stessa; e qui sorge il problema del "semi-panteismo".

Il semi-panteismo dunque si manifesterebbe a causa di una confusione, non rispetto all'essere, ma "all'ente-alla manifestazione", dovuta a una mescolanza-identificazione tra l'ente-manifestazione e l'essere. In sostanza, se l'essere è "riempito" di contenuto, chiamiamolo teistico, divino, allora anche la sua manifestazione-ente non può essere che divina, e se questa manifestazione-ente divina corrisponde alla creazione stessa, appare anch'essa divina, essendo una e identica, non direttamente all'essere divino, ma "all'ente divino" - da intendersi come manifestazione (divina) dell'essere divino stesso. L'esicasta afferma in sostanza che la creazione non è da identificare, da confondere, con l'essere divino (sarebbe panteismo) né con l'ente divino (semi-panteismo). In questo modo ci viene indicata la linea di demarcazione - il confine per distinguere e non mescolare l'esicismo e le altre mistiche, sia rispetto all'orizzonte panteista che a quello semi-panteista.

Quindi, Dio nella sua realtà increata è un essere divino increato che possiede la sua manifestazione-ente sempre divina e questa, in modo naturale, è anch'essa increata e, come tale, non può mai essere confusa con la creazione stessa. Solo se Dio è consustanziale con il suo proprio ente allora la creazione non è più l'ente dell'essere divino, ma è tutt'altro. L'enfasi posta sul carattere dell'immagine-essere come peculiare (anche) alla creazione rivela tutta la sua importanza. Ma, allo stesso tempo, questa immagine di essere della creazione è veramente inconfondibile e inalterabile se possiede il proprio ente (creato).

Gli antichi filosofi credono che esista solo l'Essere assoluto e che la creazione sia un "ente" energetico. Alcuni sostengono addirittura che il mondo creato sia solo una "illusione-sogno" che scaturisce e si assorbe nel "nulla divino". La rivelazione cristiana apporta il Mistero di un possibile "Essere creato". L'Essere è categoria dell'Assoluto e infatti non possono sussistere "due o più" Esseri, ma Uno. L'Essere Divino è Uno di per sé. Ma è "possibile" che sia comunque un "Unico Essere" con "un'altra" Natura Ontologica. Il pensiero degli antichi panteisti, che sostenevano l'Essere assoluto sia in sé che "al di là" di sé, non è più concepibile. Il cristianesimo, invece apporta il Mistero della "possibilità" di "un Essere Creato", ma a condizione che la "Natura" creata non sia "l'emanazione dell'Ente Divino", ma "qualcosa" di totalmente "altro".

Gli antichi commettevano l'errore di confondere "l'Ente" divino con "l'Ente" creato, dando vita così al panteismo. La rivelazione cristiana li distingue nettamente. Non ci possono essere "due" Esseri in Sé, ma ci può essere un Essere Creatore e un "Essere Creato". Ciò che attribuisce alla Creazione la categoria di "Essere" è precisamente questo "Creato Assoluto", in relazione all'Essere Creatore Assoluto. Solo se la Creazione è "rigorosamente" Natura Creata, essa può essere un'Immagine dell'Essere". Prestate attenzione a questo concetto di "Immagine dell'Essere". (Ghelasie 2018 (III): 198)

Così, proponendo-affermando la necessità di uscire dal modello della dualizzazione della realtà "essere-ente", peculiare alla filosofia antica, e dal paradigma del panteismo emanazionista dell'ente che scaturisce dall'essere, modelli che a suo avviso riflettono un rapporto polare, diseguale, sbilanciato, del tipo essere-ente - incapace di aprire e sostenere un vero dialogo "faccia a faccia" -, l'esisicista ci indica l'esistenza di una vera "immagine dell'essere della creazione", che corrisponde-trasponde analogamente, in un'altra sostanza creata, assolutamente distinta, "l'immagine dell'essere increato". Però evidenziare "l'immagine dell'essere" della creazione non significa produrre una semplice e utile teoria, ma vuole dire basarsi sulla realtà di per sé ontologica di questa immagine della creazione, una realtà identificata, riconosciuta e misticamente sperimentata, al di là della sua cognizione in quanto tale. Non è quindi una questione retorica, un semplice cambio di termini, un abile gioco linguistico che improvvisamente, capricciosamente, non si riferisce più alla creazione come ente, ma come essere. L'esisicista non "toglie"

però l'ente dal reale, bensì riconosce anche a questo uno statuto di realtà, ma distinta, secondaria e ontologicamente subordinata all'essere. Non si tratta quindi di sostituire un termine (ente) con un altro (essere) per riferirsi alla (stessa parte della) realtà della creazione. Essere e ente non sono due vocaboli diversi che designano semplicemente e in modo generico la stessa realtà, ma due termini che si riferiscono/riconoscono e identificano la doppia apertura (come *essere* ed *ente*) della stessa realtà creata e unitaria, rivelandola così nella sua duplice composizione, nella sua ambivalenza: *essere* ed *ente*.

Infatti, in un'analogia completa che apre la strada a un dialogo completo, dissipando ogni ambiguità, l'esicasta afferma che questa "immagine dell'essere della creazione" presenta i propri "enti della creazione", così come "l'immagine dell'essere increato" ha naturalmente i propri "enti increati". Secondo questa presentazione della mistica esicasta, non vi è più una relazione increato-creato nel paradigma increato/essere-creato/enti, come nelle metafisico-filosofiche, ma ci si trova davanti a un incontro tra l'increato/*Essere-Enti* e il creato/*essere-enti*. Questa trasposizione increato/creato nella prospettiva mistagogica esicasta inoltre indica che muoversi attraverso la contemplazione e/o l'esperienza mistica solo nell'ambito della realtà in quanto essere-ente, come accade nelle filosofie mistiche metafisiche, può portare in realtà a una forma di immobilismo, a una circoscrizione nell'area dell'ordine della creazione; e qui di nuovo riscontriamo la tensione incipiente della dualità polarizzata dell'*essere* contro gli *enti* che si trovano in una relazione del tipo dritto-rovescio. L'uscita da questa tensione avviene o nella direzione delle confusioni panteistiche, sulla linea dell'essere, o di quelle semi-panteistiche, sulla linea degli enti.

La visione esicasta registra l'esistenza della dualità polarizzata e la relativa tensione contraddittoria, ma la interpreta come una scissione supplementare dovuta alla caduta della creazione: questa, staccandosi dall'increato, trasferisce la polarizzazione verso l'immagine increata e l'immagine creata. In altre parole, la dualità polarizzata essere-ente è segnata dalla caduta della creazione e si ritrova concretamente esperita come una tensione nell'ordine della creazione che, o dimentica-nega

l'essere e rimane dispersa nell'orizzonte dell'ente, o si risveglia dal territorio dell'ente e (ri)ricorda-afferma con stupore l'essere. Questo attraverso il fascino del suo carattere ineffabile e permanente, viene contrapposto come fonte trascendente al proprio ente e, assumendolo come principio-realtà ultima, può persino venire dichiarato-celebrato come divino.

In questo modo si arriva all'autodivinizzazione - un'espressione corretta che in questo contesto diventa ancor più significativa e prende senso, poiché quel movimento trascendente rappresenta un passaggio dall'ente (immanente) all'essere (trascendente), che avviene all'interno della stessa realtà "dell'ordine creato"; una realtà che, in modo legittimo e oggettivo-esperienziale, è qualificata da queste dottrine mistiche non cristiane come il dritto/essere e il rovescio/ente della stessa moneta, quindi di una sola realtà (creata). Tuttavia, constatare che la faccia/fede e il rovescio/essere appartengo a un'unica realtà-moneta non deve portare alla conclusione che questa sia l'ultima e unica realtà. Se si accetta che questa moneta-realtà - con la doppia apertura faccia/essere-rovescio/ente - coincida con lo stato creato, allora si può anche credere che abbia un'origine non in/attraverso se stessa, ma oltre se stessa, un'origine increata. Dopotutto, il paradigma della mistica metafisico-filosofica implicato nella relazione essere-ente come diritto-rovescio, di tipo flusso-assorbimento anche di natura monologica, può scoprire attraverso la mistica esicasta la vera via del "dialogo ontologico" compiendo un salto, un passaggio ad un vero incontro-condivisione "Faccia a faccia". In questo modo la "visione ontologica" Essere (divino)-essere (umano) come dialogo "Faccia a Faccia" rappresenta qualcosa di diverso dalla dualità dell'essere-ente come monologo del mancato incontro di tipo dritto-rovescio ("schiena contro schiena"). In altre parole, vediamo come l'uscita dal paradigma duale *faccia-rovescio* della mistica della filosofia-metafisica non cristiana verso la mistica *Faccia a faccia* dell'esicasmò si realizza (anche) recuperando lo statuto dell'immagine ontologica della creazione intesa apparizione dell'immagine della creazione stessa, perché solo in questo modo essa può dialogare, senza commistioni e

mutazioni, con la stessa Immagine-Volto - l'Essere Increato⁷ . Certo, il dialogo è completo, intero, e la comunicazione è piena

⁷ "La filosofia che non conosce la "Immagine di Dio" cade facilmente nella "magia autodivinizzante" dell'immagine della creazione. Se la Divinità è l'Essere senza Immagine, significa che l'Immagine della creazione è l'Immagine di Dio, da cui poi sorge il "panteismo" intrinseco di questa filosofia. Se Dio è Immagine in Sé, in quanto Trinità Generatrice Vivente, la situazione cambia, le Immagini del Superessere Generatore sono Quelle che poi Donano forma alle immagini della Creazione. Le immagini della creazione sono somiglianze delle Somiglianze delle Immagini divine" (Ghelasie 2018 (III): 31-32). Questo modello filosofico, non vedendo l'Immagine di Dio o un Dio con una Immagine, finisce per "fare" dell'Immagine della creazione l'Immagine di Dio ed è lo stesso modello presente nella gnosi cabalistica di G. Scholem. Da un punto di vista esicastico, si può notare come Padre Ghelasie insista sull'identificazione dell'Immagine in quanto fondamentale pilastro-essere (sostanza) e come immagine dell'essere "attiva in sé", aperta anche attraverso sé stessa, non solo mediante le sue manifestazioni-le sue energie. In altre parole, Dio è una Immagine di per sé Essenziale-sostanza in Origine, e non semplicemente incarnazione-"immagine" attraverso/nelle emanazioni-manifestazioni, come se si trattasse di un prodotto-divenire paragonabile alla "forma mistica della Divinità" descritta da Scholem. Per l'esicasta in origine vi è l'Immagine intesa come vivente-attivo in sé e non il Principio di un Essere passivo in sé, ma vivo e attivo "fuori di sé" nelle sue emanazioni-enti. Si nota che per la gnosi cabalistica l'aspetto attivo non è nell'Essere (il Principio "senza forma"), ma negli enti-incarnazioni della forma. Pertanto, se si osserva la struttura della gnosi della mistica cabalistica, alla quale abbiamo fatto brevemente riferimento, si può anche comprendere il senso dell'apologetica attuale che, a parere dell'esicasta, esige, da un lato, la necessità di sottolineare la realtà fondamentale dell'Immagine come realtà ontologica, distinta dalla sua incarnazione in quanto realtà-ordine secondario, manifestazione-energia e sua grazia-veste-splendore, ma, d'altro lato, impone la necessità di re-identificare il carattere (sovra)attivo dell'Immagine dell'essere in relazione all'eccessiva tendenza di ridurre o addirittura sostituire il carattere sovra-attivo dell'Immagine essenziale di Dio con una dimensione "attiva-di grazia" delle sue manifestazioni-opere (enti); parlare, per esempio, solo di una dimensione "attiva di grazia" energetica come un aspetto attivo "dal di fuori" dell'Essere anche nel cristianesimo significa giungere a una sovrapposizione, anche se solo formale, dello schema cabalistico gnostico, come avviene nell'esempio menzionato in cui si parla di un piano attivo "dal di fuori" dell'essere, come enti-energie; l'aspetto attivo dell'Immagine essenziale che va al di là

comunione, quando ogni immagine ha la sua manifestazione, quando ogni faccia-essere ha il proprio ente-energia. In questa situazione di riscoperta del dialogo ontologico "Faccia a faccia" in cui anche gli enti diventano integrati e partecipativi, ma sussunti alle facce-delle realtà ontologiche, gli enti non sono più il "rovescio" delle facce, ma testimonianze rivelazioni, ossia apparizioni-bagliori-similitudini delle facce.

In questo modo, non abbiamo più un insieme di dualità polarizzate del tipo "faccia-rovescio" (come "schiena contro schiena") nel rapporto "essere-enti", ma abbiamo l'immagine di un insieme iconico "volto-apparizione" come totalità iconica "essere-enti". Gli enti passano dallo stato di "rovescio" a quello

del piano della grazia è un segno identificativo del misticismo esicasta che lo distingue dalle dottrine mistiche metafisiche.

In sostanza nella mistica esicasta vi è un Dio inteso come immagine-essere (- sostanza) e incarnazione-grazia (enti) - un insieme dell'unità duale immagine-incarnazione, ossia una immagine intera: essere e grazia -, completamente diverso da una Divinità "senza immagine"-sostanza che diviene incarnazione-figura attraverso/nella sua emanazione-energia (manifestazione)-creazione, che si delinea in una "unità" di congiungimento: difforme-forma, come vediamo nella mistica cabalistica. La gnosi cabalistica, identificando la "divinità attiva" (questo "volto nascosto della divinità"), cioè l'emanazione-incarnazione, con l'unità dinamica delle sefirot (che compongono l'"albero delle sefirot") e con l'"uomo mistico", finisce per sovrapporre teogonia, cosmogonia e antropogonia, confondendo la vita del "divino attivo" nella sua incarnazione-emanazione con la vita della creazione/uomo nel suo sostrato. Va detto che G. Scholem evoca anche il "modo personificato di parlare di Dio" come antropomorfizzazione. Tuttavia, l'esicasta, ricordando che la prospettiva cristiana è teomorfa, non antropomorfa, avverte: "Attenzione però l'interpretazione cristiana è teomorfa, non antropomorfa. l'Immagine di Dio è l'origine delle immagini della creazione, non il contrario. In questo modo, ci identifichiamo nell'Immagine di Dio, non nell'Immagine della creazione (...) Attenzione alla "specificità puramente cristiana", che è la deificazione-teomorfizzazione della creazione, ossia Ascesa della creazione nell'Immagine di Dio. La filosofia parla della "discesa dei principi divini" nelle forme della creazione, come antropomorfizzazione del Divino, si tratta quindi di "panteismo filosofico e mistico". Nella visione cristiana, il Divino possiede già gli "Archetipi" e la "discesa degli Archetipi Divini" che danno forma alla creazione, come teomorfizzazione della creazione" (Ghelasie 2018 (III): 32).

di "apparizione", poiché gli enti recuperano la vera memoria dell'incarnazione del volto (-dell'essere) che ora si mostra scoperto, testimoniando così allo stesso tempo, assieme al volto/essere e alle apparenza/enti, la totalità dell'immagine (essere/enti). L'estraneazione, l'avversione tra l'essere e l'ente e tra l'ente e l'essere, trasposta in un'unità degli opposti del tipo "dritto-rovescio" ("schiena contro schiena"), trova la sua riscoperta e riconciliazione sulla via dell'unione iconica distinta e non avversa, nell'icona dell'affermazione reciproca come testimonianze integrate specifiche di uno stesso insieme dialogico nella doppia apertura essere-enti/volto-apparizione. Come tale, "il rovescio"-ente non si oppone più all'essere "faccia", ma riconosce la sua fonte e il suo senso, così come il suo significato di comune testimonianza-incarnazione dell'immagine (archetipo) dell'icona originale. In questo modo, il "rovescio"-ente si trasforma-trasfigura "nell'apparizione". Attraverso la trasformazione-legame della somiglianza avviene dal "rovescio"-ente "all'apparizione"-ente del volto-dell'essere.

In altre parole, il "rovescio" può passare "all'apparizione" attraverso l'iconizzazione. Ma l'iconizzazione si apre e si dispiega solo con la scoperta e la (ri)costituzione del dialogo essenziale "faccia a faccia": "Faccia/Essere (increato) a faccia/essere (creato)". Il dialogo iconico, tuttavia, inizia colmando il divario, ristabilendo la connessione, (e) superando l'avversione, tra due realtà che si trovano in un rapporto fondamentale di somiglianza-appartenenza: creato e increato. In altre parole, il percorso di liberazione dalla "logica degli opposti", la via d'uscita dalla dualità polarizzata dell'essere-ente, non passa attraverso l'approccio di "logica non-dualistica" di tipo estremo-orientale, ma attraverso la riscoperta di una "logica iconica", che non si articola attraverso contraddizioni, ma tramite affermazioni-impegni reciproci e mediante identificazioni, riconoscimenti di appartenenze-similitudini. La "logica iconica" sostiene la possibilità dell'esistenza di una dualità concordante e indica la fattibilità di una "associazione tramite somiglianza" tra due realtà-identità ontologiche distinte in modo fondamentale, ma in collegamento-relazione grazie alla somiglianza. Si osserva dunque che in relazione alle altre mistiche, identificate nella

loro sostanza come "mistiche della dualità non concordante", l'esicasta insiste nel delineare la "mistica puramente cristiana" come "Mistica della Sovra-affermazione Trinitaria", indicando chiaramente la necessità di identificare la mistica puramente esicasta attraverso la "Logica Trinitaria": "*Per capire la nostra mistica cristiana bisogna adottare formalmente questa Logica Trinitaria, altrimenti non si comprenderà e non si accetterà nulla*". (Ghelasie 2011 (8): 118)

Padre Ghelasie inoltre, riguardo a una "descrizione della visione mistica puramente cristiana" sviluppata al confine tra la dimensione metafisica-filosofica e la rivelazione teologica, delimita inequivocabilmente la "mistica metafisica degli antichi" dalla "mistica dell'esicismo", che è una mistica autenticamente religiosa, in quanto mistica teologica e rivelatrice. Questo "concetto di mistica puramente cristiana" riferito alla mistica teologico-rivelatrice dell'esicismo sostenuta da Ghelasie non esclude tuttavia la filosofia e la metafisica, ma ne ricalibra il sistema operativo relativo alla "logica della dualità non concordante", per riconfigurarla attraverso una sovrapposizione fatta a immagine della "logica trinitaria".

La mistica degli antichi è metafisica. La nostra mistica cristiana è Rivelazione. Per questo si parla di una Teologia Mistica e non di una metafisica mistica. Il cristianesimo è una mistica puramente teologica e non metafisica-filosofica. La teologia è una religione pura e la metafisica è una semi-religione. Oggi la gente, semi-religiosa e non-religiosa, sembra propendere verso un misticismo metafisico. Chi vuole essere cristiano deve adottare una Mistica Religiosa Teologica di Rivelazione. Questi sono i punti cardine che permettono di capire la nostra descrizione della mistica cristiana esicasta. (...)

Molti lamentano il fatto che la Teologia cristiana non possiede una filosofia cristiana e, di conseguenza, nemmeno una Mistica cristiana propriamente detta. (...) Possiamo affermare, tuttavia, che il cristianesimo teologico possiede una filosofia cristiana se si segue la Logica Trinitaria. Chi invece vuole creare una filosofia cristiana attraverso la logica della dualità non concordante, non ci riuscirà poiché darà vita a una semplice caricatura. Tutti i nostri interventi sulla Mistica esicasta, se collegati alla Metafisica, si possono comprendere solo attraverso la Logica Trinitaria. (Ghelasie 2011 (8): 118)

Ghelasie, che in varie occasioni parla dell'escismo come di doppia mistica, doppia trascendenza e doppia illuminazione, distingue la "mistica di creazione"⁸ e la "mistica Dio-creazione".

⁸ La realizzazione del Vero Uomo (chenn-jen), rispettivamente dell'Uomo Trascendente (cheun-jen), dell'Uomo mediatore (Jen/Ren) nel quadro della Grande Triade (Tien-Ti-Jen) dell'Estremo Oriente rientra, come nel caso dell'Uomo Universale o dell'Adam Qadmon - l'"Uomo Primordiale" cabalista - nello stesso modello della "mistica della creazione". Equiparare la realizzazione di questo Uomo-Mediatore Universale con il Cristo-Mediatore, rappresenta una confusione fondamentale che parte da un fraintendimento della realtà della Natura Divina e della natura umana nella Persona-Cristo, dovuta a un'equazione-identificazione della *Natura Divina* del Cristo con il *Purusha* (Tien/Cielo) e della *natura umana* con la *Prakrti* (Ti/Terra). L'Uomo della Grande Triade, tradizionalmente indicato come "Figlio del Cielo e della Terra", che è il prodotto, il risultato di due estremi (Tien e Ti), non deve quindi essere equiparato a Cristo come "Figlio di Dio (Cielo) e Figlio dell'Uomo (Terra)". Né la "triade della manifestazione" Tribhuvana (indù) dei tre mondi che situa-fissa il Cielo (Svar) e la Terra (Bhu) accanto all'Atmosfera di mezzo (Bhuvas) nella *zona della manifestazione*, né la Grande Triade che esprime l'unità come risultato dell'articolazione-assemblaggio della non-manifestazione (Cielo/Tien) con la manifestazione (Terra/Ti) sono concetti mistici che non vanno oltre la "mistica della creazione". In altre parole, il Cielo e la Terra situati o sull'asse della manifestazione (Tribhuvana) o identificati in corrispondenza degli ordini distinti di realtà (la Grande Triade) come non manifestazione (Cielo) e, rispettivamente, manifestazione (Terra), non possono essere equiparati a Cielo e Terra uniti nell'Immagine Cristica. Si può osservare che la Terra dell'Immagine Cristica è la natura-essere umana che corrisponde e comprende il "Cielo e la Terra della Grande Triade", e il Cielo dell'Immagine Cristica è la natura-essenza divina di una Persona-Figlio della Santa Trinità, ossia è il Cielo-Santa Trinità, che si rivela e si apre solo attraverso la Porta-Cristo. In altre parole, non si dovrebbe identificare lo jivatman "l'ego-individualità" (la Terra) e il Paramatman "il sé-personalità" (il Cielo), cioè la loro realizzazione-unità, con la natura-essere umano (Terra) e la natura-essenza divina (Cielo) e la comunicazione idiomatica unità-divina-umana (Cielo-Terra) dell'Immagine-Cristo-Persona; jivatman e Paramatman sono infatti aspetti, uno d'ente-manifestazione, l'altro dell'essere-non-manifestazione, dell'essenza-natura umana che li comprende-contiene; c'è un Cielo (Paramatman) e una Terra (jivatman) che sono aspetti-realtà (non-manifestazione, rispettivamente manifestazione) della Terra (Essenza-Natura umana). Pertanto, la realizzazione-riscoperta del jivatman e del Paramatman, così come la

Paradossalmente, questa scoperta dell'essere oltre gli *enti* è una (via) mistica che, privata dell'incontro sulla vera via mistica Dio-creazione, si limita ad essere solo una mistica della creazione in quanto creazione.

Le mistiche non cristiane confondono così la mistica della creazione con la mistica Dio-Creazione. La caduta della Creazione ha confuso le realtà. La caduta separa non solo la Creazione da Dio, ma separa anche la Dualità della Creazione Anima-Corpo. Qui sorge la confusione. (Ghelasie 2017 (I): 193)

La mistica esicasta ha due Trascendenze, una della mente nell'Anima Coscienza e una dell'Anima nella Divinità. Non è la Mente che incontra Dio, ma l'Entità Anima Creata Immagine di Dio. Le mistiche non cristiane considerano la Mistica della Trascendenza della Mente nell'Anima come la stessa Trascendenza in Dio della Creazione. È su questo punto che molti fanno confusione. Le mistiche panteiste considerano l'Anima della Creazione come Dio stesso e quindi la Trascendenza della Mente della Creazione nell'Anima è la stessa della Trascendenza in Dio. La specificità della mistica Esicasta è qui. L'anima della Creazione è Anima Creata, ma non la Stessa Anima di Dio. Dopo la Caduta a causa della Separazione da Dio, anche la nostra Anima della Creazione è accecata e quindi dobbiamo prima riacquistare la Vista dell'Anima, attraverso i cui occhi si potrà poi vedere Dio. (Ghelasie 2017 (II): 363).

Dalla confusione tra la "mistica della creazione" e la "mistica di Dio-creazione" nasce il concetto di completamento-realizzazione inteso come (auto)divinizzazione tipico di queste "mistiche della creazione", le quali, a causa dell'impatto della caduta e dell'incomprensione della propagazione delle linee di rottura-separazione, tentano di ricomporre-aggiustare queste rotture, "scambiando" però la realtà creata con quella increata, ossia la propria anima con Dio. A tale proposito, l'esicasta

ri-creazione dell'insieme jivatman-Paramatman fanno anch'essi parte di una mistica della creazione, che non compie il passo verso la mistica del Dio-Creazione, di cui si parla nella mistica esicasta. La mediazione "dell'uomo individuale" sul piano della manifestazione non deve essere confusa con l'intermediazione "dell'uomo universale" tra la non-manifestazione e la manifestazione, con la super mediazione tra il creato (non manifesto e manifesto) e Increato (Non manifesto e Manifesto) dell'Uomo-Dio- Cristo.

separa la "vera mistica cristiana" da queste "mistiche della creazione", che sono fundamentalmente "auto-mistiche" che tentano una sorta di restaurazione-riscoperta dell'immagine caduta attraverso le proprie risorse, dimenticando però di fare riferimento al modello archetipico originario (increatedo) di questa immagine (creata).

Il cristianesimo apporta l'identificazione della vera mistica, distinta da quella del Paradiso e da quella della Caduta. La mistica dell'unione dell'Anima cieca con il suo Corpo è un'automistica per la restaurazione dell'Immagine caduta. I mistici non cristiani si fermano a questa forma di misticismo, confondendo l'Anima con Dio stesso. Stiamo ben attenti. Nell'accezione cristiana, l'Anima è Creazione come lo è il Corpo. L'anima è a Immagine e Somiglianza di Dio, ma è Creazione. La vera mistica è dunque la sovrarmistica dell'unione dell'Anima Creata con Dio Creatore. Anche le mistiche della Creazione dicono il vero, quando affermano che dobbiamo arrivare prima alla Riscoperta della nostra Anima⁹, noi però non ci limitiamo a

⁹ Chiaramente, quando si riferisce al fatto che le "mistiche della creazione" o "le automistiche" portano alla "riscoperta della propria Anima", l'esicasta non si riferisce a ciò che nelle mistiche orientali è chiamato *jivatman* o "anima individuale" ("l'io"), ma a ciò che questa mistica metafisica rivela e designa come una realtà trascendente a questa "anima individuale" (*jivatman*), cioè quel *Paramatman* o "Anima universale" ("Il Sé" eterno, incondizionato), che è assunto da questi "mistici della creazione" come un *punctus terminus*-il Supremo. In altre parole, l'esicasta sostiene che i due Atman (*Paramatman*-il Sé e *jivatman*-l'io) sono due aspetti di nature-ordini diversi - la non manifestazione (*Paramatman*) e la manifestazione (*jivatman*) - della creazione/uomo, e quindi qualifica il percorso della scoperta del Sé (*Paramatman*) come al di là dell'io (*jivatman*) come una "mistica della creazione". Tuttavia, per comprendere meglio questa riserva-delimitazione esicasta nei confronti dei "mistici della creazione", bisogna tenere presente la prospettiva-modello dell'antropologia palamita, sulla quale non a caso l'esicasta insiste. Questa prospettiva antropologica palamita, che, per le necessità del nuovo contesto, Ghelasie sviluppa e delinea più profondamente e precisamente, riformula la dicotomia (classica) "anima-corpo" e la distinzione tra "l'anima e le sue forze" in una nuova trasposizione ossia come essere (non manifestato)-energie (manifestazione), così che la dicotomia si rivela come anima-essere (non manifestato) ed energie (manifestazione)-corpo. Una novità nella linea di questa antropologia palamitica sorge grazie a questo riconoscimento delle energie-del corpo, come dettaglio-evidenza di

questo e non ci "autodivinizziamo" considerando la nostra Anima come Dio stesso. Non pratichiamo la "magia della mistica della propria Anima", ma aspiriamo alla Sovramistica dell'Unione della propria Anima con Dio colui che è Al di là della nostra Anima Creata. Questo è il vero misticismo cristiano. (Ghelasie 2011 (8): 171-172)

Vale la pena notare che l'esicasta riconosce alla realtà dell'anima creata (dell'uomo) un'identità ontologica, ossia la consistenza, la densità, la permanenza, la pienezza, l'ineffabilità

questa "interfaccia" energetica come un "tramite" anima e corpo, ma che non trasforma la dicotomia in una tritomica, perché questa interfaccia-forma-energetica è correlativa al corpo; anche se da un'altra lettura queste energie sono in effetti viste come "forze-opere" dell'anima, dalle quali l'anima si distingue, essendo irriducibile ad esse e trascendente ad esse. Tuttavia, nella trasposizione dicotomica di anima e energie-corpo, il corpo acquisisce una caratteristica speciale attraverso questa forma energetica, presenta una struttura energetica vivente (sottile) individualizzata che "toglie" il corpo dal suo stato di semplice vivente organico materiale-biologico. Ora, operando le corrispondenze sullo schema non manifesto-manifesto come ordini distinti di realtà, si può vedere come, in relazione a questo modello antropologico palamita, jivatman corrisponde alla forma-componente energetica del corpo come struttura della manifestazione, e Paramatman corrisponde all'Anima-Essere come forma della non manifestazione. Nell'orizzonte di queste corrispondenze si può comprendere come il passaggio da jivatman (manifestazione) a Paramatman (non-manifestazione) rimanga circoscritto alla realtà creata/dell'uomo, essendo di fatto un passaggio dalla manifestazione, cioè dalle energie (-corpo) alla non-manifestazione, cioè all'Anima-Essere; in quanto tale, la riscoperta del Paramatman è letteralmente un ritrovamento dell'Anima-Essere (creato), del Sé (creato). Solo che il Paramatman (il Sé) è, come abbiamo detto, per questi "mistici della creazione" un punto di arrivo e l'Anima (Paramatman) è riconosciuta dall'esicismo come quell'Immagine-persona fondamentale che sostiene-svolge il dialogo assoluto, la comunione con Dio come realtà personale che la trascende. Questi "mistici della creazione" trovano il Sé (Paramatman), ma non sono consapevoli che questo Sé è creato, che è solo la loro stessa Anima, ma, soprattutto, che è in realtà una somiglianza di una "certo verbo del Verbo", e, quindi, questo Sé è chiamato a prendere coscienza-ricordare- confessare la sua Origine, a trovare il suo Archetipo Iconico. Per comprendere la classificazione di queste dottrine mistiche metafisiche tradizionali come "mistiche della creazione", è necessario osservare e notare l'opportunità della trasposizione antropologica di origine palamita, alla quale l'esicasta ricorre come strumento con cui operare in modo appropriato, comparativo, chiarificatore.

dell'esistere di una categoria dell'essere (creato). In tal senso, anche l'esperienza-riscoperta dell'anima essenziale (creata) è collegata ad un approccio mistico, ad una consapevolezza-trascendenza nell'anima-essere ontologicamente al di là l'entescienza della mente. D'altra parte, bisogna notare che queste pratiche mistiche della creazione certificano, non speculativamente, ma attraverso l'esperienza, l'esistenza di un mistero proprio della realtà della creazione, cioè dell'anima-dell'essere (creato), che non può essere affrontato, avvicinato-incontrato se non nella forma di una conoscenza-esperienza mistica. Questo significa che la riscoperta-conoscenza della propria anima come realtà sacra, apofatica, non è qualcosa che appare da sola, non arriva "di punto in bianco" senza una ricerca, ma implica un approccio e un impegno su un inevitabile percorso mistico. Ma questo percorso "mistico della creazione" non deve sostituire o ostacolare la vera via mistica, come quella esicasta, che rivela la mistica dell'incontro e della comunione senza commistioni e confusione tra il creato e l'increato, evidenziando una mistica iconica, eucaristica, della permanenza del dialogo personalista tra l'increato/Dio e il creato/uomo.

Per Padre Ghelasie, la mistica esicasta non può in nessun modo essere ridotta a "una mistica della creazione". Allo stesso tempo, però, egli presenta chiaramente l'esicismo (anche) come una "doppia mistica" - di "recupero di sé" e di "incontro con Dio" - e dimostra così che il limite della "mistica della creazione" si trova sul confine del "riscoperta di sé". Si tratta di una "riscoperta di sé" all'interno della "mistica della creazione", che non deve essere confusa con la "riscoperta di Dio". Le "mistiche della creazione" dunque avendo riscoperto la natura fondamentale della creazione, passano al panteismo, perché finiscono per confonderla con la stessa natura increata e divina. Questa confusione fuorviante e perniciosa, che fa fallire la vera riscoperta, non di se stessi, ma di Dio, è in qualche modo paradossalmente "facilitata" dal fatto che queste due dimensioni fondamentali, creato e increato, pur non essendo della stessa essenza - perché non sono realtà-sostanze identiche, ma fundamentalmente distinte - tuttavia si trovano in un rapporto di

somiglianza rispetto all'immagine e alla realtà. Esse sono in un rapporto iconico copia-modello, essendo la dimensione creata una trasposizione-similitudine del modello dell'increato. Nell'interpretazione dell'esicismo come "doppia mistica", Ghelasie distingue due tipi di illuminazione rispetto alle altre mistiche metafisico-religiose che invece ne conoscono solo uno, ossia quella della trascendenza-riscoperta della dimensione della natura creata, non potendo passare all'illuminazione della deificazione-percorso pneumatologico come incontro-comunione con il Vero Dio.

Si parla molto dell'Illuminazione come dimensione tipica di tutte le dottrine mistiche, indipendentemente dalla religione. L'illuminazione è di due tipi, un'illuminazione propria della creazione (la riscoperta del puro fondamento della creazione in corrispondenza-analogia con l'Immagine di Dio sul cui Archetipo è creata, ma che non è Consustanziale come nel panteismo, ma in relazione archetipale) e un'Illuminazione da Dio-dallo Spirito Santo nell'Incontro reale con Dio stesso, che è l'incontro faccia a faccia di Due Fondamenti Simili in rapporto di Modello-Immagine, ma non come Sintesi Essenziale, poiché la creazione è un Essere creato sul modello dell'Essere Divino, per analogia, ma non per Identità. Così l'Illuminazione cristiana ha questo chiaro senso di Doppia Illuminazione, prima nella nostra Riscoperta e poi come Incontro Reale con il Vero Dio Creatore-Archetipo. La nostra illuminazione naturale è detta semplice Illuminazione, mentre l'Illuminazione mistica è Deificazione-Percorso pneumatologico. Senza questa specificità non si può capire il vero sfondo mistico cristiano del misticismo esicasta. (Ghelasie 2017 (II): 49)

Le apparizioni degli spiriti, gli stati paranormali, la vista della propria anima, le illuminazioni spirituali sono esperienze reali per queste pratiche mistico-metafisiche, ma si limitano, anche nella loro forma massimizzata, all'esperienza delle profondità abissali della creazione. L'immersione in questi abissi ha portato alcuni mistici a confonderli con la natura stessa della deificazione. L'esicasta afferma persino che il Buddha raggiunge effettivamente, attraverso l'illuminazione, la sua stessa anima apofatica, che corrisponde alla sua stessa natura umana, - ossia è la stessa 'natura di Buddha' in cui risiede la sua stessa finalità

ed estinzione nirvanica¹⁰. Per la mistica esicasta è proprio questa "dimensione fondamentale della natura creata" - che il mistico buddista sperimenta e nel quale si chiude, proclamando la realizzazione della "natura di Buddha" - che nell'esicasmò si rivela come un'immagine eminentemente dialogica, che appare come un "volto" che identifica e riconosce al di là di sé il suo modello archetipale, come la Vera Origine-Volto, e in relazione alla quale si sovra-riscopre, si incontra e rimane in comunione. Infatti, è molto interessante come la stessa dimensione fondamentale della creazione, assunta-sperimentata attraverso sé, diventi un monologo-chiusura che implode, mentre invece se assunto-sperimentato attraverso l'archetipo-modello trascendente, la cui trasposizione creativa è, si palesa come apertura, come iscrizione-colloquio in un dialogo assoluto, eterno. In questo senso, il risveglio-illuminazione buddista, la riscoperta della propria natura fondamentale, dell'anima profonda della creazione, risulta vano se non vi è anche il risveglio-illuminazione della sovra-riscoperta dell'origine archetipica di questa natura fondamentale, che, solo nell'ambito dell'illuminazione dell'origine, risveglia (anche) l'immagine fondamentale della persona, l'immagine-persona così si apre al dialogo assoluto. Vi è nella mistica esicasta un risveglio verso l'immagine della persona fondato sul suggellamento-contatto con il modello archetipico di persona, inteso come articolazione di una relazione iconica - dall'immagine alla somiglianza e dalla somiglianza all'immagine - tra l'archetipo-persona-modello e l'immagine-copia-persona.

Si possono raggiungere stati paranormali, vedere la propria Anima, come Illuminazione Spirituale, senza incontrare Dio, da qui l'Auto-divinizzazione di molte pratiche mistico-metafisiche, in cui vi sono delle realizzazioni spirituali, che però appartengono solo alla creazione, non al Divino in sé. In sostanza Buddha ha raggiunto l'Illuminazione, ossia l'Incontro con la propria Anima, per mezzo di

¹⁰ Su Buddha e il buddismo vedi anche altre posizioni dell'Esicasta: (Ghelasie 2011 (8): 9), (Ghelasie 2015 (13): 141), (Ghelasie 2015 (14): 25, 176) (Ghelasie 2016 (16): 376, 378), (Ghelasie 2017 (I): 151, 153, 154, 221, 278, 285, 310), (Ghelasie 2017 (II): 244, 325), (Ghelasie 2018 (III): 25).

uno sforzo spirituale naturale, ma non ha incontrato direttamente Dio, ecco dove nasce la confusione secondo cui la propria Anima è Dio stesso. (...)

La mistica cristiana esicasta va oltre, con una doppia illuminazione che all'unisono intreccia la Riscoperta della propria Anima con l'Incontro della propria Anima con il Creatore dell'Anima, con il suo Archetipo. Tutta la specificità della mistica esicasta risiede in questa doppia illuminazione, nell'Incontro di Due Immagini in corrispondenza, ma non in Sostanza. È qui che sorge la mistica della Partecipazione Coesistente Dio-Creazione, non dell'Assorbimento. Nell'esicasmò vi è l'Identità-Trasfigurazione, la Comunione di Dio, senza che si trasformi Dio in creazione e la creazione in Dio. Il mistero di questa mistica è precisamente il mistero della Persona che coinvolge l'Essere che non può essere spezzato o assorbito, anche se può essere condiviso. (Ghelasie 2017 (II): 50-51)

La mistica esicasta presenta infatti un carattere iconico, nel senso che implica, non un'autoricostruzione dell'immagine caduta da e attraverso sé, ossia una "auto-mistica", ma una fondamentale relazione-incontro con il prototipo-modello (increato) in relazione al quale l'immagine caduta (creata) viene restaurata come somiglianza a e attraverso il prototipo-modello (increato). Come abbiamo visto, e come ha affermato in varie occasioni, l'esicasta indica anche l'esistenza di una doppia specificità della mistica esicasta: da un lato, il restauro-ripristino della propria immagine (creata) e, dall'altro, l'incontro-comunione con l'archetipo (increato). Bisogna affermare che entrambi gli approcci si manifestano attraverso un modo e uno svolgimento iconici, nel senso che il restauro-rifacimento della propria immagine non avviene autonomamente, mediante l'automodellazione, ma si realizza grazie alla sovra-modellazione sinergica- in un rapporto di relazione- impronta con il modello-origine/con l'Originale Protopico -, quindi tramite l'iconizzazione.

Solo in questa identificazione della/delle realtà e riconoscendo la corrispondenza iconica - dell'immagine increata trasposta nell'immagine creata a sua somiglianza - si può veramente superare, nella visione dell'esicasta, sia il panteismo-emanazionista, che confonde "l'ente increato" con "l'ente/essere della creazione", sia il panteismo-fusionista, che confonde

"l'essere creato" con "l'essere increato". Solo in questo tipo di riconoscimento iconico, caratterizzato dalla distinzione ontologica e dalla parentela-somiglianza tra creato e increato, possiamo entrare sulla via dell'incontro e della riscoperta del dialogo senza commistioni, inconfondibile, tra immagini-volti ontologici distinti, che (si) presentano e comunicano realmente e pienamente anche (attraverso) i loro enti, indubbiamente anch'essi specifici e distinti.

Nelle parole dell'esicasta osserviamo dunque un approccio apologetico, articolato in modo flessibile ma preciso, che modula le sue posizioni distintive e colloca gradualmente le proprie indicazioni sulle linee di demarcazione, non inn uno spazio vuoto, ma su strati e linee di incontro sorti inevitabilmente nell'ambito del substrato paradigmatico spirituale-esperienziale di determinate forme mentali. Le indicazioni sulle linee di demarcazione o sulla delimitazione paradigmatica sono, per l'esicasta, chiusure che non chiudono, anzi chiusure che aprono, che chiamano verso la vera realizzazione coloro che la ricercano in modo onesto e sincero. La linea di demarcazione sottolineato e, dinamicamente trasmutata sul variabile rilievo contestuale, è simile ad un pronao che accoglie e appare come un ponte-sentiero aperto da trovare, da seguire. È stato così possibile notare lo spostamento dell'attenzione dalle energie all'essere, alla scoperta e la messa in evidenza fondamentale "dell'icona dell'essere", per indicare la linea di demarcazione delle energie in relazione all'essere e dell'essere in relazione alle energie che palesa una via d'uscita dalla mescolanza-amalgama dell'essere ed energie. Tuttavia, la linea di demarcazione tra l'essere e le energie non crea una frattura, una separazione, un allontanamento dell'essere dalle energie, ma un sentiero-ponte che mette in relazione e recupera-restaura l'interezza dell'essere e delle energie, ma anche della sovrazione dell'essere in relazione all'azione della grazia.

Pertanto, porre l'enfasi su una "accessibilità della grazia attraverso l'immagine dell'essere", che ristabilisce "l'ordine naturale dell'essere-grazia" e che comporta anche la necessità di seguire la "mistagogia dell'immagine dell'essere", rappresenta

un approccio ovviamente apologetico, che non riduce l'esicismo solo all'esperienza di un banale energetismo, anche se spesso designato come portatore di "grazia", ma toglie la mistica esicasta dalla possibile confusione con la mistica-magia energetica. In effetti, questo risalto dato alla via d'accesso della "grazia attraverso l'immagine dell'essere" pone una delimitazione esicastica nei confronti delle mistiche energetiche che, mappando, discretizzando, manipolando le "energie sottili", possono arrivare a credere di accedere, manovrare e tecnicizzare anche la grazia, che queste dottrine mistiche considerano come una semplice energia sottile e/o una realtà energetica che potrebbe essere slegata, staccata, isolata dall'*immagine dell'essere*. In questo modo, Ghelasie delinea la specificità del misticismo cristiano chiamato esicismo, nel senso di una demarcazione da ciò che può essere genericamente definito "mistica energetica". Inoltre introduce anche un nuovo senso di integrazione e di completamento che i sinceri praticanti di queste dottrine mistiche energetiche possono trovare attraverso e nell'esicismo.

La mistagogia *dell'immagine dell'essere* oltre la grazia, la scoperta dell'immagine dell'essere oltre le energie mirano a recuperare e riaffermare un'immagine fondamentale e completa del dialogo interpersonale al di là (ma anche attraverso) le energie, il che dimostra come la mistica esicasta sia diversa "dall'autodivinizzazione" delle mistiche ad ispirazione panteista, poiché è una mistica della liturgia-della comunione- della trasfigurazione dell'immagine dell'essere (di Dio e della creazione).

Le dottrine mistiche filosofiche praticano la "magia dell'autodivinizzazione". La mistica esicasta cristiana pratica la "Liturgia della Comunione" tra l'Immagine Divina e l'immagine creata, in una Trasfigurazione senza commistioni. (...) È il misticismo dialogico tra le Immagini Ontologiche Permanenti, che non si mescolano, ma condividono le loro Somiglianze di Immagine Personale Permanente. (Ghelasie 2018 (III): 45)

La mistagogia dell'Immagine dell'Essere che rivela le immagini personali permanenti nella loro dimensione a-energetico essenziale è dunque, per l'esicismo, proprio la via per "uscire dalla magia delle energie". Ma è anche una chiara dissociazione

dai "mistiche filosofiche" che falsamente "personificano" le energie, entrando nella "folle e demoniaca magia energetica" (Ghelasie 2018 (III): 42). Di fatto, l'importanza dell'enfasi posta sul modello della "grazia attraverso l'essere" è data dal tentativo, riuscito secondo noi, di mettere in evidenza il personalismo essenziale originario, come autentico personalismo, che può essere mascherato da questa pseudo-personalizzazione energetica, la quale, naturalmente, può anche essere associata da alcuni ad una sorta di "trascendenza" mistica ontologicamente correlata a un principio; una "trascendenza" che fa parte di un approccio di "autodivinizzazione", però, di tipo panteistico. L'osservazione dell'esicasta dimostra che questa "pseudo-personalizzazione energetica" va "di pari passo" con "l'auto-divinizzazione". Qui sorge la necessità di riscoprire l'immagine dell'essere e di mettere in evidenza il personalismo di origine realmente ontologica.

L'espressione "la grazia attraverso l'essere" si riferisce certamente, come già detto, a una preminenza dell'essere sulla grazia, non solo come stato ontologico, ma anche come attività in sé. Cioè, ci indica un atto dell'essere in sé che può essere solo un linguaggio cosciente e quindi personale. In questo modo, una volta recuperato il supporto essenziale attivo, che essendo originario di tipo personale, ci viene indicata veramente l'immagine permanente dell'incontro - del dialogo senza commistioni e senza confusioni. Un dialogo che, nel caso "dell'autodivinizzazione", scompare, perché almeno uno di questi presunti attanti del dialogo si dissolve, si annienta.

"Nell'esicasmò, si insiste quasi "eccessivamente" sul concetto della realtà viva dell'essere-spirito", per identificare la mistica esicasta essenziale, distinguendola dalle dottrine "mistiche energetiche magiche" (Ghelasie 2018 (III): 40) - sostiene l'esicasta. Da questo passaggio si evince che le dottrine mistiche energetiche magiche "personalizzano" il piano energetico e "spersonalizzano" l'essere, mentre la mistica esicasta, personalizzando l'essere, è di fatto una mistica essenziale, ma con una modalità dialogica personale-ontologica, che esclude la fusione-associazione-unificazione presenti "nell'autodivinizzazione" panteistica. Si noti che, per l'esicasta, lo spirito è identificato e specificato come

una "realtà viva-essenziale", distinto e al di là di qualsiasi "energismo spiritualista" di tipo mentale, vitalista-etero, sensitivo. La persona, invece, mirando all'identificazione di questa dimensione spirituale, è in effetti un mistero ontologicamente vivo, una realtà concreta, non astratta ed a-energetica.

L'osservazione naturale dell'esicasta è che le antiche dottrine mistiche magiche sono una "realtà", non una supposizione, e come tali non devono essere ignorate, derise, ma devono essere adeguatamente collocate nel loro "giusto loro contesto". Tuttavia, questo posizionamento può essere accurato solo se si tiene conto che dopo la "caduta dal Paradiso", si inverte l'immagine della creazione, un'inversione che porta le energie in primo piano (Ghelasie 2018 (III): 43). In altre parole, questa preminenza energetica (o anche unilateralità) in queste dottrine mistiche è implicitamente anche un sintomo della caduta. Nell'ambito delle mutazioni prodotte dalla "caduta dal Paradiso", l'esicasta sollecita il discernimento tra dottrina "mistica sacra" e "mistica profana", quest'ultima, a causa della "caduta dal Paradiso", rimane bloccata, nell'autonomia del percorso "di essere Dio senza Dio", si trasforma di fatto in un "auto-misticismo".

La Caduta dal Paradiso "sostituisce" il misticismo sacro con "l'automisticismo profano". L'esicismo cristiano è un reincontro della mistica sacra del Paradiso, attraverso la Risurrezione Cristica. L'automisticismo profano ha come "base" la reincarnazione-auto-risurrezione, mentre la mistica sacra cristiana ha come "base" la Risurrezione Cristica Sovrarisurrezione. Bisogna "distinguere" "l'auto-risurrezione della reincarnazione" dalla Sovra-risurrezione della Risurrezione Cristica, e così si potrà discernere il "misticismo magico profano" dal "misticismo Sacro Esicastico". (Ghelasie 2018 (III): 27)

Notiamo qui di sfuggita, senza volere insistere e sviluppare questo aspetto, che un fondamento indiscutibile della mistica esicasta, intesa come mistica sacra, è la Risurrezione Cristica. Si tratta di una riscoperta della mistica esicasta come mistica sacra del Paradiso, che muove i suoi passi dalla Risurrezione Cristica. Si può anche osservare una delimitazione dall'autonomia della

mistica profana che sviluppa il proprio contenuto sul piano di un'auto-salvezza, basata sul processo di reincarnazione come "auto-risurrezione".

D'altra parte, la "caduta dal Paradiso" porta con sé, realmente, non solo una "rottura teologica", ma anche una "frattura antropologica". Perciò, rispetto all'approccio e alla finalità di queste "mistiche magiche profane", il problema si complica, poiché il loro tentativo autonomo di restaurare la "frattura antropologica" rischia facilmente di essere assimilato da alcuni adepti mistici con una restaurazione della "rottura" di tipo teologico, da cui in realtà proviene "l'autodivinizzazione".

Dopo la caduta, l'Anima e Dio sono dimenticati, e così la ricerca dell'Anima porta anche ad una confusione tra Anima e Dio. Le dottrine mistiche non cristiane portano al ritrovamento dell'Anima, ma non vanno oltre e per trovare l'Archetipo-Creatore al di là e oltre la nostra Anima, ossia Dio. (Ghelasie 2017 (II): 170)

Il passaggio mistico dalla frattura antropologica, provocata (anche) dalla "dimenticanza dell'Anima", al risanamento di questa frattura attraverso "il ritrovamento dell'Anima", porta infatti ad una "auto-divinizzazione" poiché l'Anima ritrovata viene considerata come Dio stesso. L'errore è dovuto alla mancata presa di coscienza da parte di coloro che sono coinvolti in queste "mistiche profane" che il loro percorso parte (anche) da un'alterazione-caduta antropologica, dovuta all'oblio-incoscienza-accecamento dell'Anima. Il che li porta, raggiungendo l'illuminazione-consapevolezza di quest'Anima, a confonderla con Dio stesso. I mistici non cristiani "hanno la nostalgia di ritrovare l'Anima accecata e dimenticata, che poi confondono con Dio stesso" (Ghelasie 2017 (II): 170), mentre il cristianesimo "non confonde la nostra Anima, per quanto trascendentale, con Dio stesso".

Di fatto questo è "il punto di partenza della mistica cristiana, come un dialogo tra l'Anima e Dio Creatore" (Ghelasie 2017 (II): 171). La precisazione dell'esicasta produce una distinzione netta tra la mistica monologica dell'auto-divinizzazione panteista e la mistica dialogica dell'esicasmò.

L'escicismo di fronte alle altre mistiche (I)

La mistica cristiana è dunque Dialogo tra l'Anima-Essere Creato e Dio-Essere Increato Creatore, non Monologo. Dialogo tra me con la mia propria essenza, che è Dio stesso. La mistica escicasta è dunque una mistica duale, da un lato è Riscoperta dell'Anima Accecata a causa della Caduta e dall'altro dialogo tra l'Anima Ristabilita e il Creatore Essenziale Dio. (Ghelasie 2017 (II): 170)

La questione del carattere trascendente di quest'Anima deriva in realtà da un vero e proprio "posizionamento" trascendente di quest'Anima in relazione, però, alla mente/all'energia mentale. Quindi si tratta di una "trascendenza" infra-antropologica, di una trascendenza ineffabile di quest'Anima che, in quanto diversa, è effettivamente collocata sperimentalmente al di là della mente/dell'energia mentale. Essa però è fallacemente identificata come un punto terminale, come una realtà ultima o come... *il divino*. L'escicasta, inoltre, riferendosi alla mistica buddista, rende chiaro questo "meccanismo" illusorio, che non è immaginario, fantasmatico, visionario, ma di paradossale nel suo (non)riconoscimento dell'identità di una realtà esperita come tale.

Buddha raggiunge il Trascendente della sua Anima al di là dell'Aggregato della sua Mente considerato come Anima Illusoria, ma questo Trascendente Nirvanico al di là dell'Anima Mentale-energetica non corrisponde all'Anima Essere Divino, ma un Arresto nell'Anima e nell'Essere della Creazione Creata. (Ghelasie 2017 (II): 244)

Gli indiani e le loro mistiche speculative credono che noi, in quanto creazione, siamo solo "la natura in evoluzione corporea" dell'intelletto enigmatico che crea "l'illusione delle forme materiali". Il buddismo, come estrema speculazione mistica, riduce tutto a "un aggregato di materia in vari stati energetici" da distruggere nel Nirvana - cioè l'estinzione assoluta di un Essere-Non Essere. (Ghelasie 2018 (III): 25)

Poiché nel senso ampio e comune, dopo la caduta, la coscienza della dimensione mentale energetica prevale ed è prevalentemente considerata come "l'occhio che vede" realmente, allora la realtà dell'Anima cieca emerge come coscienza trascendente rispetto alla realtà dell'aggregato-della dimensione mentale energetica. Così, per la coscienza dell'aggregato mentale appare, si presenta, l'orizzonte di questa trascendenza

della coscienza dell'Anima come obiettivo mistico della trascendenza stessa. Solo che, nella visione esicasta, la trascendenza nirvanica è una trascendenza che rimane confinata entro i confini antropologici. Quindi è una "trascendenza" che non realizza il passaggio al "Trascendente del trascendente", ma promuove solo un'immersione-estinzione in questo trascendente-Anima (essere-non essere), che è tipico della creazione; si tratta di un ineffabile apofatismo antropologico, di una riscoperta dell'essenza della natura umana e non dell'essenza della divinità.

D'altra parte, non è un caso che l'esicasta allo scopo di meglio chiarire queste distinzioni usi l'espressione "trascendente creato" (v. Ghelasie 2017 (I): 34, 97, 154, 157, 299), che potrebbe aver sorpreso alcuni. L'espressione "trascendente creato" rappresenta una specie di avvertimento a non confondere il "trascendente creato" con il vero trascendente, il Trascendente Increato. Di fatto si deve riconoscere in questo "trascendente creato" solo una "somiglianza a Sua immagine", una trasposizione creativa in un'altra sostanza creata del Trascendente Increato, cioè della sua origine archetipica. L'arresto-la chiusura mistica in questo "trascendente creato" porta a un isolamento nirvanico in un guscio muto, opaco, vuoto e, soprattutto, al mancato riconoscimento e persino alla negazione della sua origine archetipica. Tutto ciò equivale alla reclusione della propria Anima in una tomba permanente, eterna, e indica che la trascendenza entra in un vicolo cieco, collassa nel un buco della rottura-sospensione-annientamento del ponte dialogico tra il trascendente creato e il Trascendente Increato.

Per questo abbiamo bisogno di una lettura attenta (teorica, pratica, esperienziale) di questo "trascendente creato", per prendere coscienza, nel "processo di trascendenza", del suo giusto recupero, secondo i suoi punti di riferimento e le sue coordinate reali e archetipiche. Solo passando attraverso questi punti di riferimento e coordinate si può arrivare ad una identificazione e riconoscimento non confuso di questo "trascendente creato" che non ci porti a pensare che sia di essenza divina o che si tratti di un principio assolutamente indeterminato-apofatico o ancora che corrisponda all'essenza

stessa della natura umana fondamentale, la quale, proclamando la sua autonomia e sufficienza, rifiuta di riconoscere il suo carattere creato e quindi contesta implicitamente la sua Origine/Trascendente Increata. È ovvio che questi punti di riferimento e coordinate non possono essere letti, identificati e riconosciuti in modo vero e chiaro in assenza della luce della rivelazione dell'Origine stessa.

L'Esicasta opera anche in tal senso una chiara distinzione tra la mistica Esicasta e le mistiche non cristiane, che riscoprono attraverso l'auto-illuminazione la propria Anima ritenendola un'essenza che poi viene (auto)divinizzata. In questo modo egli chiarisce apertamente, senza polemiche, ma con fermezza, i limiti e la confusione che queste mistiche non cristiane fanno tra l'Anima come "somiglianza dell'immagine di Dio" e "l'Immagine di Dio" propriamente detta. Egli però offre anche una chiara via d'uscita, la via per superare queste limitazioni e confusioni, non a coloro che già la conoscono, ma a chi cerca e desidera di trovarla e seguirla.

La Mistica esicasta non si ferma all'Anima intesa come Essenza propria da autodivinizzare e da fondere con l'Essenza Assoluta. La nostra Anima è il l'Immagine-Modello di Dio, ma non Dio Assoluto, bensì la Creazione del Modello Assoluto, poiché la Mistica Esicasta non è una Auto-Mistica, ma una Mistica Religiosa. Le dottrine non cristiane dell'automisticismo praticano una forma di Misticismo della Mente-dell'intelletto della Creazione che mira all'Essenza della Mente che corrisponde veramente all'Anima. Ma quando si trova l'Anima della Mente non si trova Dio, perché l'Anima non è Dio, ma una Trasposizione anch'essa creata da Dio, un Trascendente creato. Dio Crea effettivamente attraverso la nostra Anima anche un Trascendente della Creazione, non solo una Natura-Materiale della Creazione. (Ghelasie 2017 (I): 154)

Padre Ghelasie riconosce e non contesta quindi la (auto)realizzazione esperienziale di queste mistiche non cristiane, cioè l'incontro-identificazione dell'Anima come tale, ma nota e indica il loro limite mistico, evidenziando la confusione che esse attuano nel riconoscere lo status di questa realtà una volta identificata ed esperita. Come si può vedere in questo esempio e in molti altri, l'esicasta elabora una presentazione aperta e

genuinamente chiarificatrice della mistica esicasta in relazione alle dottrine mistiche non cristiane, senza però categorizzarle superficialmente, equivocandole. Al contrario, le posiziona correttamente, dimostrando una comprensione profonda dei loro fondamenti e dei loro punti di riferimento esperienziali.

Pertanto, in relazione a un simile "trascendente creato" o "trascendente della creazione", devono essere ben chiariti e compresi i confini che inquadrano questo approccio mistico "trascendente". Vanno chiariti, soprattutto, secondo i parametri di un riconoscimento e di una identificazione certi, (anche) quei sostegni e quelle realtà concrete di vario tipo, risultanti da diverse letture/categorizzazioni (filosofiche, metafisiche, antropologiche), che si articolano nel processo di trascendenza intesa come percorso "da-a", perché (anche) in questo caso possono sorgere confusioni, disorientamenti e ostacoli nella ricerca mistica¹¹.

¹¹ L'errore nel pensiero di Guénon e di coloro che si muovono nella stessa prospettiva è che estendono al cristianesimo il "modello della Possibilità universale" con cui operano, credendo che questo possa coprire la struttura della *realtà integrale*, e considerando che si può "operare" con un modello metafisico come se fosse presente in tutte le autentiche tradizioni spirituali, postulando così che la metafisica non possa variare, che la metafisica sia una, immutabile, universale. Questo sorgono il modello e l'influenza di Guénon, fatti propri da Anca Manolescu, secondo cui "il cristianesimo è una delle manifestazioni della rivelazione" e che ogni specifica variante rivelativa è completa, è intera, in altre parole "le religioni autentiche sono tutte espressioni integrali della stessa Realtà e percorsi completi verso di essa" (Manolescu 2002: 115). Coloro che assumono questa prospettiva non credono, non capiscono che attraverso il cristianesimo si scopre un'altra Realtà e non solo un'altra via d'accesso alla "stessa realtà"; il cristianesimo non è solo un altro sentiero che porta alla cima della stessa montagna, ma è anche un altro sentiero che porta sulla cima di un'altra montagna, cioè che porta a un'altra Realtà. Qui c'è un blocco, un vicolo cieco, un abisso incolmabile tra coloro che operano con questo "modello", e che non credono che nel cristianesimo si arrivi (anche) all'esperienza di una Realtà, oltre la realtà esperita-coperta per mezzo di questo "modello della Possibilità universale". La mistica esicasta, attraverso l'esicasta di Fräsinei, fa notare, con l'espressione "trascendentalmente creato" che questo "modello della Possibilità universale" non copre "la struttura della realtà integrale", poiché copre solo "la struttura della realtà integrale creata". In sostanza questo modello

della Possibilità universale sul piano della realizzazione spirituale non raggiunge va oltre al "Trascendente del trascendente" fino alla "Struttura del Reale integrale-Non Creato", ma è e rimane un'infra-creazione metafisica paradossale, poiché le sue trascendenze verso "l'Uomo universale come trasposizione metafisica dell'uomo individuale" si identificano come "riscoperte del Sé" (-trascendente), come, per mantenere l'espressione dell'esicasta, realizzazioni di una "mistica della creazione". Più precisamente, si deve comprendere che ciò che questo misticismo metafisico identifica nel "modello della Possibilità universale" come la realtà ultima/primaria, cioè il Sé inesprimibile, o in altre parole la "Personalità"/Paramatman - quel supremo Principio non manifestato, sovraindividuale, che, ovviamente, non è un sé psicologico - si tratta, per usare i termini dell'Esicasta, solo di quel "trascendente creato", reale apofatico, ineffabile, puramente spirituale-essenziale, è vero, ma che non è, tuttavia, vuoto-silenzio, ma è parola-persona (sovra-individuale) dopo l'Arche-carattere (sovra-personale) della Parola-Persona. Attraverso il cristianesimo si scopre-riconosce che questo Paramatman/Sé è in effetti un Reale trascendente - veramente ineffabile e che trascende l'io-sé individuale (jivatman) - ma è e rimane un Reale creato, e quindi ha un'Origine al di là sè stesso, radicalmente distinta, proveniente da "Altro Reale"-Increato - Dio Trinitario. Trascendere-comprendere-coscientizzare misticamente il Sé/Paramatman al di là del Sé-Io/Jivatman è quindi un'esperienza propria di una "mistica della creazione". "Operare" con questo "modello della Possibilità Universale" sul cristianesimo e la sua mistica, come tenta A. Pleşu (es. Pleşu 2002: 37, 38, 96, 107, 108, ecc.), vuol dire confondere l'Uomo Universale, misticamente attualizzato-realizzato in questo "modello", con la realizzazione-deificazione dell'Uomo-Icona della mistica esicasta, come se si trattasse di una realizzazione identica (cioè che sperimenta la stessa realtà). E ancor peggio è interpretare-considerare Cristo Signore come una realizzazione dell'Uomo Universale, cioè comprenderlo solo come un'attualizzazione del "modello della Possibilità Universale", e non come ciò che è veramente rivelato dall'Essere Divino e dall'essere umano nella Sua Persona, ecc. Tutto ciò porta a credere che l'Essere Divino in Cristo corrisponderebbe a Paramatman/Purusa e l'essere umano corrisponde a jivatman/prakriti, il che equivale a mancare l'incontro con Cristo come ciò che è, e a trasformarlo da Mediatore effettivo in una specie di avatar-mediatore. Vedi (anche) l'identificazione di R. Guénon della nascita di Cristo - come nascita di Avatara nel mondo manifesto, come nascita *ad extra* - dello Spirito Santo con Purusha e della Vergine con Prakriti, rispettivamente un'identificazione di Cristo con l'Uomo Universale (Guénon 2005: 39-40). È una lettura che segue "il modello della Possibilità Universale" di una "nascita" che fa di Cristo un prodotto-risultato (-terzo) dell'unione delle dualità complementari di Purusha e

Dopotutto, da cosa/da chi verso cosa/verso chi avviene la trascendenza, quali sono le estremità del ponte articolate da questa trascendenza? Qual è "l'immanente" o il "trascendente" nell'equazione di questo "processo di trascendenza"? Se, come registra l'escicasta a proposito delle mistiche non cristiane, - la trascendenza avviene dalla "mente-intelletto" "all'essenza della mente-dell'intelletto" che è l'Anima (sovra-mente), ciò che sta al di là della mente -intelletto -, allora nel ruolo dell'immanente vi è la mente-intelletto, mentre nel ruolo del trascendente vi è l'Anima. Ma in base al contenuto, nell'interpretazione della distinzione dell'energia-essere, l'immanente (la mente-l'intelletto) è di *natura energetica*, e il trascendente (l'Anima) è di natura essenziale. E, in una simile interpretazione, osserviamo una trascendenza dalla "zona" energetica (immanente) alla "zona" ontologica (trascendente); il movimento di trascendenza ha qui un carattere reale, nel senso che tra *la realtà energetica* e *la realtà ontologica*, vi è effettivamente una discontinuità, - differenza ontologica e non differenza di livello, di grado di sottigliezza -, perché, di fatto, si tratta di essenze diverse. L'affermazione buddista secondo cui la mente-intelletto, ossia la buddhi, è un'aggregazione energetica (sottile), in questo senso è corretta, così come l'affermazione che esiste una realtà sostanziale distinta e al di là di questa aggregazione energetica. Anche l'Escicismo ammette l'esistenza di quest'anima trascendentale e del suo carattere essenziale, ma soprattutto riconosce un Dio come un essere sovratrascendentale, quindi un Dio come un essere al di là dell'essere dell'anima; quest'anima trascendentale ha la sua trascendenza essenziale nel quadro antropologico come qualcosa che sta al di là della mente/dell'energia mentale.

L'Escicismo non è Possibile senza un'Anima trascendentale di Creazione, senza un Essere di Creazione e non è possibile senza un Dio inteso come Essere al di là dell'Essere della nostra Anima.
(Ghelasie 2017 (II): 260)

Prakriti; è una lettura-interpretazione in chiave guénonista che non ha nulla a che vedere con la Nascita-Incarnazione della Persona del Verbo dalla Vergine-Madre del Signore, come ctestimoniato dalla mistica-teologia-metafisica della rivelazione cristiana.

Tuttavia, se si aggiunge alla "interpretazione della distinzione energie-essere" anche "l'interpretazione personalistica", si osserva che può esserci, da un lato, l'intelletto-mente di natura energetica, questa coscienza immanente - intelletto-mente - designata come persona, e, dall'altro, possiamo avere la realtà essenziale, trascendente, designata come beatitudine impersonale. In questa realtà trascendente essenziale-impersonale, nirvanica, la "persona" (intelletto-mente/aggregato energetico), di connotazione illusoria-relativa, è chiamata-impegnata a (con-)fondersi, ad annientarsi. Ecco dunque che si può comprendere come tale mistica annienta la "persona", che viene spersonalizzata e come tale mistica conferisca la priorità "all'impersonale" (trascendente) rispetto al "personale" (immanente); l'impersonale trascendente si presenta come una realtà che prevale sul personale immanente, che appare relativo e illusorio di fronte all'assolutezza e alla realtà della permanenza dell'impersonale trascendente.

In quest'ottica si può parlare di un "personalismo energetico" e di un "impersonalismo ontologico". Con tali premesse e considerazioni, si capisce perché l'esicasta abbia richiamato l'attenzione, non a caso, ma in modo illuminante e apologetico, sul rischio del falso "personalismo energetico" delle mistiche non cristiane, ma anche sulla necessità di riconoscere la dimensione fondamentalmente ontologica a-energetica della persona, anche riguardo all'uomo, non solo a Dio. Di fatto, in questo senso ha insistito, sulla scia della teologia palamita dell'Essere (Increato) e dell'Energia (Increata)-Grazia¹², sulla

¹² Bisogna dire che senza una teologia della Grazia (come Energie increate) distinta dall'Essere, un approccio cattolico, come quello di Karl Rahner citato da Panikkar, che sovrappone la "trinità economica" alla "trinità immanente", rischia di essere simile nel suo sfondo mistico a questo tipo di gnosi cabalistica. Inoltre, la mistica cattolica in generale, considerando la grazia come "grazia creata" e non come "energie increate", arriva a una grande *impasse* in termini di autentica esperienza mistica cristiana, correndo il rischio di situarsi come esperienza mistica, pur utilizzando "mezzi cristiani", nell'ambito di una mistica metafisico-filosofica, e rimanendo semplicemente una paradossale "mistica della creazione", estranea alla mistica deificata e pericoretica esicasta. Perciò,

necessità di evidenziare un modello di antropologia palamita, quello dell'essere (creato) e delle energie (create), chiarendo il carattere ontologico e personalistico del dialogismo proprio della mistica esicasta. Ma, d'altra parte, egli afferma che per una metafisica cristiana, la prima categoria non deve essere l'essere, ma l'immagine della persona, che contiene l'essere e rende il dialogo ontologico senza commistioni e confusioni. Padre Ghelasie dichiara così che una metafisica solo dell'essere (senza la persona) è insufficiente per la comprensione dell'esicasmò; una metafisica esclusivamente dell'essere si indirizza verso un impersonalismo che smarrisce la via del fondamentale dialogo esicastico tra le immagini personal-ontologiche.

Senza evidenziare e comprendere l'Immagine-Persona, però, non si può cogliere questa Mistica Teologica della Rivelazione. Per questo insistiamo, a costo di essere ripetitivi, sull'Immagine della Persona che è il mistero della mistica cristiana. La Persona è la sovralogica del pensiero cristiano. Se si potesse parlare di una metafisica puramente cristiana, la prima categoria sarebbe l'Immagine della Persona. La Persona è più che un concetto o un principio, è Essere vivente, che poi fa nascere da sé i concetti e i principi di pensiero. (...)

Così la Mistica puramente cristiana è la Sovrametafisica dell'Immagine della Persona, è la Mistica Teologica della Rivelazione, è la Mistica del Dialogo tra l'Immagine Personale di Dio e l'Immagine Personale della Creazione che possono comunicare e unirsi, senza mescolarsi e assorbirsi, essendo in Partecipazione e Condivisione. (Ghelasie 2011 (8): 121, 123)

L'esicasta dunque ha messo in evidenza rispetto al modello teologico e antropologico palamita, la priorità delle

per una comprensione non confusa della mistica esicasta nel contesto mistico attuale, è necessario un approccio-visione mistico integrato: teologico, antropologico, cosmologico (ecc.) che mostri la distinzione radicale e l'unione piena, non mescolata, pericoretica-eucaristica tra Dio, Uomo e Cosmo, come fatto da Padre Ghelasie e la sua presentazione-iconizzazione dell'esicasmò come mistica specifica al cristiano. È ammirevole questo approccio in cui l'esicasta carica la stessa pratica iesicastica della pienezza-prospettiva di un volto mistico integrale, offrendo non solo una semplice pratica, metodo, tecnica di preghiera (esicastica), ma l'ampiezza di una visione mistagogica aggiornata, integrativa, poliarticolata.

offerte integrali, senza commistioni e indivise - ossia "La Grazia attraverso l'Essere" e "le energie attraverso l'essere" -, sottolineando, di fatto, lo sfondo eminentemente essenziale del personalismo, sia nei confronti di Dio che dell'uomo. Padre Ghelasie chiarisce implicitamente ed esplicitamente l'insufficienza, il limite, la confusione del "personalismo energetico", anzi il carattere pseudo-personalista del "personalismo energetico" delle mistiche non cristiane. Introduce nell'ambito della distinzione "Essere e Grazia"/"essere ed energie", un chiarimento sull'*immagine della persona* - identificata secondo il rispettivo contenuto essenziale ed energetico della sua realt  intrinseca, e letto, quindi, attraverso l'esperienza diretta, non astratta - con cui offre un'altra profondit , concretezza e precisione alla retorica apologetica coinvolta nella dialettica del personale contro l'impersonale.

Cos , operando attraverso la doppia visione - *essere ed energie* -, relativamente al rapporto dialettico personale-impersonale della mistica non cristiana, egli mette in luce, da un lato, la direzione della trascendenza dalle energie all'essere e, dall'altro, il carattere "personale" delle energie e il carattere "impersonale" dell'essere. Inoltre, nell'interpretazione di questa peculiarit , rileva una direzione di trascendenza dal personale all'impersonale, con l'attribuzione di un ruolo immanente al piano personale e, rispettivamente, un ruolo trascendente all'impersonale. La situazione pu  diventare pi  confusa e rischiosa quando, in chiave metafisico-filosofica, si attribuisce al "personale" (energetico, immanente) una connotazione di relativit , e "all'impersonale" (ontologico, trascendente) una connotazione di assolutezza, per poi equiparare attraverso una traslazione teologica questa nuova coppia 'relativo-assoluto' a un'altra coppia "creazione-Creatore/uomo-Dio". In questo caso Dio/il Creatore   identificato come una realt  trascendente, assoluta,   l'Essere (Impersonale), mentre il suo rovescio l'uomo/la creazione, considerato come una realt  immanente, relativa,   la manifestazione-energia (in quanto "persona"); in questa prospettiva Dio/il Creatore e l'uomo/la creazione sono la faccia e il rovescio/l'Essere-energia della stessa "moneta".

In questo modello osserviamo un passaggio-trasformazione dall'impersonale al personale, in direzione ascendente antropogonica/cosmogonica, da intendersi come principio-divino impersonale che acquisisce autocoscienza attraverso la sua creazione, e un altro, in direzione discendente, ossia sul piano della realizzazione-liberazione mistica, con il ritorno della creazione/uomo al divino. Vi è dunque un passaggio-evoluzione dal personale all'impersonale, ossia un annientamento-spegnimento nella trascendenza-immersione della persona nel principio-divino impersonale. Rileviamo in entrambe le direzioni, discendente/trasformazione e ascendente/evoluzione, l'articolata dualità impersonale-personale/personale-impersonale polarizzata sul contenuto della realtà essere-energia/energia-essere; si può osservare quindi che la "persona" è confinata nelle energie e l'impersonale nell'essere.

Gli antichi credevano che "l'assorbimento" nel Divino, inteso come "de-personalizzazione", corrispondesse alla "riscoperta" dell'Essenza della Creazione. In senso cristiano, come abbiamo illustrato, si rileva che proprio la Personalizzazione della Natura Creata corrisponde alla riscoperta della propria Essenza, ma da intendersi come personalizzazione nella Teo-Forma Creativa, non nella propria Natura Creata. Gli antichi hanno dimenticato questa possibilità del grande Mistero, ossia la Personalizzazione della Natura Creata nella Teo-Forma Divina, senza mescolarsi con la Natura Divina. (Ghelasie 2018 (III): 231)

Così, non senza ragione, opponendo a queste mistiche metafisiche l'esicasmò, ossia una mistica dell'essenzialità della persona, padre Ghelasie sottolinea anche la necessità di chiarire che cosa sia la persona intesa come mistero dell'essere. In questo modo si scopre veramente la chiave di accesso alla comprensione non confusa della pratica e della mistica esicasta, una mistica aliena alla fusione, all'assorbimento e alla mescolanza panteistica. Le mistiche non cristiane poiché rimangono nell'orizzonte della caduta e si sviluppano confinate nello schema di una metafisica filosofica, fondano la loro base assoluta in una dimensione impersonale ontologica che eventualmente diventa "persona" come manifestazione "verso l'esterno". La mistica esicasta fissa la sua dimensione mistica

assoluta nel mistero della persona-dell'essere. Nell'esicasmò il dialogo essenziale si svolge in virtù dell'identità della forma-dell'immagine della persona di contenuto ontologico. Dio non è un principio ontologico, ma è Trinità di Persone Ontologiche.

Se l'esicasmò è esperienza personale anche nel mistero della Persona, è necessario chiarire cosa sia la Persona. Le mistiche non cristiane interpretano l'assoluto come una dimensione impersonale essenziale, e lo stesso fa la metafisica filosofica. La questione chiave della pratica esicasta è la Persona, da qui la necessità di chiarire cosa sia la Persona. In sostanza nella mistica esicasta, che è mistica della Persona, l'Essere non è una realtà impersonale divina che diventa o che evolve in Persona, situazione che spingerebbe verso un panteismo mistico, inammissibile nel cristianesimo (Ghelasie 2017 (II): 23-24)

L'Essere in senso cristiano implica la Persona e la Persona implica l'Essere. Il semplice Essere metafisico rappresenta un Impersonalismo ambiguo. Per questo, nella nostra mistica, si introduce un ampliamento che non contraddice né la teologia né la metafisica, ossia il concetto di Personalità Ontologica che le trasfigura entrambe. Il Dio cristiano non è solo un Principio Ontologico, ma è il Mistero della Trinità delle Persone dell'Unica Personalità Ontologica che è Dio stesso. (Ghelasie 2017 (II): 40)

Il Mistero della Personalità Ontologica è il Mistero della Mistica reale tra Esseri che non si assorbono né si mescolano. Un Essere impersonale come è concepito nelle mistiche non cristiane rappresenta davvero un Mescolamento Panteistico, che non è possibile nel Personalismo Ontologico cristiano. (Ghelasie 2017 (II): 119)

La trasposizione del modello della teologia palamita dell'Immagine integrale, Essere (increateo) e Grazia-Energie (increate), nel modello dell'antropologia palamita, quello dell'Immagine integrale Essere (Creato) ed Energie (Create), diventa per l'esicasta uno strumento di reale efficacia per differenziare la mistica esicasta rispetto alle mistiche metafisico-filosofiche. In tal senso, egli rileva che queste mistiche metafisiche, operando solo con la coppia essere-energie, non conoscono-incontrano Dio come Essere (increateo) e la Grazia-

Energie (Increate), e quindi realizzano solo una trascendenza-uscita dalle energie (create) nell'essere (creato), come passaggio da ente ad essere.

In altre parole, l'esicasta da un lato sottolinea il limite esperienziale di queste mistiche-metafisiche non cristiane che si fermano alla realtà dell'essere (creato) e, dall'altro, sottolinea come queste dottrine appaiono confuse in quanto credono che l'essere (creato), che può effettivamente essere esperito, corrisponda all'Origine-Essere (increateo). È vero che l'essere (creato) è identificato in queste mistiche metafisiche non astrattamente, non concettualmente ma esperienzialmente, come l'origine, il terreno e il supporto permanente e ineffabile delle energie (create). Tuttavia, il fatto di essere "l'origine ontologica" della diffusione delle energie (-degli enti) non significa che questa "origine ontologica" non abbia essa stessa una Sovra-origine, di cui il cristianesimo afferma che può essere riconosciuta-identificata solo se si rivela da sé; questa auto-rivelazione della (sovra)origine non avrebbe senso, però, senza la convinzione che questa Origine sia Persona, e quindi abbia coscienza e intenzionalità.

Qui si può cogliere l'importanza della visione dell'insieme, sia di Dio/ Divino che dell'uomo/creazione, come una doppia apertura "essere ed energie". È una visione che, attribuendo al Creatore la realtà dell'Intera Immagine, integrale e senza commistioni, *Essere-Energie Increate* e all'uomo la realtà dell'Intera immagine, integrale e senza commistioni, *Essere-Energie*, supera l'articolazione essere-energia dual-polarizzata, confinata all'essere (creato) o alle energie (create). Nella prospettiva dell'insieme essere-energie vediamo il Trascendente come l'intera Immagine, Essere (increateo) ed Energie (increate), e anche l'immanente come intera immagine, Essere (creato) ed Energie (increate). Naturalmente, si tratta di tutt'altra cosa rispetto all'identificare il "trascendente" solo come *essere* e "l'immanente" solo come energie (-enti), come accade nelle mistiche metafisico-filosofiche. Quando ci riferiamo alle mistiche metafisico-filosofiche, parliamo ovviamente di approcci che sperimentano la realtà dell'*essere* e delle *energie* in quanto tali e

che quindi non concepiscono solo astrattamente, concettualmente e in modo definito queste realtà, ma le cercano e le sperimentano direttamente.

Per l'esicasta, la via d'uscita dall'*impasse* mistico metafisico-filosofico della dualità polarizzata si trova nel riconoscimento onesto dello statuto di reale sostanza ontologica "dell'essere della creazione" e quindi, in via sussidiaria, nella uscita dallo stato di semplice ente-energetico dell'uomo/creazione. Più precisamente, ciò avviene delineando la creazione come un'immagine intera con doppia apertura: *essere della creazione ed energie della creazione* e, inoltre, attraverso il riconoscimento e l'accettazione che questa intera immagine a doppia apertura¹³ è una corrispondenza-trasposizione, a

¹³ A proposito di questo "dualismo polarizzato", bisogna dire che, secondo Guénon, i mistici metafisici della tradizione dell'Estremo Oriente sarebbero ingiustamente accusati, per ignoranza, di questo "dualismo". In realtà egli sostiene che nella tradizione dell'Estremo Oriente, per esempio, esisterebbe un concetto ternario che designerebbe la Grande Triade, esso si ottiene dall'unione di due termini complementari con il loro prodotto-risultato, che rappresenta l'effettiva unità-totalità dell'unione dei complementari. In questo contesto si rileva una questione spinosa: l'identificazione degli ordini di realtà, delle corrispondenze, delle equivalenze dei termini della Grande Triade con quelli evocati nel contesto di questo studio. Proseguendo sulla linea dell'identificazione degli ordini della realtà creata *non-manifestata* (essere) e *manifestata* (enti-energie) e dell'identificazione dell'Uomo della Grande Triade, si può osservare come l'Uomo della Grande Triade o l'Uomo Universale sia il risultato-prodotto dell'unione di due termini complementari che si riferiscono a due ordini di realtà (manifestato-trascendente/ Purusha e, rispettivamente, manifestato-immanente/Prakrti) corrispondenti all'*essere* (il non manifestato) e alle *energie-enti* (la manifestazione). Quindi, l'Uomo Universale o l'Uomo della Grande Triade, a cui si riferisce Guénon, è quell'Uomo che può passare, da un lato, dalla polarità-opposizione tra essere ed energie-enti alla complementarietà-concordanza tra essere ed energie-enti e, dall'altro, può unificare, integrare in sé questa dualità complementare tra essere ed energie-enti, integrazione-unificazione che, come prodotto-risultato dell'unificazione-integrazione, appare sotto forma di una nuova totalità che di fatto corrisponde al terzo termine della Grande Triade. Tuttavia, questo superamento della dualità contraria nella forma ternaria della Grande Triade come realizzazione dell'Uomo Universale procede solo

immagine e somiglianza, di un Modello Archetipico, che è in realtà un'altra realtà di un'(altra) intera immagine a doppia apertura: Essere increato ed Energie Increate-Grazia. L'Esicismo, in queste identificazioni e riconoscimenti di riferimenti-realtà, è dunque una mistica iconica che propone il dialogo-incontro, non mescolato, non confuso, tra immagini intere, - una increata l'altra creata -, radicalmente diverse per essenza. In altre parole, la mistica esicasta rivela un reale incontro-comunione tra l'Increato/Dio (Essere Increato ed gli Enti/Energie Increate-Grazia Divina) e l'uomo/creazione (essere creato ed enti/energie della creazione).

La Creazione è Essere a Immagine di Dio, ossia Infinita Estensione-Apertura, ma allo stesso tempo nello Spazio dell'Essere Divino, poiché è Essere della Creazione, quindi da e nell'Essere Creatore. Dio non ha bisogno di assorbirsi o di passare in qualcos'altro, perché Egli si trova tutto in Se stesso. Anche la creazione è un'apertura assoluta che non può andare oltre se stessa e tuttavia, trovandosi nella dimensione dell'Essere Divino Creatore, va anche oltre se stessa nell'Essere Divino. L'Essere della Creazione è Immagine e Somiglianza di Dio, il che porta alcuni a credere che Dio e l'Essere della Creazione siano la stessa cosa, come nel panteismo, ma, da quanto detto sopra, l'Essere di Dio non si può confondere con l'Essere della Creazione, perché Dio come Essere Assoluto, ovunque passi, Ritorna a Se stesso, mentre la Creazione, ovunque passi, rimane sempre Essere della Creazione, poiché il

verso un'auto-realizzazione come unificazione tra il Sé (la non manifestazione-Essere) e l'io (la manifestazione-energie) che rimane dentro una "mistica della creazione", poiché non è consapevole di essere (anche) un modello iconico che riproduce un Archetipo Immagine Originale. In sostanza l'Uomo Universale della Grande Triade non trova e non si riconosce nell'Uomo-Icona (Essere/ Non manifestazione della creazione ed energie/ manifestazione della Creazione) a Somiglianza di una Forma Prototipo-Icona - Dio (Essere/Non manifestazione increata e Energie Increate-Grazia/Manifestazione-Increata). L'Uomo Universale nella sua riscoperta, realizzazione e integrazione dimentica, rifiuta, perde la sua identità di Immagine Iconica. In questo senso, l'Uomo Universale è una realizzazione iconoclasta, è una paradossale "icona iconoclasta", poiché è una immagine che cancella la memoria della sua vera identità, quella della somiglianza (discendenza-immagine)-comunione con l'Immagine Archetipo-Origine.

Creato e l'Increato non si mescolano. L'Essere della Creazione, però, essendo relazionatò in quanto Immagine-Modello all'Essere Creatore Increato, non viene assorbito e non si mescola, ma dialoga con l'Essere Divino, facendosi partecipe del Divino, ma non mescolandosi, bensì partecipando con il proprio Essere all'Essere Divino. (Ghelasie 2017 (II): 210-211)

Marius Dumitru Linte

Bibliografia

- ECKHARDT, M. (2004). *Benedictus Deus*. București, Herald.
- GHELASIE, G. (2007). (3) *Medicina Isihastă*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2007). (4) *Dialog în Absolut*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2017). *Moșul din Carpați*, București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2009). (6) *Mystagogia Icoanei*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2011). (8) *Taina Filiației*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2013). (10) *Chipul Omului*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2016). (16). *Răspuns de apărare*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2017). (I) *Memoriile unui isihast/ Filocalie Carpatină*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2017). (II) *Memoriile unui isihast/ Filocalie Carpatină*. București, Platytera.
- GHELASIE, G. (2018). (III) *Memoriile unui isihast/ Filocalie Carpatină*. București, Platytera.
- GUÉNON, R. (2005). *Marea Triadă*. București, Herald.
- GUÉNON, R. (2005). *Metafizică și cosmologie orientală*. București, Herald.
- GUÉNON, R. (2012). *Stările multiple ale Ființei*. București, Herald.
- IDEL, M. (2008). *Ascensiuni la cer în mistică evreiască*. Iași, Polirom.
- MAHARAJ, R. (2004). *Iluzie și Realitate*. București, Herald.
- MANOLESCU, A., PLEȘU, A., PATAPIEVICI, H-R., LIICEANU, G. (2007). *Sensuri metafizice ale crucii*. București, Humanitas.
- PANIKKAR, R. (2006). *Între Dumnezeu și Cosmos*. București, Herald.
- SCHOLEM, G. (2001). *Despre chipul mistic al Divinității*. București, Hasefer.
- SRI AUROBINDO (1997). *Sinteza Sistemelor Yoga/Yoga Lucrărilor Divine*. București, Herald.
- SRI AUROBINDO (2003). *Elemente esențiale în Yoga integrală*. București, Ram.
- ȘAFRAN, A. (1997). *Înțelepciunea Cabalei*. București, Hasefer.