

Riflessione analitica dei contesti ermeneutici per
una concreta conoscenza del sacro e dell'umano

GIANPIERO TAVOLARO

CONOSCERE SENZA CONOSCERE

RICERCHE EPISTEMOLOGICHE TRA FILOSOFIA ANTICA
E TEOLOGIA FONDAMENTALE



PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 10

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

GIANPIERO TAVOLARO

CONOSCERE SENZA CONOSCERE

RICERCHE EPISTEMOLOGICHE TRA FILOSOFIA ANTICA
E TEOLOGIA FONDAMENTALE

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
— PRESS —

TAVOLARO, Gianpiero

Conoscere senza conoscere.

Ricerche epistemologiche tra filosofia antica e teologia fondamentale

COLLANA *Pegaso - University Library*

PARS *e-Humanistica*, 10

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-013-5

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

La scuola di Atene, Raffaello Sanzio
Affresco, 1509-1511

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.

IL TESTO

Questo volume presenta la peculiarità della teologia pseudodionisiana che coglie il messaggio della rivelazione cristiana senza tuttavia evitare la fatica del pensiero.

Il discorso dell'Areopagita avrà due effetti sorprendenti: da una parte spinge l'intellettualismo greco a fare i conti con il pensiero derivante dall'esperienza mistica; dall'altra darà garanzie al cristianesimo i cui giovani seguaci dall'allora non avranno paura di cimentarsi in riflessioni filosoficamente articolate grazie anche all'apporto del contributo dello Pseduo-Dionigi.

Il testo è di notevole attualità poiché offre la possibilità di reintegrare le categorie della mistica e del simbolo in una cultura, anche filosofica, frequentemente e pericolosamente declinata al di là dei contesti simbolici in cui l'uomo vive, pensa e crede.

GIANPIERO TAVOLARO

Nato a Pozzuoli il 30 ottobre 1974, è stato ordinato presbitero della Diocesi di Napoli il 5 ottobre 2002; dal 31 marzo 2007 fa parte della nascente Comunità monastica di Ruviano, in provincia di Caserta.



Ha conseguito la licenza in teologia dogmatica: attualmente è ricercatore della stessa disciplina. Ha soggiornato all'estero per studio: tra i suoi viaggi ci piace ricordare quello a Parigi, presso il *Centro di studi "Le Saulchoir"* e la *"Commissione Leonina"*.

Tra le sue pubblicazioni citiamo: *La caduta di Saul. Interpretazione tragica del rifiuto di un eletto*, *Asprenas*, 48 (2001) 483-502; *Comunità monastica e chiesa nella 'Regula sancti Benedicti'*, *Asprenas*, 51 (2004) 355-376.

Sigle ed Abbreviazioni

Opere

ACO= SCHWARTZ E.-STRAUB J., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin 1914-

CSEL= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865-

CUP= DENIFLE H.-CHATELIN A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Parisiis 1899 (repr. Bruxelles, 1964)

DPAC= *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983

DS= DENZINGER H.-SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae 1973³⁶

DSAM= *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932-1995

DThC= *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1972

GLNT= *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, G. Kittel et alii (a cura di), 16 voll., Brescia 1963-1992

MGH= *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Berlin 1826-

PG= *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, J.-P. Migne (ed.), Paris 1857-1866

PL= *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne (ed.),

Paris 1844-1864

SC= *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-

Riviste e raccolte

Aevum= *Aevum*. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, Milano

ArchFil= *Archivio di filosofia*, Roma-Padova

Bessarione= *Bessarione*. Rivista di studi orientali, Roma

BLE= *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse

Byzantion= *Byzantion: revue internationale des études byzantines*, Paris-Bruxelles

ByzZ= *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig-München

CAR= *Cahiers de l'actualité religieuse*, Tournai-Paris

Communio= *Communio*. Internationaal Katholiek Tijdschrift. V.Z.W. Fraterniteit van de Boetschap, Gent

Dionysius= *Dionysius*, Halifax (Nova Scotia)

DR= *Downside (The) Review*, Downside Abbey, Bath

EC= *Études Carmélitaines*, Paris

EL= *Ephemerides liturgicae*, Roma

FO= *Filosofia Oggi*, Genova

Gregorianum= *Gregorianum*. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma

Hermes= *Hermes*. Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin

HJ= *Historisches Jahrbuch*, München

HT= *Humanística e Teologia*, Porto

HTR= *Harvard Theological Review (The)*, Cambridge, MA

Humanitas= *Humanitas*. Rivista bimestrale di cultura, Brescia

JR= *Journal of Religion*, Chicago, IL

NS= *New Scholasticism (The)*, Washington

OCP= *Orientalia Chrsitiana Periodica*. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opera pontificii Instituti orientalium studiorum, Roma

Phil= *Philosophica*. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica, Valparaíso (Chile)

Philologus= *Philologus*. Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin

PSR= *The Princeton Seminary Review*, Princeton (NJ)

RAM= *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse

REG= *Revue des études grecques*, Paris

RFNS= *Rivista di filosofia neoscolastica*, Milano

RHPhR= *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, Paris-Strasbourg

RivAM= *Rivista di Ascetica e Mistica*, Firenze

RMM= *Revue de métaphysique et de morale*, Paris

RMPH= *Rheinisches Museum für Philologie*, Frankfurt a.M.

RQ= *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome-Freiburg

RSPHTh= *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Le Saulchoir, Paris

RSR= *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg

RTh= *Revue thomiste*, Toulouse-Bruxelles

ScCat= *La Scuola Cattolica*. Rivista di scienze religiose edita per cura della Pontificia Facoltà teologica del Seminario arcivescovile Milanese, Milano

Scholastik= *Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien

SP= *Studia Patristica*, Leuven

SZ= *Stimmen der Zeit*. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg i.Br

Teologia= *Teologia*. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano

Thomist= *Thomist (The)*. A Speculativ Quarterly Review of Theology and Philosophy, Washington, DC

ThPh= *Theologie und Philosophie*, Freiburg i.Br.

TR= *Theologische Rundschau*, Tübingen

VC= *Vigiliae Christianae*. A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam

VetCh= *Vetera Christianorum*, Bari

VitCr= *Vita Cristiana*. Rivista bimestrale ascetico-mistica, Firenze (1929-1955)

ZKT= *Zeitschrift für katholische Theologie*, Wien

Indice

Introduzione	14
Capitolo 1 - <i>Parlare di Dio in maniera umana</i>	18
1.1 . <i>L'influenza platonica e la mediazione procliana</i>	47
1.2. <i>L'eredità biblica e patristica del pensiero dionisiano</i>	59
1.2.1. <i>Filone di Alessandria</i>	73
1.2.2. <i>Gregorio di Nissa</i>	81
Capitolo 2 - <i>La teo-logia di pseudo-Dionigi</i>	98
2.1. <i>Le forme della conoscenza teologica</i>	116
2.1.1. <i>La teo-logia simbolica</i>	120
2.1.2. <i>La teo-logia discorsiva</i>	125
2.1.3. <i>La teo-logia per via di rimozione</i>	128
<i>Excursus: Il principio di dis/somiglianza: causalità e trascendenza di Dio</i>	134
2.1.4. <i>La teo-logia iper-noetica: la "teo-logia mistica"</i>	145
2.2. <i>Il linguaggio su Dio di pseudo-Dionigi</i>	150
2.2.1. <i>La teo-logia, tra katáphasis e apóphasis</i>	156
2.2.2. <i>La "gnosi mediante la non-gnosi"</i>	165
2.2.3. <i>La tenebra</i>	178
Capitolo 3 - <i>La ricezione della teo-logia dionisiana</i>	194
3.1. <i>Massimo il Confessore</i>	195
3.2. <i>Giovanni Scoto Eriugena</i>	210
3.3. <i>Tommaso d'Aquino</i>	235

Capitolo 4 - <i>Per un bilancio del contributo di pseudo-Dionigi alla</i> <i>“teo-logia cristiana”</i>	261
Conclusione	286
Bibliografia	290

Introduzione

«Allora Paolo, essendosi posto in mezzo all'Areopago, disse: 'Uomini di Atene, vi vedo molto timorati del divino in tutto. Attraversando infatti [questo luogo] e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare su cui era scritto: Al Dio ignoto (Agnósto theô). Ciò che, dunque, venerate ignorandolo (agnooûntes), questo io vi annuncio (katanghéllo)»¹.

Al di là degli esiti fallimentari del primo discorso di Paolo ai gentili, all'Areopago di Atene, è davvero impressionante la fortuna che in ambito cristiano ha avuto l'iscrizione di uno degli altari ivi eretti: "al Dio ignoto". Se, infatti, il tema della conoscenza di Dio (la gnôsis theou) si viene sempre più legando a quello della non-accessibilità (e, dunque, della non nominabilità) del divino all'interno delle religioni ellenistiche, che subiscono il fascino e l'influenza della speculazione platonica, stupisce che un tale nesso passi nel cristianesimo, che, sulla base della Rivelazione, sembrerebbe destinato a vincere l'in-effabilità di Dio in nome di una dicibilità che trova in Dio stesso il suo fondamento e la sua origine.

Tra gli autori che maggiormente hanno contribuito allo sviluppo della teologia "apo-fatica" (ossia quella teologia che considera la negazione (apóphasis) parte integrante del suo sforzo di dire qualcosa di Dio) vi è pseudo-Dionigi, ossia il presunto discepolo

1 At 17, 22-23.

di Paolo, uno dei pochi convertiti a seguito del discorso di Paolo all'Areopago di cui gli Atti degli Apostoli hanno tramandato il nome.

Va riconosciuto, non solo a partire dalla vasta bibliografia sull'opera dionisiana, ma anche e soprattutto sulla base della incidenza che essa avuto sul pensiero cristiano, che "l'importanza e l'influsso del Corpo areopagitico, specialmente in Occidente, non dipende esclusivamente dalla pseudoepigrafia per cui si presenta come opera di un discepolo di san Paolo, ma anche dal valore obbiettivo del contenuto. Tanto è vero che l'interesse non è diminuito da quando si è definitivamente dimostrato che quegli scritti non risalgono all'età apostolica"².

Se, dunque, si può difficilmente sottovalutare il contributo offerto dall'Areopagita all'elaborazione di una "teo-logia cristiana" – ossia al discorso sul Dio rivelato in Gesù Cristo –, più complesso, ma non meno necessario, è il riconoscimento della perenne attualità di una tale eredità: a questo scopo si rende necessaria una lettura dell'opera dionisiana che non si lasci imbrigliare entro le maglie di "formule" che, quand'anche capaci di esprimere aspetti autentici del pensiero di questo "teo-logo", restano, il più delle volte, parziali o perché non tengono in debito conto il contenuto globale della sua opera (e, quindi, non ne colgono l'intentio profonda) o perché sottovalutano (o, addirittura, ignorano) il contesto vitale entro cui quel contenuto è stato elaborato (secondo delle forme specifiche), o perché risultano deficienti rispetto ad entrambi questi aspetti.

2 E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico: istanze, procedimenti e risultati*, in *Teologia* 5 (1980), 107.

Sulla base di questi presupposti – che reclamano una triplice attenzione: al testo dionisiano, al suo contesto ed alla sua recezione – ci accingiamo a ripercorrere l’itinerario teo-logico dello pseudo-Dionigi, nel tentativo di cogliere la “parola nuova” di cui esso continua ad essere portatore.

Capitolo I

Parlare di Dio in maniera umana

«È difficile conoscere Dio con l'intelletto, ma è impossibile dirlo (Theòn noêsai mèn chalepón: phrásai dè adýnaton), come ha detto uno dei teologi greci, non senza perizia, a mio parere, dal momento che sembra che avesse capito che è difficile parlarne, e si sottrae alla confutazione proprio perché rinuncia ad esprimersi (kai diaphýghe tô anekphrásto tòn élenchon)³. Ma se esprimersi è impossibile, a mio parere, conoscere Dio con l'intelletto è ancora più impossibile (Allà phrásai mèn adýnaton, hos ho emòs lógos, noêsai dè adynatóteron). Infatti ciò che si è compreso, la parola potrebbe forse riuscire ad esprimere, anche se non convenientemente, ma in modo oscuro (amydròs), a colui che non fosse completamente debole di udito e lento nella riflessione (tèn diánoian)? Ma è del tutto impossibile e irrealizzabile comprendere con la riflessione (tê dianoía perilabeîn) una tale cosa, non solo per quelli che si sono guastati per l'indolenza e che inclinano verso il basso, ma anche

3 La confutazione è un momento metodologico che consiste nel mostrare la contraddittorietà delle tesi dell'avversario. Portata in primo piano dagli Eleati, essa è stata ampiamente utilizzata dai sofisti (soprattutto da Gorgia nella sua polemica contro la filosofia della *phýsis*) fino a divenire, per Socrate, un momento essenziale del suo metodo (all'interno della *pars destruens*, cioè il momento in cui si porta l'interlocutore a riconoscere la presunzione del proprio sapere e si svela, così, la sua ignoranza). È Aristotele, tuttavia, a fissarne lo statuto logico, definendola come "un sillogismo che deduce una proposizione contraddittoria ad una certa conclusione" (ARISTOTELE, *Elenchi Sofistici*, I, 165a2s).

per quelli che sono molto elevati e amanti di Dio (allà kai toîs lîan hypseloîs te kai philothéois), e, ugualmente, per ogni natura creata, per tutti quelli ai quali questa caligine e questa pesantezza della carne impedisce l'intelligibilità della verità (kai oîs ho zóphos oûtos epiprotheî kai tò pachù toûto sarkíon pròs tèn toû alethoûs katanóesin)»⁴.

Il Nazianzeno, nel richiamarsi all'assunto di Platone⁵ "è difficile trovare il creatore e padre di questo universo, e, anche dopo averlo trovato, è impossibile dirlo a tutti"⁶, ne prende le distanze, nella misura in cui (invertendone, per così dire, i termini) spinge la radicalizzazione del principio della inaccessibilità di Dio ben oltre l'affermazione della sua ineffabilità ("Ma se esprimersi è impossibile, a mio parere, conoscere Dio con l'intelletto è ancora più impossibile"). L'accento viene, così, a cadere più che sulla

4 GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio (Or.)* 28,4: Sch 250,106,27-108,14. Si noti che *diánoia* è qui tradotto con "riflessione" e non con "pensiero" (come nella maggior parte delle traduzioni moderne), in considerazione del prefisso *diá-* ("per"), che rimanda ad un'attività dell'intelletto (*noûs*) tra possibilità reciprocamente contrapposte quanto meno perché diverse l'una dall'altra.

5 È Platone, infatti, il teologo di cui si parla. Platone è il primo ad utilizzare il termine *teologia* in *Repubblica (Rep.)* II,379a. La fama di Platone come "teologo" è, tuttavia, legata soprattutto al *Fedone* – ed alla "seconda navigazione", 99d – ed al *Timeo (Tim.)*: proprio in quest'ultima opera "l'asse portante principale di tutto quanto il discorso in tutte le sue parti consiste in una stupenda messa in rilievo della struttura bipolare del reale come una mediazione sintetica della componente intelligibile e di quella sensibile" (G. REALE, *Introduzione*, in PLATONE, *Timeo*, Milano 2000, 11): all'interno di questa concezione, che fa del mondo sensibile una immagine dell'intelligibile, Platone aveva sviluppato un discorso teo-logico, inteso come discorso sulla causa che produce la generazione di quanto è in divenire. Cf, in particolare *Tim.* 30a-31a.

6 PLATONE, *Tim.* 28c3-5.

impossibilità di dire Dio, sull'impossibilità che Egli sia conosciuto dall'uomo, sia pure con il ricorso al proprio intelletto⁷ ed in ciò si rivela uno degli esiti possibili della ripresa, in ambito cristiano, dell'affermazione platonica dell'eccedenza di Dio rispetto alla possibilità della sua concettualizzazione (e, quindi, verbalizzazione) da parte dell'uomo⁸.

Parlare del pensiero del Nazianzeno in termini di "uno degli esiti possibili" del "platonismo cristiano" significa affermare che l'*intellectus fidei* si trova a muoversi tra quella radicale "impossibilità" di accedere al mistero di Dio nella sua pienezza e la "necessità" di dire, di annunciare ciò che nessun concetto e nessuna parola sono in grado di esprimere. A ben guardare, lo stesso termine "teo-logia" rimanda, in effetti, alla questione del linguaggio, questione sorta anzitutto nell'ambito missionario di servizio all'euanghélion: lo sviluppo del linguaggio teo-logico in

7 In questo Gregorio è preceduto da Filone di Alessandria (*Quod Deus sit immutabilis* (*Quod D. sit. imm.*) XIII,62: "Dio non è certo afferrabile neppure dall'intelletto, se non per quanto riguarda il suo effettivo esistere"). Cf *Poemata dogmatica* 29,3: PG XXXVII,507A (*Pô̄s nó̄os athré̄sei se; sý gàr nó̄o oudenì leptós*). In *Or.* 38,7 (SCH 358,116,8-9) la posizione filoniana è invece lievemente sfumata. Il motivo della inconoscibilità di Dio, che, sul piano linguistico si traduce nella sua ineffabilità, è da Gregorio ricondotto all'infinità della natura divina, come già in Filone di Alessandria (cf *Qui Heres* XLVII,229; *De sacrificiis Abelis et Caini* (*Sacrif.*) XV,59) e nella tradizione alessandrina: "Infinito è, dunque, l'essere divino e difficilmente contemplabile: l'aspetto che di Lui si può afferrare in modo completo è la sua infinitezza, anche se qualcuno pensasse che proprio per la sua natura semplice sia o completamente imprendibile o perfettamente prendibile" (*Or.* 38,7: SCH 358,116,23-25).

8 Cf Ps.-GIUSTINO, *Cohortatio Ad Graecos* 38: PG VI,312; CIPRIANO, *Quod idola* 6: CSEL III,1,24.

ambito cristiano è, infatti, incomprensibile se si prescinde da quella espansione missionaria, che, volta a portare il vangelo fino ai confini della terra⁹, ha comportato una “concentrazione linguistica”, intesa come “un interesse acuto, un adattamento costante, una verifica rigorosa del mezzo espressivo utilizzato”¹⁰.

“Parlare di Dio” diventa, così, la grande sfida che si trovano a dover affrontare i primi “teo-logi” cristiani sulla base di quanto affermato dallo stesso vangelo: “Dio nessuno l’ha mai visto”¹¹, ma “il Figlio unigenito di Dio, colui che è nel seno del Padre ce ne ha fatto l’esegesi (exeghésato)”¹².

È la Rivelazione (con il suo culmine nell’Incarnazione, nell’evento del Logos divino fatto carne¹³) a richiedere che il cristianesimo coniughi l’attestazione della trascendenza divina e l’efficacia del linguaggio umano, che va sottoposto così ad una continua verifica. L’Incarnazione, immettendo la storicità nel pensiero occidentale, con essa ha riportato al centro della filosofia il problema del linguaggio (che, sia pure indirettamente, diviene oggetto di indagine da parte della teo-logia cristiana).

Perché la teo-logia possa dirsi autenticamente “cristiana” occorre, quindi, che si faccia di “Cristo” il criterio ermeneutico di ogni sua formulazione (e non solo uno degli “oggetti” della sua

9 Cf At 1,8.

10 A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984, 32.

11 Gv 1,18.

12 *Ivi*.

13 Cf Gv 1,14.

riflessione¹⁴): “‘In Cristo’ infatti sono accaduti non solo le parole, ma pure i gesti dell’automanifestazione e autodonazione di Dio per noi. Cristo non è il rivelatore semplicemente perché ha detto delle proposizioni o ha compiuto anche qualche azione simbolica per spiegare e sostenere quelle proposizioni. Egli pretende molto di più: è il rivelatore in quanto è il rivelare stesso e anche lo stesso rivelato. Egli è soggetto, predicato e anche oggetto della rivelazione [...] se ‘in Cristo’ è la condizione del cristiano così come la peculiarità della rivelazione, ne consegue che anche ‘in Cristo’ dovrebbe situarsi il dispiegamento della teologia specificamente cristiana. Questa infatti non è se non l’intelligenza della rivelazione cristiana a opera del cristiano. Non ci si dovrebbe meravigliare se si assume la caratteristica espressione paolina ‘in Cristo’ anche allo scopo di designare la forma, per così dire, ‘trascendentale’ della

14 Parlare di Dio in termini di “oggetto” della teologia non significa che Egli si possa considerare come una grandezza disponibile: “Chi parla di ‘incontro’ non può rifuggire dal parlare anche di ‘oggetto’, ossia di un’oggettività di Dio... [Lo schema soggetto-oggetto] non indica anzi, nella sua formula più semplice, nient’altro che il fronteggiarsi di due grandezze, la prima delle quali è destinataria dell’attività che proviene dalla seconda...Ciò che in essi [i concetti di soggetto e oggetto] è teologicamente interessante, è che rimandano ad un *fronteggiarsi* di due grandezze...e, allo stesso modo ad una diversità ontica fra di loro di natura tale che la grandezza designata dal soggetto come ‘oggettiva’ è così presentata in se stessa quale veramente è e non solo quale è mentalmente all’interno del soggetto...Un rifiuto affrettato potrebbe condurre, sotto la pressione di un vantaggio attuale di tipo ideologico, al fatto che si possa parlare solo in apparenza del rapporto fra Dio e uomo, mentre in realtà uno dei poli di questo rapporto è già privato di ogni consistenza propria” (H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens*, München 1963, 37-38; cf O.H. PESH, *Tommaso d’Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, 145-146).

teologia cristiana, vale a dire la condizione stessa di possibilità dell'intellectus fidei cristiano in quanto cristiano"¹⁵.

Il problema del linguaggio, che è, da sempre, un problema centrale del discorso sul divino, a motivo dell'excessus di Dio rispetto all'insieme dei concetti e della parole umane mediante cui esprimerlo, resta tale anche nel cristianesimo: l'"intellectus fidei, lo sforzo messo in atto dai Padri per penetrare nel mistero di Dio, resterà sempre, fondamentalmente, ciò che la stessa parola theologia significa: vale a dire un problema di logos e quindi di linguaggio"¹⁶. Ciò che è radicalmente nuovo nella fede cristiana, il paradosso su cui essa si fonda, è il paradosso del Verbo di Dio fatto carne¹⁷: a partire dall'Incarnazione, dunque, "il logos viene liberato da una pura, separata, astratta spiritualità. A differenza del logos greco con l'ingresso di Cristo la parola si fa evento. La puntualità e unicità della salvezza che è Cristo segna anche l'ingresso della storicità nel pensiero occidentale e, d'altra parte, fa sì che il fenomeno del linguaggio non sia più tutto confuso con l'idealità del significato e si offra invece più chiaramente alla riflessione filosofica"¹⁸. È su questa base che il cristianesimo ha operato una differenziazione, o, meglio, una "conversione" linguistica che si è realizzata mediante la creazione di neologismi o, più semplicemente (specie in greco),

15 A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 19-20.

16 A. MILANO, *Persona in teologia*, 32.

17 Cf Gv 1, 14.

18 A. MILANO, *Persona in teologia*, 33-34.

mediante degli spostamenti semantici¹⁹.

In questo sforzo di “cristianizzazione” del linguaggio (e dei concetti), i diversi autori sono approdati ad esiti assai diversi, dovuti non solo ai sistemi filosofici cui essi di volta in volta fanno riferimento, ma anche (e soprattutto) alla stessa obbedienza all’insegnamento biblico, di cui viene accentuato a seconda dei casi il “nessuno l’ha mai visto” o “il Figlio unigenito...ne ha fatto l’esegesi”.

Non c’è da stupirsi, quindi, se entro il solco della medesima tradizione platonica²⁰ accanto a Gregorio di Nazianzo si può muovere, ad esempio, Agostino, sia pure in una direzione che lo porterà ad approdare ad esiti opposti a quelli del padre cappadoce. Facendo leva sull’identificazione di Dio con l’essere – identificazione che trova un significativo fondamento scritturistico nel testo di Es 3,14²¹ oltre che un precedente filosofico nel pensiero di Porfirio – il vescovo di Ippona insiste sulla possibilità che Dio stesso sia conosciuto mediante l’intelletto: quella prerogativa di “intelligibilità” che per Plotino non poteva spettare all’Uno²²,

19 Si pensi, ad esempio, ai termini *ousía* e *hypóstasis*.

20 “Il platonismo non è stato solamente un ‘ingrediente’ dell’evoluzione spirituale di Agostino, culminata nella conversione; è stato anche lo strumento e il tesoro delle conoscenze attraverso le quali – ed esclusivamente attraverso di esse – il suo pensiero si è formato” (C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 433).

21 Cf *Tractatus in Ioannis evangelium* XXXVIII,8,10: PL XXXV,1679-1681; *De civitate Dei* VIII,11: PL XLI,236.

22 Ciò che costituisce la novità ed il cuore del sistema plotiniano è, senza dubbio, la sua concezione dell’Uno, inteso come “unità suprema e ineffabile posta alla fonte stessa dell’essere, ma tale che di essa l’essere non possa esser

predicato, in quanto non ne è che la prima conseguenza” (M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984, 89). Plotino, con la sua “metafisica dell’Uno” (*henologia*), viene così a collocarsi in quella linea di pensiero che trova il suo inizio in Parmenide – nella formulazione del principio “pensare ed essere sono lo stesso” (PARMENIDE, fr. 28 B3 DK; cf. PLOTINO, *Enneadi* (Enn.) V, 1,8,17) – ed il suo sviluppo in Platone, che, nel *Parmenide*, afferma la superiorità dell’Uno rispetto al molteplice e la sua separazione da esso. Se a livello “ontologico”, il discorso metafisico si fonda sul concetto dell’essere (e su quelli ad esso connessi), a livello “henologico” il discorso si pone ad un livello che è “metaontologico”, al di là dell’essere. Il discorso protologico sul piano henologico “si incentra nel determinare in che cosa consista il principio primo assoluto (o i principi primi assoluti) dal quale tutto dipende [...] La differenza sostanziale fra la henologia platonica e quella neoplatonica è la seguente: Platone riteneva il Principio antitetico all’Uno (la Diade, fonte appunto della molteplicità) come principio originario e coeterno, anche se lo poneva assiologicamente al di sotto e in strutturale dipendenza dall’Uno. Si tratta quindi di una henologia con struttura bipolare radicale; i Neoplatonici, a partire da Plotino, hanno invece fatto derivare il principio stesso della Diade dall’Uno. Hanno mantenuto la struttura bipolare in larga misura, ma deducendola dall’Uno stesso, e quindi ripesandola a fondo con un vertice in senso monopolare (si tratta, cioè, di una struttura bipolare derivante dall’Uno in modo radicale)” (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana IX. Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Milano 2004, 50-51). È a Plotino che si deve la ripresa del paradigma metafisico henologico, da Aristotele ridotto a quello ontologico perché inconsistente: riportiamo a confronto, a titolo esemplificativo, due testi (uno di Aristotele, l’altro di Plotino), che mostrando il capovolgimento del discorso aristotelico da parte di Plotino, aiutino a comprendere il fulcro del discorso henologico:

ARISTOTELE, *Metafisica* (Met.) Γ, 2,1003b31-32: “L’essere e l’uno sono la medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l’un l’altro, così come si implicano reciprocamente principio e causa, anche se non sono esprimibili con un’unica nozione (ma non cambierebbe nulla se noi li considerassimo anche identici nella nozione: che, anzi, risulterebbe un vantaggio). Infatti, significano la medesima cosa le espressioni «uomo» e «è uomo»; e non si dice nulla di diverso, raddoppiando l’espressione «un uomo» in quest’altra «è un uomo» - è evidente infatti che l’essere dell’uomo non si separa dall’unità dell’uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per l’uno -. È evidente, infatti che l’aggiunta in questi casi non fa che ripetere la stessa cosa, e che l’uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell’essere”.

ma solo alla seconda ipostasi (in quanto unità differenziata), è attribuita da Agostino (come anche da Porfirio) al Primo-Uno/Dio. Dio è, cioè, il principio che permette al reale di essere e, quindi, di essere pensato²³, in quanto Egli coincide con l'essere, e non è al di là di esso (essendo il puro essere, colui "qui summe est"²⁴, colui che semplicemente è²⁵). Per quanto, allora, la conoscenza di Dio non possa dirsi "comprensiva" (nel senso che il "parlare umano di Dio" resta in sé stesso limitato²⁶), mai la teo-logia agostiniana può

PLOTINO, *Enn.* VI,9,2,16-19 "È pertanto necessario considerare se l'uno e l'essere particolari sono la stessa cosa e in generale l'Uno e l'Essere. Ora, se l'essere particolare è molteplice ed è impossibile che l'uno sia molteplice, saranno necessariamente realtà differenti fra loro. L'uomo è sia animale sia razionale e consta di molte altre parti, e tutte quante sono tenute insieme dall'unità. Di conseguenza, altro è «uomo», altro è «uno». Ma anche l'Essere, nella sua totalità, in quanto richiude in sé tutti gli esseri, è molteplicità, in quanto rinchiude in sé tutte le realtà che sono, e molteplice ancor più di quello particolare, e quindi è diverso dall'Uno; e se possiede l'uno, lo possiede solo in forma di partecipazione e condivisione. [...] In generale, dunque, l'Uno è il Primo".

"Un discorso 'protologico', ossia un discorso sui concetti primi e originari della metafisica, per Aristotele (e per il paradigma metafisico ontologico in generale) non può essere se non quello incentrato sui concetti di 'essere', 'non-essere' e 'divenire'. Invece per Plotino (e per il paradigma metafisico henologico in generale) questi non sono concetti primi, ma concetti derivati, mentre i concetti primi e supremi sono appunto quelli dell'«Uno» e dei «Molti», con tutto ciò che a questo consegue a vari livelli" (G. REALE, *Teologia negativa ed esperienza mistica in Plotino*, in *Humanitas* 60 (2005), 862).

23 Questa concezione formulata da Plotino in *Enn.* VI,6,13,1-16; 9,2,8-20 è ripresa da Agostino in *De Genesi ad litteram, imperfectus liber* X,18,32: PL XXXIV,233-234; *De Genesi contra Manichaeos* XII,18: PL XXXIV,181-182; *Confessiones* (*Confess.*) XIII,1,2: PL XXXII,845.

24 Cf *De natura boni* 19: PL XLII,557.

25 Cf *Enarrationes in Psalmos* 101,2,10; 134,4: PL XXXVII,1311; 1740-1741. Egli solo è l'essere in senso proprio, poiché egli solo non muta, restando sempre uguale a se stesso (cf *De Trinitate* III,10,21; XV,5,8: PL XLII,881; 1062-1063).

26 "Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quan-

qualificarsi in senso stretto come “apofatica”²⁷.

Il riferimento al Nazianzeno e ad Agostino è tutt’altro che casuale: esso, al contrario, assume un valore paradigmatico nella misura in cui (senza cadere in facili ed approssimative semplificazioni) le teo-logie di questi due autori risultano rappresentative della duplice tradizione teo-logica cristiana (orientale ed occidentale), che, mentre in ambito “greco”, si è attestata su di una marcata accentuazione del primo membro dell’affermazione giovannea (“Dio nessuno l’ha mai visto”) – approdando all’elaborazione di una teo-logia entro la quale ampio spazio è riservato ai temi della non-conoscibilità e della non-dicibilità di Dio –, nell’Occidente latino (sulla scia proprio di Agostino) farà riferimento soprattutto al secondo membro (“il Figlio unigenito...ne ha fatto l’esegesi”), fino all’affermazione (fatta salva la “dis-somiglianza” tra Dio e la

doquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines annuli tui. Exempli gratia duo posui, quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet: visus enim, sicut ille ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem” (AGOSTINO D’IPPO-NA, *Epistola* 147,9,21: PL XXXIII,606).

27 Nel caso di Agostino si può tutt’al più parlare, come ha fatto giustamente Lossky, di “elementi di teologia negativa” (V. LOSSKY, *Les éléments de ‘Théologie négative’ dans la pensée de saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, t. I [Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954], Paris 1954, 575). Cf C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, 436: “La natura di Dio ‘deve’ essere conosciuta, anche se per via negativa: questo è il significato della visione di Ostia. Così Agostino non attribuì alla teologia negativa una funzione esclusiva: essa non è l’unica conclusione a cui deve ricorrere la nostra ricerca, ma costituisce la preparazione e la premessa di questa conoscenza”.

creatura²⁸⁾ della possibilità, nella vita beata, della visio Dei per essentiam.

Se la teo-logia cristiana ha dovuto imparare a muoversi sin dalle origini tra i due poli della trascendenza divina e della sua rivelazione storica, è pur vero che è stata quest'ultima a comportare un ripensamento della nozione di trascendenza divina, passata nel cristianesimo secondo la formulazione offertane dalla filosofia greca.

Ciò significa non solo che la trascendenza non ha potuto risolversi nella negazione assoluta della predicabilità del divino, dal momento che il Logos stesso di Dio si è fatto carne divenendo un "evangelo", ma che la stessa possibilità di conoscere e di dire Dio, ricondotta in ambito filosofico ad una gnosi (gnôsis), intesa come uno sforzo dell'intelletto (noûs) umano, riservato a pochi eletti, ha dovuto fare i conti con la dimensione della fede, che, in quanto apertura ad un dono che viene dall'alto (fides qua), pur non escludendo la necessità di una "iniziazione", offre a tutti la possibilità di accogliere quel contenuto di verità di cui la Scrittura e la Tradizione sono custodi (fides quae).

Per questo, Giovanni Damasceno può affermare: "Ineffabile il divino e non afferrabile ...Dio non ci ha tuttavia lasciati nella più totale ignoranza (en panteléi agnosía)"²⁹.

Queste considerazioni preliminari aiutano a farsi un'idea della

28 Come ribadirà il Concilio Lateranense IV nel 1215 (cf DS II,806).

29 GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa (De fide ort.)* I,1: PG XCIV,789.

complessità del rapporto tra dogma cristiano e pensiero platonico: tale rapporto, va subito chiarito, non è mai stato un rapporto pacifico³⁰ né, tanto meno, ha portato sempre a degli esiti felici, al punto che non sono mancati quanti hanno affermato l'impossibilità di un dialogo de iure, prima ancora che de facto³¹.

30 "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid Haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat *Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum* [Sap 1,1]. Viderint, qui Stoicum et Platicum et dialecticum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus...quorum enim a Platone aut Aristotele pendebis ut christianus sis?" (TERTULLIANO, *De praescriptionibus adversus haereticos* VII, 9ss: PL II, 20Bss).

31 In uno studio dal significativo titolo *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, Dörrie ha cercato di mostrare che i "dogmata" su cui si basava il platonismo a partire dal I secolo a.C. erano in realtà inconciliabili con la teologia cristiana (Cf H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, in *TR* 36 (1972), 285-302. Cf anche Id., *Die andere Theologie*, in *ThPh* 56 (1981), 1-46). Non solo egli afferma che "il cristianesimo non poteva affatto recepire il platonismo: non poteva cioè assumere in sé una religione completamente diversa" (H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus?*, 518), ma arriva addirittura alla conclusione che "chi cerca il platonismo cristiano può trovarlo solo in eretici" (H. DÖRRIE, *Gregors von Nyssa Theologie auf dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik*, in DÖRRIE H.-ALTENBURGER M.-SCHRAMM U. (edd.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* (Freckenhorst bei Münster 18-23 September 1972), Leiden 1976, 27). Sarebbe dunque da escludere l'esistenza di un platonismo cristiano, inteso come recezione dei contenuti del pensiero platonico nel sistema dottrinale cristiano. Per Dörrie "ciò che i teologi cristiani hanno recepito dal Platonismo sono solo gli aspetti formali, ossia la grammatica, la retorica e l'ampio corredo di immagini, di metafore e di citazioni proprie della tradizione platonica. Ma si tratta solo della periferia; è solo il *color Plonicus*, di cui il Cristianesimo si è abilmente rivestito, per combattere l'avversario sullo stesso piano e con le stesse armi" (G. REALE, *Introduzione*, in C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993, 15).

Forte di alcuni rilievi già fatti da E.P. Meijering³² e da F. Ricken³³, de Vogel ha, tuttavia, mostrato come, nell'analisi del rapporto tra cristianesimo e neoplatonismo, i presupposti da tener presenti siano due, uno di carattere teoretico, l'altro di carattere storico.

Sul piano teoretico va superata la radicale contrapposizione fra logos filosofico e fede cristiana: l'eccedenza dei contenuti della fede cristiana non esclude infatti la necessità di una loro mediazione senza la quale non si darebbe l'autocomprensione della fede stessa: "una corretta forma di metafisica non può mai

32 Meijering sottolinea che il Platonismo non ha mai costituito una scuola filosofica esistente accanto o in competizione al cristianesimo; al contrario, molti pensatori cristiani si servivano di forme di pensiero platoniche per le loro riflessioni sui contenuti della fede. A riprova di ciò egli prende in considerazione 1) l'immutabilità di Dio; 2) la relazione tra le persone della Trinità. Quanto al primo punto è chiaro come la concezione cristiana di un Dio che opera nella storia fosse lontana dalla concezione platonica dell'Essere eterno e perfetto: eppure i teologi greci hanno accettato in modo unanime la dottrina platonica (come mostrano le speculazioni sul nome di Dio rivelato in Es 3,14). Quanto al secondo va notato che la questione di diversi livelli della Divinità era anch'essa una concezione tipicamente platonica, in cui trovò le sue radici la tendenza subordinazionistica di alcuni teologi cristiani, non solo di tendenza ariana (basti pensare ad Origene ed alla "scuola alessandrina"). In definitiva lo scopo primario del dogma formulato a Nicea, Costantinopoli e Calcedonia non fu quello di una risposta al platonismo, quanto piuttosto quello di offrire una chiara linea di demarcazione contro l'eresia, gnostica e ariana. Cf E.P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, in *TR* 36 (1971), 303-320; ID., *Wie platonisierten Christen?*, in *VC* 28 (1974), 15-28.

33 Nel suo saggio *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in *ThPh* 53 (1978), 321-352, Ricken evidenzia la funzione positiva avuta dalla ontologia platonica per il messaggio cristiano (si pensi all'immutabilità di Dio che offriva un solido fondamento all'idea biblica di fedeltà di Dio). Anche a livello di teologia trinitaria, l'espressione ontologica del rapporto tra le persone divine garantiva di non ricadere nel Dio Unico.

essere abbandonata senza che ciò provochi un danno essenziale alla nostra comprensione della verità divina”³⁴.

Sul piano storico va notato che il platonismo non è mai stato “una confessione religiosa chiusa e ben definita. È stato sempre un sistema fondato su argomenti razionali. Inoltre, fino alla fine dell’antichità non è stato un sistema chiuso. Esso era aperto ad opinioni differenti, che venivano accettate da alcuni platonici e rifiutate da altri”; dall’altro, pur restando il nucleo centrale del cristianesimo estraneo al platonismo, “per i cristiani ciò non cambiava il fatto che Dio, l’eterna Luce, l’Essere eterno e perfetto, la Causa di tutto ciò che esiste, l’eterna Bontà e Sapienza, poteva essere pensato nei termini della metafisica platonica”³⁵. Dunque l’affermazione di una radicale contrapposizione tra Atene e Gerusalemme risulta essere un anacronismo.

Su questa base, il dialogo tra “platonismi”³⁶ e cristianesimo non solo sarebbe stato possibile, ma non si sarebbe limitato ad un fatto meramente esteriore formale. Gli scrittori ed i teologi cristiani, cioè, non si sarebbero serviti del linguaggio platonico come semplice strumento volto a convertire gli intellettuali platonizzanti del tempo alla fede in Gesù Cristo: “dal secondo secolo in poi, la metafisica platonica dell’essere perfetto e trascendente, da cui

34 C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo*, 101.

35 *Ivi*, 64.

36 Preferiamo parlare di “platonismi” piuttosto che di “platonismo” per sottolineare la complessità e la varietà di quegli orientamenti filosofici che, pur ispirandosi tutti alle dottrine scritte e non di Platone, hanno percorso vie tanto diverse da giungere ad esiti che difficilmente sarebbero riconducibili ad una unità.

dipendono tutte le cose visibili, diventa una parte essenziale e persino fondamentale della fede cristiana. E questa era una cosa che non poteva essere perduta”³⁷.

La filosofia platonica avrebbe, poi, consentito ai cristiani di avere uno strumento capace di approfondire il dato di fede, come è chiaramente attestato dalle formulazioni dei dogmi trinitario e cristologico del III-IV secolo: “Di questo contributo positivo del Platonismo si può trovare una testimonianza in molti autori cristiani, da Giustino martire a Clemente ed Origene, fino ad Agostino. Per un tale contributo non si è dovuto attendere Proclo ed il *Corpus Areopagiticum*”³⁸.

Non solo, allora, sarebbe da escludere il carattere formale e retorico della recezione di elementi platonici nel cristianesimo, ma addirittura “si è giunti, in non pochi casi, a una mediazione sintetica che ha senso e addirittura risulta essere feconda e produttiva nell’approfondimento della fede nella dimensione del logos”³⁹.

37 Ivi, 74.

38 Ivi, 103-104. Il platonismo avrebbe persino condiviso con il cristianesimo alcune concezioni di base:

“che le cose visibili non costituiscono la realtà primaria, che esiste per e attraverso se stessa;

che, data la loro imperfezione, le cose visibili rinviano a e richiedono una realtà perfetta ed assoluta, un essere primo fondato su se stesso;

che la realtà invisibile ha un valore ed un significato infinitamente superiori rispetto a quelli delle cose visibili che da essa dipendono;

che questo fatto fondamentale deve guidare e condurre la nostra vita;

che ciò implica l’infinito valore dell’anima umana, e pertanto della persona individuale” (Ivi, 103).

39 G. REALE, *Introduzione*, in W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano 2000, XXII.

Il discorso teo-logico cristiano, cioè, si è servito della filosofia per elaborare le verità essenziali della fede in un clima che alle origini era fortemente segnato dall'attacco degli avversari. Di fronte alla filosofia greca, tuttavia, il cristianesimo non si è limitato ad una semplice "difesa": esso si è trovato a "farsi greco con i greci", non solo parlando il linguaggio comune della filosofia platonica, ma assumendone talora persino talune categorie concettuali.

Lo pseudo-Dionigi si inserisce, così, in una linea che parte da Giustino (il quale, per primo, aveva riconosciuto con chiarezza i semi del Verbo divino presenti nel platonismo e nello stoicismo⁴⁰) e passa per Gregorio di Nissa⁴¹ fino a trovare uno dei suoi più convinti assertori in Agostino, il quale afferma addirittura di aver trovato scritto in alcuni libri di filosofia platonica "se non con le stesse parole certo con l'identico significato e con molte prove convincenti, che al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio [...]; che l'anima dell'uomo, quantunque sia testimonianza della luce, non è essa stessa la luce, ma il Verbo di Dio, che è Dio, è la luce vera che illumina ogni uomo [...]; che il Verbo, che è Dio, è nato non da carne e sangue, non da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio [...]; che il Figlio essendo conforme al Padre non ritenne un'usurpazione quel suo essere uguale a Dio, perché questa uguaglianza è per natura"⁴².

40 Cf GIUSTINO, *Apologia* II,13,3: PG VI,465B-C.

41 Cf GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* 16: PG XLIV,181D.

42 "Non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum [...]. Et quia hominis anima quamvis testimonium perhibeat de

I motivi del grande interesse esercitato dall'opera dionisiana (*Corpus Dionysiacum* o *Dionysianum* o *Areopagiticum*⁴³) sembrano

lumine, non est tamen ipsa lumen; sed Verbum Dei, Deus, est lumen verum quod illuminat omnem hominem [...] quia Deus Verbum, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex [0741] voluntate carnis, sed ex Deo natus est [...] quod sit Filius in forma Patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter idipsum est. " (AGOSTINO D'IPPONA, *Confess.* VII, 9: PL XXXII, 740-741).

43 Il *Corpus* dionisiano, così come ci è giunto, risulta composto da quattro trattati – *De Coelesti Hierarchia* (CH); *De Ecclesiastica Hierarchia* (EH); *De divinis nominibus* (DN); *De Mystica Theologia* (MT) – e da dieci lettere (Ep.), che citeremo nell'edizione di PG III (salvo diversa indicazione).

La prima edizione completa del *Corpus Dionysiacum* appare a Firenze nel 1516: il testo del prologo di Massimo, degli *scholia*, del lessico dionisiano e dei trattati dello pseudo-Dionigi corrisponde al testo dei medesimi del *manoscritto (ms) 686 della Biblioteca Laurenziana* (cf M. TURTURRO, *Il Trattato Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* dello Ps.-Areopagita nei mss. Laurenziani. Contributo a una futura edizione critica, in *Bessarione*, serie III, anno XII, vol. IV (1907-1908), 93-138; vol. V (1908-1909), 1-25).

Nel 1562, Guillaume Morel cura una seconda edizione completa degli scritti dionisiani che accompagna con una precisa descrizione del primo manoscritto consultato (della collezione del "vir clarissimus Erricus Memmius"): "Primus omnium antiquissimus literis majusculis et propemodum uncialibus in membrana ita descriptus erat ut verba a verbis nullo interstitio aut esiguo, distinguerentur, sine accentuum ulla aut rarissima nota, nisi sicubi verbum alioquin ambiguum foret. Ante mille duecentos annos scriptum affirmant, qui in hoc genere librorum tractando diu versati sunt. Complectebatur libros omnes Dionysii quos damus, quamquam quaternione uno mutilatus erat. Nulla tamen scholia habebat, nec aliud quicquam praeter verba Dionysii". Il manoscritto cui Morel fa riferimento è, con ogni probabilità, il *ms 437 della Biblioteca Nazionale di Parigi (BNP)*, vale a dire l'esemplare mandato da Michele a Ludovico il Pio nell'827 (questo manoscritto è, infatti, scritto in lettere onciali; le parole non sono separate le une dalle altre; non vi sono che pochi accenti; è mancante di un fascicolo ed ha fatto parte della collezione dei de Mesme). Altri manoscritti consultati sono:

i due manoscritti designati come *Salignacensis major* e *Salignacensis parvus*, forse i *mss 438 e 933 BNP* "Secundus ac tertius (salignacus major et parvus) ibidem in membranis eadem opera habebant, et una Scholia Maximi, sed non eodem modo. Nam de duobus major praefationem quam scholiis praepo-

risiedere nello straordinario sforzo di inculturazione della fede di cui essa è portatrice, tanto che tra “i casi di una felice simbiosi di platonismo e pensiero cristiano”⁴⁴ Beierwaltes cita proprio l’opera dell’Areopagita⁴⁵: non può, infatti, non catturare il lettore il sottile intreccio di quelle due anime, l’una cristiana, l’altra greca, che la

suimus habebat, deinde scripta Dionysii, et ad margines scholia; ad extremum autem Michaëlis Hierosolymitani Encomium et B. Dionysii martyrium (cioè il *ms 933 BNP*). Alter forma multo minore, seorsum verba Dionysii et Maximi scholia, sed non tam ampla erat in hoc parvo volumine sub nomine scholia, quam in majore, aut in Dionysiano (cioè il ms. di Manuele Paleologo)”. Il cosiddetto *Salignacus parvus* è di difficile identificazione.

quello che l’imperatore Manuele Paleologo aveva inviato ai monaci di Saint Denys nel 1408 è custodito al Louvre ed è classificato con il n. 100, al dipartimento degli avori, a motivo della sua rilegatura. “L [il ms del Louvre] non ha i grossi errori e lacune di D [ms 437], che il testo di Manuele Paleologo è migliore di quello di Michele il Balbuziente. Ma in ciò, non ha un valore eccezionale. È il caso di quasi tutti i manoscritti di Dionigi, dal IX al XIII secolo” (G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque historique du pseudo-Denys*, in *NS* 3 (1929), 442). Questo manoscritto, come il manoscritto anastasiano, riproduce gli *scholia* di Massimo (“Quartus [manuscriptus] similiter in membranis elegantissime, castissime ac diligentissime Dionysii scripta, et scholia continebat, longe ampliora quam ullus alius codex. Eum a venerandis ac religiosi viris coenobi Dionysiani multis precibus impetravi: quem librum merito in magno precio et honore habent, ante centum et quinquaginta annos ad se missum Constantinopoli ab imperatore Manuele Paoleologo”).

Il metodo critico utilizzato (e descritto dallo stesso Morel) appare però discutibile: “Itaque quos undecumque nancisci codices manuscriptos potui, mihi comparavi, de quorum fide mendas impressorum corrigere, emendare depravata, superflua tollere, quae deessent supplere possem; quam in re facienda ea fide sum usus, ut nihil mutaverim, de quo vetusti libri non consentirent, et veteres interpretes nimis quam fideles in reddendis quae sui codices habebant, me non admonerent”.

44 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 19.

45 Più sfumato è il giudizio del Bellini, per il quale lo pseudo-Dionigi “riesce a non tradire la verità cristiana, ma non ad elaborare una sintesi coerente e convincente” (E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 132).

attraversano, la prima al livello dell'intenzione esplicita⁴⁶, la seconda (almeno in apparenza) a livello di risultati conseguiti.

Le opere che costituiscono il Corpus Areopagiticum, infatti, sono “nella più intima relazione con la filosofia della loro epoca: ovvero con quella forma del neoplatonismo elaborata nel modo più caratteristico, quanto ai contenuti e alle forme linguistiche, da Proclo”⁴⁷.

Non c'è, quindi, da meravigliarsi se la domanda “Proclus christianus?” risulta essere, tra gli interrogativi che ci si trova a dover affrontare quando ci si imbatte negli scritti dionisiani, quello più essenziale, persino più di quello che viene comunemente indicato come “questione dionisiana”⁴⁸, ossia la complessa e, purtroppo, non ancora risolta ricerca di un'identificazione di colui che per secoli è riuscito a farsi credere il discepolo di Paolo convertitosi nel corso della sua predicazione ad Atene (secondo la testimonianza di At 17,34).

46 “Di questa divinità sopraessenziale ed occulta non si può osare dire o pensare alcunché tranne quelle cose che, per ispirazione divina, sono state manifestate a noi per mezzo dei libri sacri” (DN I,2,588C).

47 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 51. Basti pensare che il *De divinis nominibus*, che segue (correggendone alcune tesi) il procedimento dei commenti neoplatonici al *Parmenide* di Platone, si avvicina, in particolare, a quello di Proclo. La questione centrale è quella del rapporto tra l'Uno e il molteplice. Mentre per Proclo i molti nomi con cui si indica il divino esprimono ipostasi diverse che procedono dall'Uno e fanno da mediatrici tra l'Uno e le realtà create, per pseudo-Dionigi i nomi indicano l'Uno stesso in quanto causa degli esseri e da essi partecipato.

48 Per una sintesi dettagliata sull'argomento cf S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in *Augustinianum* 22 (1982), 533-577; Id., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005, 159-162.

Da quando Ipazio, vescovo di Efeso, sollevò i primi dubbi circa l'autenticità degli scritti dell'Areopagita⁴⁹ nella polemica con i monofisiti saveriani – che facevano appello al Corpus per provare l'ortodossia delle proprie posizioni⁵⁰ –, è innegabile che le ricerche sull'identità di questo ignoto autore abbiano consentito di fare degli importanti passi avanti: la maggioranza degli studiosi, allo stato attuale delle ricerche, concorda su una datazione del Corpus compresa tra il 482 (data di composizione dell'*Henotikon*⁵¹) e l'inizio del VI secolo⁵² e sull'originario contesto siriano⁵³ nel quale

49 ACO IV, 2 (173,12-18). Circa le testimonianze di quanti, nel medioevo, rifiutarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica cf. I. HAUSER, *Doutes au sujet du divin Denys*, in *OCP* 2 (1936), 484-490.

50 La prima menzione dell'opera, a sostegno delle tesi dei severiani, risale al 532-533, durante una conferenza voluta da Giustiniano.

51 Il rapporto che lega il *Corpus* allo scritto dell'imperatore Zenone (che condanna Eutiche ed afferma la vera umanità e divinità di Cristo) risulterebbe dal fatto che lo pseudo-Dionigi evita espressioni come "due nature" o "una natura".

52 Questo limite dipende dalla constatazione che al *Corpus Areopagiticum* si rifanno Andrea di Cesarea (nel suo commentario all'Apocalisse di san Giovanni della fine del V secolo) e Severo di Antiochia (in una lettera all'abate Giovanni risalente probabilmente al 510). Cf. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der Pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage*, in *IV Jahrbuch des öffentlichen Privatgymnasium aus der Stella matutina*, Feldkirch 1895, 3-96 (21-25 e 34-55). Per Roques il *Corpus* sarebbe stato redatto nel primo quarto del sesto secolo (cf. R. ROQUES, *Pseudo-Denys*, in *DSAM* III, c. 256). Per una bibliografia degli studi che, invece, collocano il *Corpus* tra il II ed il V secolo cf. S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi*, 570-571 (nn. 12-15).

53 Il paragrafo relativo all'ordinazione del vescovo, del sacerdote e del diacono in EH V,7 (513C-516A) sembra infatti essere modellato sul paragrafo *de ordinationibus* della liturgia siriana nella forma promulgata dal patriarca di Antiochia Ignazio Efraem Rahmani (cf. J. STIGLMAYR, *Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten*, in *ZKT* 33 (1908), 383-385; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg im Breisgau 1924, 294; E. BOULARAND,

l'opera avrebbe visto la luce. I tentativi di identificare lo pseudo-Dionigi con questo o quel personaggio sono, tuttavia, tanto numerosi da apparire ancora troppo lontani da una definizione del problema⁵⁴: come ha giustamente osservato Saffrey, tale questione sembra destinata al fallimento a priori: "Essa consiste, in effetti, nel costruire a partire da alcuni dati contenuti nel Corpus, e più o meno bene interpretati, una sorta di identikit del suo autore, e, conseguentemente, nel tentare di mettere su questo identikit un nome tratto dal Who's who della società cristiana tra, mettiamo, il III ed il VI secolo. Io denuncio questo metodo come pericoloso ed illusorio"⁵⁵. Ciononostante, sulla base di numerosi indizi interni al Corpus, si è sempre più portati a considerare lo pseudo-Dionigi "un autentico neoplatonico, convertito a ciò che pensava essere una forma autentica, addirittura la più autentica forma del cristianesimo"⁵⁶.

L'eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite, in *BLE* 58 (1957), 199-203; B. ALTANER, *Patrologia*, Genova 1983, 539; U. RIEDINGER, *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, in *ByzZ* 52 (1959), 285). Contro questa ipotesi cf I.M. HANSSENS, *De patria pseudo-Dionysii Areopagitae*, in *EL* 38 (1924), 290-292.

54 S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi*, 569-570 (nn. 1-11); R.F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, 31-35.

55 H.-D. SAFFREY, *Nouveaux liens objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus*, in *RSPHTh* 63 (1979), 3-4. Non meno illusori, poi, Saffrey considera i tentativi di stabilire dei parallelismi troppo vaghi con i neoplatonici, con i Cappadoci o con qualche setta eretica, particolarmente siriana: si tratterebbe di un tentativo che spiega "obscurum per obscurius".

56 J.M. RIST, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, in H.J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres*, Leiden 1992, 156.

La scelta di questo “misterioso” autore di legare il suo nome a Paolo, l’“apostolo delle genti”, ed al suo primo discorso ai gentili in Atene è, comunque, il segno più evidente di quell’inevitabile, ma per nulla pacifico incontro tra filosofia e rivelazione cristiana, incontro che, sia pure all’interno di contesti storico-culturali profondamente diversi, continua a determinare tensioni non ancora risolte e bisognose di nuove, ulteriori soluzioni.

Desideroso di determinare un punto di convergenza tra la nuova fede e l’ultima grande filosofia pagana, l’autore del Corpus “Io ha cercato con assoluta naturalezza sul lato dell’altare che aveva fornito a Paolo di Tarso l’esordio del suo discorso davanti all’Areopago [...]. In verità, colui che noi chiamiamo pseudo-Dionigi non poteva fare scelta migliore, giacché quell’altare, che l’antica pietà aveva eretto ad un dio ignoto, era diventato, sotto l’effetto dell’abile esegesi paolina, l’altare del Dio ignoto, Dio unico, creatore del cielo e della terra. Verso la fine del quinto secolo, quando il cristianesimo era divenuto la religione ufficiale dell’impero, era assolutamente naturale che un neoplatonico convinto, ma convertito al cristianesimo, presentasse la sua audace teologia negativa come uno sviluppo dell’insegnamento segreto dell’Apostolo delle Genti, missionario del Dio ignoto”⁵⁷.

57 É. JEAUNEAU, *Denys l’Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident*, in G.L. BENAKIS (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale* [Rencontres de Philosophie Médiévale, 6], Turnhout 1997,3 (*l’insegnamento segreto* di cui parla Jeauneau va inteso nel senso cristiano di *iniziazione*).

L'“apertura ai gentili” ha significato, infatti, per la teo-logia cristiana l'assunzione, all'interno del suo sforzo di concettualizzazione dei contenuti della fede, della “prova dello straniero”⁵⁸, con la quale, da allora, deve confrontarsi quella “concentrazione cristologica”⁵⁹ senza la quale la ricerca di Dio, per quanto feconda, non potrebbe dirsi propriamente “cristiana”. D'altro canto, prima ancora che ad un contenuto specifico, una tale “concentrazione” fa riferimento alla possibilità stessa (peraltro irrinunciabile per il cristianesimo) di predicare Dio, contro uno dei punti essenziali della “teo-logia” di stampo platonico: la non dicibilità del Principio primo.

È proprio a questo livello che si colloca l'intentio profonda dell'opera dello pseudo-Dionigi, intentio che può essere definita solo sulla base di una lettura quanto più possibile unitaria del Corpus – una lettura che consenta innanzitutto “di stabilire il rapporto tra le opere che riguardano direttamente Dio (DN e MT, a cui si debbono aggiungere le Epp. I, V e IX) e quelle che riguardano le creature superiori (CH ed EH, a cui si può aggiungere Ep VIII)”, dal momento che pur richiamandosi tutte alla tradizione biblica ed ecclesiastico-liturgica, “la struttura di DN (e di MT) ricalca da vicino il neoplatonismo, e in particolare i commenti neoplatonici al Parmenide di Platone”⁶⁰.

58 P. RICOEUR, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, Città del Vaticano 2008, 17.

59 A. MILANO, *Quale verità*, 15 (cf anche 91-161).

60 E. BELLINI, *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*, in *VetCh* 17 (1980), 199-201.

Sebbene due trattati (Teologia simbolica e Schizzi teologici⁶¹) siano andati perduti (o forse non siano mai stati scritti), è possibile riportare il tutto ad un'unità coerente nella quale nulla vada perduto, grazie, da un lato, ai frequenti richiami interni – e particolarmente al capitolo III del *De Mystica Theologia*, in cui l'autore si attarda a ripercorrere i titoli della sua produzione teologica quasi volendone offrire una sistematizzazione schematica –, e dall'altro sulla base delle Epistole – dieci in tutto –, che, pur collocandosi “al di fuori” del suddetto itinerario teologico, offrono significative affermazioni di principio che, proprio perché non legate ad aspetti specifici di questo o quel trattato, sono di carattere più generale: l'unità della riflessione dionisiana risiede, stando a tale approccio, nel “come” della conoscenza teo-logica: “come Dio si rivela e come gli uomini (e gli angeli) possono conoscerlo ed unirsi a lui”⁶². Quello dello pseudo-Dionigi è, dunque, un servizio reso alla verità, la verità che è trasmessa dalla Scrittura e dalla tradizione segreta⁶³ che passa da

61 La *Teologia simbolica* avrebbe dovuto spiegare i nomi trasferibili dagli oggetti sensibili alle cose divine, mentre gli *Schizzi teologici* avrebbero celebrato gli aspetti più importanti della teologia affermativa.

62 E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 118.

63 Il tema della “tradizione segreta” è tratto solo dai riti dell'iniziazione cristiana, ma anche da un certo influsso del neopitagorismo che, a partire dal II secolo d.C. (sulla base di alcuni pseudo-epigrafi attribuiti a Pitagora), aveva affermato il primato ontologico dell'incorporeo, deducendo la materia stessa dall'Uno assolutamente trascendente (cf, ad esempio, SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum libros (In Arist. Phys.)*, 181,7ss), sviluppando una antropologia orientata al “seguire le orme divine” (si leggano, su questo tema, *I Versi Aurei di Pitagora*, a cura di A. FARINA, Napoli, 1962). Di qui veniva affermato un ideale di vita, modulato su delle dottrine che sempre più assunsero il carattere di divina rivelazione, e che per questo erano riservate solo a coloro che erano iniziati: “I suoi seguaci consideravano dunque leggi le rivelazioni di Pitagora, e lo veneravano come un messo

maestro a discepolo⁶⁴ e che va difesa da ogni possibile forma di errore.

Al sacerdote Sosipatro pseudo-Dionigi scrive: “Non ritenere una vittoria, o venerabile Sosipatro, l’inveire contro un culto o un’opinione che non sembrano buoni [...] Smettila di parlare contro gli altri, e parla in favore della verità, in modo tale che le tue parole risultino assolutamente irreprensibili”⁶⁵. Queste parole gettano luce su quella tensione che, costantemente, anima gli scritti dionisiani tra un culto (*threskeía*) ed una opinione (*dóxa*) non buona (*mè agathèn*)⁶⁶ e la verità (*aletheía*). Ma è solo nella Epistola VII, a Policarpo vescovo, che siamo aiutati a comprendere chi sono gli interlocutori cui lo pseudo-Dionigi allude e di fronte ai quali occorre difendere la verità: “Non ricordo di avere mai parlato contro i Greci o altri, convinto come sono che gli uomini buoni

di Zeus; mantenevano il silenzio che si conviene alla divinità, poiché ascoltavano molti misteri ineffabili, che era difficile afferrare se non avessero prima appreso che anche il tacere è un discorso” (FILOSTRATO, *Vita di Apollonio* I,1).

64 Cf EH I,4,376B-C; DN I,4,592B; EH III,3,5,432B. L’idea che la verità sia trasmessa da alcuni libri e da una tradizione ad essi parallela era un’opinione diffusa al tempo dello pseudo-Dionigi. Basti pensare al rapporto che i neoplatonici avevano con gli scritti platonici, in particolare il *Parmenide* ed il *Timeo*. Sembra che questa tradizione sia identificabile “con i riti liturgici non esplicitamente indicati nelle Scritture ma risalenti alle origini e ad esse conformi” (E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 118). E pseudo-Dionigi afferma di non voler dire se non ciò che è contenuto nella Scrittura e se qualche sua idea non vi compare esplicitamente egli si preoccupa di mostrare come non sia in contraddizione col dato rivelato (cf EH III 3,5,432A-B).

65 Ep. VI,1077A-B.

66 Che il culto e le opinioni contro cui lo pseudo-Dionigi intende muoversi siano “non buoni” è tanto più significativo in virtù del fatto che “Bene” è il nome di Dio per eccellenza.

devono contentarsi di poter conoscere ed enunciare la pura verità così com'è realmente [...] Sapendo bene questo – così almeno credo – non mi sono impegnato in discorsi contro i Greci o contro altri: mi basta – Dio mi conceda questa grazia – in primo luogo conoscere la verità e poi, una volta conosciutala, parlare come si deve”⁶⁷. Ed aggiunge: “Tu dici che il sofista Apollofane mi biasima e mi chiama parricida⁶⁸ perché faccio un empio uso dei discorsi dei Greci nei confronti dei Greci. Ci atterremo invece di più alla verità se gli dicessimo che i Greci fanno un empio uso delle cose divine nei confronti delle cose divine, giacché servendosi della sapienza di Dio (sophía tou theou), cercano di distruggere il timore divino (theion sébas) [...] con l'aiuto della conoscenza delle realtà che egli giustamente definisce filosofia (philosophía) e che il divino Paolo chiama sapienza di Dio (sophía theou), i veri filosofi dovrebbero infatti elevarsi verso la causa sia delle realtà stesse che della loro conoscenza”⁶⁹.

67 Ep. VII,1,1077B-1080A.

68 Questo “parricidio” richiama inevitabilmente quello di Parmenide da parte di Platone, il quale, travestendosi da “Straniero di Elea”, trasgredisce la dottrina del filosofo eleate secondo cui il “non-essere non è” affermando che il “non-essere è” se il non-essere inteso nel senso di “diverso” (cf PLATONE, *Sofista* (Sof.) 241d-242a; 258a-259b). Il parricidio, tuttavia, non si limita alla prospettiva ontologica, ma si estende fino a toccare la tematica henologica dell'Uno e dei Principi primi per affermare l'insostenibilità della concezione dell'essere-uno in senso monistico-eleatico (cf *ivi*, 242c-245d). Sul “parricidio di Parmenide”, cf G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana III. Platone e l'Accademia antica*, Milano 2004, 124-128).

69 Ep VII,2,1080A-B. “Il parricidio che Apollofane rimprovera a Dionigi è forse il più grande atto di pietà di Dionigi vis-à-vis dei Greci: è tutta la filosofia greca che Dionigi vuole salvare accogliendola nel cristianesimo” (Y. DE ANDIA, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln 1996, 415). In

L'orizzonte entro il quale si colloca l'opera dell'Areopagita risulta così essere quello del dialogo non polemico⁷⁰, ma certamente critico, nei confronti di un modo "filosofico" di intendere la *sophía toû theoû* che, sia pure "bello (*kalôs*)" nei suoi presupposti rischia di portare a degli esiti poco felici, quando non ci si eleva a quella causa al di là del dire (*hyperarrétou*) che "secondo la sacra parola (*katà tòn hieròn lógon*), fa tutte le cose e le trasforma"⁷¹, quella causa che lo pseudo-Dionigi, al termine della stessa Epistola VII e dopo aver celebrato le opere del Dio biblico, chiaramente identifica con Cristo ("la causa di tutto, l'autore dei grandi e straordinari prodigi che non si possono contare"⁷²).

effetti lo pseudo-Dionigi non fa allusione "alle credenze della massa che è presa dalle basse e passionali invenzioni dei poeti e che adora la creazione anziché il Creatore" (cf Rm 1,25; Sap 13,1-5), ma ad Apollofane, che "disonestamente usa le cose divine contro le cose divine". Ciò che Apollofane chiama filosofia, e alla quale Paolo contrappone la sapienza di Dio (*sophía toû theoû*), non è altro che la conoscenza dell'Autore delle cose a partire dai suoi effetti. Non è la *sophía toû stauroû* di 1Cor 1,21. L'Areopagita vuole così mostrare che la sapienza greca è identica alla sapienza di Dio da cui discende, ma proprio nel tacere la sapienza della croce, egli tronca il messaggio paolino sul Cristo morto e risorto ed evita la follia della croce. Cf Y. DE ANDIA, *Philosophie et union mystique chez Denys l'Aréopagite*, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, 'Chercheurs de sagesse'. *Hommage à Jean Pépin*, [Institut d'Études Augustiniennes] Paris 1992, 511-531.

70 Come giustamente ha fatto notare A. Brontesi "Dionigi non solo evita il tono polemico, ma evita anche i «luoghi polemici»" (A. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia 1970, 35, n. 2). Diversa è l'opinione di Jones: "In larga parte, la teologia dionisiana è una teologia critica, rivolta polemicamente contro quelli che Dionigi vede come modi errati di parlare di Dio" (J.N. JONES, *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*, in HTR 89 (1996), 357.

71 Ep VII, 2, 1080C.

72 Ep VII, 2, 1081B.

È evidentemente il messaggio cristiano quello che l'Areopagita intende difendere come verità dall'errore dei greci e, sul piano metodologico, colpisce il rifiuto della dialettica confutativa⁷³, rifiuto che sembra riflettere “uno stato d'animo che non è senza rapporto con le preoccupazioni filosofiche, teologiche e politiche dell'epoca. [...] due punti essenziali ci sembrano implicati dal rifiuto della dialettica confutativa nello Pseudo-Dionigi: da una parte, la presupposizione di una verità che escluda ogni possibile dubbio, e, dall'altra, la necessità di evitare ogni polemica. Questi due punti, presentati dall'autore nella loro complementarità, e sostenuti dal carattere intenzionalmente apocrifo dei testi, sembrano mirare ad un doppio scopo: smorzare l'impatto della filosofia non-cristiana e, al tempo stesso, annientare le dispute intestine al cristianesimo”⁷⁴.

73 Zenone di Elea (considerato il fondatore della dialettica), la concepì come una metodica confutazione delle tesi avversarie, al fine di guadagnare la verità della propria tesi attraverso la dimostrazione della contraddittorietà della tesi opposta (cf PLATONE, *Fedro*, 261d); con Socrate, la dialettica divenne dialogo, scandito dai momenti della confutazione e della maieutica (giocati nella chiave dell'ironia) e con fine prevalentemente etico-educativo (cf PLATONE, *Sof.* 230b-e; *Teeteto*, 148e-151d); fu Platone a conferirle un significato ontologico-metafisico, oltre che metodologico, indicando con “dialettica” il procedimento per cui l'intelletto prima passa da sensibile all'intelligibile e poi trascorre da Idea a Idea (operando in modo ascensivo e discensivo – cf *Rep.* VII,534b-d); Aristotele la fece coincidere con l'analitica (o logica del probabile), ossia con la trattazione del sillogismo dialettico, il quale serve ad individuare i punti di partenza dell'interlocutore e quanto, nelle loro conclusioni, concordi o no con questi, ponendosi dal loro punto di vista (cf ARISTOTELE, *Topici* (*Top.*), I,1,100a18-b23); nella Stoa essa venne a coincidere con la *pars potior* della logica, che si divide, appunto, in dialettica e retorica (ques'ultima indicando l'arte del discorso volto alla persuasione; cf PLATONE, *Gorgia*, Pars I; *Fedro*, 271e-272b, 277b-c; ARISTOTELE, *Retorica* (*Ret.*), I,2,1355 b 26-34, 1356 a 1-20).

74 L. COULOUBARITSIS, *Le statut de la critique dans les Lettres du Pseu-*

Stando così le cose tra la verità rivelata e l'errore non si dà mediazione alcuna, neppure nel senso di una critica dell'errore capace di rischiarare la verità. La verità è innanzitutto rivelazione e nella esposizione del dato rivelato lo pseudo-Dionigi si appella ad una duplice tradizione teologica, di cui una ineffabile e mistica (apórreton kaì mystikén), l'altra filosofica e apodittica (philósophon kaì apodeiktikén); "la seconda persuade e fissa la verità di ciò che si dice, la prima agisce e fissa in Dio con le sue mistagogie (mystagoghíais) che non si possono insegnare"⁷⁵. Queste due tradizioni teologiche non sono in antitesi, ma si completano a

do-Denys, in *Byzantion* 51 (1981), 113-114. "Seguendo l'esempio dei Padri della Chiesa del IV secolo, l'autore rigetta il metodo introdotto un tempo da Socrate e tematizzato da Aristotele, che cerca di far prevalere un rapporto dialettico e critico tra l'interlocutore ed i suoi avversari. La ragione evocata è chiara: la dialettica è inutile, un non-senso, per chi è in possesso della verità [...] egli rigetta espressamente ogni preparazione dialettica poiché la verità non è più un parlare bene dell'oggetto di una ricerca, ma si afferma come un pre-dato" (*Ivi*, 115-116).
 75 Ep. IX,1,1105D. "Nella letteratura patristica greca il termine *mystagoghía*, [...] viene riferito a riti e miti pagani (cf IRENEO, *Adv. Haer.* I,15,6; I,23,3; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* IV,11,4: PG XX,328B-332B), considerati forse come imitazione demonica di riti cristiani (cf GIUSTINO, *1Apol* 66,4). Nella teologia alessandrina invece il linguaggio misterico serve a descrivere sia la conversione iniziale, sia anzitutto l'ascesa dello gnostico verso l'unione con Dio (cf CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* IV 162,3; ORIGENE, *Contra Celsum* III,60; *Com. Jo* fr. 36). Il Logos viene presentato come gerofante che conduce il *mystés* nella luce di Dio (cf CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Protrepticus* (*Protr.*) XII,120)" (B. STUDER, *Mistagogia*, in *DPAC* II, c. 2264). L'uso del vocabolario e del simbolismo delle religioni misteriche da parte di Clemente di Alessandria o di Origene è riconducibile al fatto che essi erano "indubbiamente adoperati nella liturgia di Alessandria" (A. HAMMAN, *Iniziazione cristiana*, in *DPAC* II, c. 1780); tuttavia, per quanto vi siano degli indiscussi punti di contatto tra la fede cristiana e le religioni misteriche, non si può dedurre una dipendenza troppo stretta della prima dalle seconde, essendo evidente, in molti casi, un riflesso nella direzione opposta (cf *ivi*).

vicenda rientrando in un unico processo che culmina nella “unione con ciò che è al di là di ogni essere e di ogni gnosi”⁷⁶.

Non vi è dubbio, infatti, che per lo pseudo-Dionigi la teo-logia, nella sua forma più alta, consista nella penetrazione della “tenebra veramente mistica della non gnosi”⁷⁷, in cui, abbandonata persino la contemplazione delle realtà intelligibili⁷⁸, si produce la contrazione di ogni discorso⁷⁹: nondimeno è proprio nell’elaborazione di questo itinerario teologico che conduce l’uomo (a partire dal sensibile) nella “tenebra iperluminosa” (*hypérphoton gnóphon*)⁸⁰, che l’Areopagita, come nessuno, forse dei suoi contemporanei si è spinto a fare, assume il pensiero greco per confutare i greci.

1.1 *L’influenza platonica e la mediazione procliana*

È anzitutto nella tradizione platonica che bisogna cercare per trovare le radici di una concezione del linguaggio “apofatico” in teologia come via per dire qualcosa su Dio⁸¹.

Punto di partenza è il Parmenide di Platone con le sue ipotesi

76 MT I,1,997B-1000A.

77 MT I,3,1001A.

78 Si noti, al riguardo, l’insistere dell’Areopagita sull’*hypèr noûn*.

79 MT III,1033B.

80 MT II,1025A.

81 L’ellenismo classico, invece, aveva attribuito al giudizio affermativo un valore maggiore sul piano della conoscenza, secondo la formulazione aristotelica, per cui, “poiché una medesima cosa può essere conosciuta in più modi, diciamo che chi conosce ciò che una cosa nell’essere (*tô êînai*) ha più conoscenza di chi la conosce nel non-essere (*tô mè êînai*)” (ARISTOTELE, *Met.* B 2, 996b14-16).

sull'Uno⁸², nella lettura "teo-logica" che di esse ha offerto il neoplatonismo, che, proprio facendo riferimento a quest'opera come al cuore della filosofia platonica, si trova a dover ripensare il rapporto tra negazione e conoscenza all'interno di un indiscusso primato dell'Uno sull'essere⁸³.

È stato merito del Corsini⁸⁴ l'aver mostrato che l'opera dello pseudo-Dionigi è costruita a partire dalla due ipotesi del Parmenide – il mè ón, a cui corrisponde la MT; e l'hén ón, a cui corrispondono gli altri tre trattati, che seguono d'altra parte l'ordine moné, próodos, epistrophé⁸⁵ - e che la concezione dell'apofasi in teologia, dichiarata superiore alle affermazioni in CH II,3,141A, può esser fatta risalire a Repubblica VI,509b⁸⁶ – dove Platone afferma che il Bene in sé, causa

82 Se l'Uno non è (cioè se è assolutamente semplice) non si può dire dell'Uno assolutamente nulla. Se l'Uno è (cioè se partecipa dell'essere e non è assolutamente uno) gli si possono ascrivere svariati attributi. Questi attributi sono considerati attributi divini e gli dei cui si riferiscono sono identificati con le divinità della mitologia greca attraverso l'allegoria (per esempio, il monte Ida si riferisce al regno elevato delle Idee).

83 "La riduzione dell'Uno a se stesso non trova un'espressione appropriata che in un posto, nelle opere conservate dei filosofi greci prima di Plotino; voglio dire la prima e la seconda ipotesi nella seconda parte del *Parmenide* di Platone. Leggete questa seconda parte come Plotino la leggeva, con il solo occhio della fede [...] e scoprirete nella prima ipotesi un'esposizione lucida della famosa teologia negativa" (E.R. DODDS, ap. CQ 22 (1928), 132-133).

84 Cf E. CORSINI, *Il Trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i Commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

85 Un confronto del DN con il *Commento al Parmenide (In Parm.)* di Proclo consente di affermare che è a questo testo che Dionigi risponde.

86 Tra gli altri significativi richiami all'opera platonica vi sono:
la concezione del dèmone intermediario in *Simp.* 202d-e è una delle fonti dell'angelologia dionisiana;

la manifestazione improvvisa del fuoco (CH XV,2,329b) riprende l'*exaí-*

di tutte le altre idee, “non è essenza ma qualcosa di al di sopra dell’essenza (epékeina tês ousías)” – e, soprattutto, all’Epistola VII – nella quale Platone dichiara l’impossibilità di “comunicare” per iscritto (e dunque attraverso parole e concetti) gli insegnamenti più alti della sua filosofia.

È tutta la dottrina platonica della conoscenza, in altri termini, che passa, attraverso la mediazione medio- e neo-platonica⁸⁷ (particolarmente procliana), nello pseudo-Dionigi, con l’idea che “ogni essere non riceve il suo essere limitato che per la sua partecipazione alla pienezza e alla totalità dell’essere, e che aspira ad una partecipazione sempre più intera all’Assoluto, benché la fine e la perfezione specifica di ciascun essere spirituale sia l’intuizione,

phnes del *Simp.* (210e4) e della *Epistola* (*Ep.*) VII (341c).

87 Con il termine “medio-platonismo” (coniato da K. Praechter (cf F. UEBERWEG (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Basel 1994, 524-556) si indica quel platonismo che sta a metà strada tra il platonismo di Platone e dei suoi seguaci e quello di Plotino e dei suoi seguaci (il neo-platonismo). Si tratta di un pensiero caratterizzato anzitutto dalla riscoperta della “seconda navigazione” (cf *Fedone* 99d-100a), ossia dal recupero del soprasensibile, dell’incorporeo e del trascendente come fondamento del sensibile e del corporeo: è questo il minimo comune denominatore del pensiero dei suoi esponenti. Al medioplatonismo si deve l’accentuazione della trascendenza del divino e, di conseguenza, della impossibilità, per l’uomo, di conoscere l’essenza di Dio stesso (e, quindi, di esprimerla) all’interno di una concezione gerarchica del divino di carattere propriamente mistico-religioso, (concezione che riconduce la *vita morale* ad una “assimilazione al divino”). “Senza il movimento medioplatonico il Neoplatonismo sarebbe pressoché inspiegabile [...] Il Medioplatonismo, inoltre, è importante anche ai fini della comprensione del primo pensiero cristiano, ossia della prima Patristica, la quale, anteriormente alla nascita del Neoplatonismo, desunse da questa corrente le categorie di pensiero con cui cercò di fondare filosoficamente la fede” (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana VII. Rinascita del platonismo e del pitagorismo*, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici, Milano 2004, 115).

la contemplazione del Dio infinito, attraverso una conoscenza sopraessenziale”⁸⁸.

Da Proclo l’Areopagita eredita una metafisica intesa “come l’espressione più articolata e più complessa della problematica dell’Uno (hén) e di ciò che ne consegue”⁸⁹. La grande questione affrontata da Plotino circa il rapporto dell’Uno con ciò che da Lui discende, Proclo (rifacendosi probabilmente a Siriano) tenta di risolverla attraverso le enadi⁹⁰, delle unità che esistono affianco all’Uno e replicano l’unità senza distruggerla. L’Uno resta assolutamente trascendente e nulla può essere predicato di Lui, tranne che è Uno e che è Bene. Le enadi invece raccolgono gli attributi divini tratti dalle successive ipotesi del Parmenide e dagli altri dialoghi platonici. Questa concezione ha il vantaggio “che (filosoficamente) il molteplice, appartenendo alle (o manifestato nelle) enadi, non è illusorio, e (religiosamente) che tutto ciò che è,

88 E. VON IVANKA, ap. *RSR* 36 (1949), 23.

89 G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari, 1989, 27. L’Uno è il principio primo assoluto, da cui tutto deriva: la stessa molteplicità sussiste come seconda rispetto all’Uno e dipende da Esso (PROCLO, *Elementi di teologia* (*El. theol.*) 1-6). Perfezione assoluta, che – conformemente alle dottrine non scritte di Platone – si identifica con il Bene (Cf PROCLO, *El. theol.* 13), l’Uno produce i molti senza subire alterazione, restando identico a se stesso e trascendente rispetto a quanto creato. “A causa della sua bontà ha la facoltà di far sussistere tutti gli esseri con un atto unitario (infatti il Bene e l’Uno sono la stessa cosa, sicché anche l’atto buono si identifica con l’atto unitario); così anche gli esseri che vengono dopo di esso per la loro perfezione sono spinti a generare altri esseri inferiori al loro essere” (PROCLO, *El. theol.* 25).

90 Le enadi sono “mediatrici fra l’Uno e la sfera del Nous”, “moltiplicazioni dell’unità, che restano ancora al di sopra dell’essere e dell’intelligenza” e costituiscono il “passaggio d’obbligo nella rifrazione dell’Uno nella molteplicità” (G. REALE, *Proclo*, 49).

ed il governo di tutto ciò che è (provvidenza), può essere ascrivito agli dei”⁹¹. Ne risulta un’idea di processione dall’Uno che è più vera e che spinge ad una originale rilettura del problema di come passare oltre il conoscibile nel regno dell’inconoscibile⁹².

All’interno di un impianto metafisico di stampo rigorosamente plotiniano, in cui l’Uno produce tutte le cose secondo un processo circolare in tre momenti – la manenza (*moné*)⁹³, la processione (*próodos*) e la conversione (*epistrophé*)⁹⁴ –, Proclo intende così combattere l’opinione di quei filosofi che, confondendo la negazione (*apóphasis*) con la privazione (*stéresis*), hanno screditato il valore della prima⁹⁵, ritenendo la via affermativa superiore a quella negativa. “Facciamo male a servirci, a proposito dell’Uno, delle affermazioni; occorre piuttosto utilizzare le negazioni delle cose inferiori. In effetti, le affermazioni mirano a farci conoscere che una certa cosa è appartenente (*hypárchon*) ad un’altra; ora il Primo è non conosciuto attraverso le gnosi che convengono agli essenti. Così non si può concepire qualcosa come appartenente (*hos hypárchon*) a Lui, ma piuttosto come non appartenente (*hos mè hypárchon*) a Lui, giacché Egli si allontana (*exéretai*) da ogni

91 A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, Wilton 1989, 84.

92 L’*apóphasis* in questione non apparirà più quella della teologia negativa, ma dovrà essere intesa, coerentemente con la concezione procliana di partecipazione, come “la relazione dell’Uno con l’uno che è in noi e non fa altro che esprimere il radicamento di tutte le cose nell’Uno” (C. GUÉRARD, *La théologie négative dans l’apophatisme grec*, in *RSPTh* 68 (1984), 199).

93 Cf PROCLO, *El. theol.* 26.

94 Cf *Ivi* 29, 31, 32 e 37.

95 Cf PROCLO, *Teologia platonica (Teol. plat.)* II 5,13-15.

sintesi (synthéseos) e da ogni partecipazione (methéxeos)”⁹⁶.

Dal momento che tutte le cose derivano dall’Uno come causa, esso è causa delle asserzioni le cui negazioni gli applichiamo⁹⁷: per questo Proclo considera le negazioni come le “madri delle asserzioni”⁹⁸.

Se però noi trasferiamo a Lui [l’Uno] gli attributi tratti dalla natura creata, noi parliamo di noi stessi e non dell’Uno. Tutti gli attributi, quindi, devono essere rimossi dall’Uno⁹⁹: ma che le proposizioni negative possano riferirsi all’Uno, non equivale ad esprimere qualcosa su di Lui. C’è infatti una differenza tra dire che qualcosa può riferirsi all’Uno (de uno) e dire che qualcosa esprime l’Uno (circa unum)¹⁰⁰. La negazione non rivela allora una conoscenza positiva dell’Uno, ma conduce piuttosto a ciò che giace prima della soglia dell’Uno¹⁰¹.

96 PROCLO, *In Parm.* VI, 1073,30-1074,1. In questo testo, che richiama Porfirio (*Commento al «Parmenide»* IX, 4), Proclo mostra il suo debito alla prospettiva apofatica classica (per cui l’Uno, che è al di là dell’essere al quale si ricollega l’affermazione, viene più propriamente espresso mediante la negazione che traduce la sua indeterminazione).

97 Cf *Ivi* VI, 1075,19-24.

98 *Ivi* VI, 1133,3-5 ; cf anche VII, 1208,22-24. “La dialettica negativa è solo un aspetto del sistema procliano, l’*apóphasis* concerne più propriamente il discorso sull’Uno, mentre tutto ciò che viene dopo l’Uno può essere detto in termini catafatici [...] *apophasis* e *kataphasis* nel pensiero di Proclo sono complementari” (D. CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain 1955, 183-184).

99 Cf D. CARABINE, *The Unknown God*, 172. Cf PROCLO, *In Parm.* VI, 1073,26ss e 1107,20ss.

100 Cf D. CARABINE, *The Unknown God*, 176. Cf PROCLO, *In Parm.* VII, 70k,14-15.

101 Cf PROCLO, *In Parm.* VII 74k,15-18.

Vanno tuttavia distinti tre tipi di negazione: un tipo è superiore all’asserzione, uno è equivalente all’asserzione ed un altro ancora è inferiore all’asserzione. “La negazione inferiore si riferisce all’essere che è superiore al non essere (come difetto), la negazione bilanciata si riferisce al tipo di essere che ha lo stesso rango che il non essere, ed infine il tipo di negazione superiore all’asserzione è espressiva del tipo di non-Essere che è oltre l’essere. È solamente quando la negazione è espressiva del non-Essere superiore all’essere, che essa è superiore all’asserzione”¹⁰².

Vi è dunque una negazione iper-noetica che non è dovuta alla nostra incapacità di fronte all’Uno, ma che lo riflette e dona all’anima una iper-conoscenza: “impieghiamo i negativi (toîs apophatikoîs) a causa dell’impotenza della natura umana che non può afferrare la semplicità dell’Uno mediante l’apprensione (di’epibolês) di una valida conteplazione (théas) e di una fondata gnosi (gnóseos)? Bene, le facoltà superiori della nostra anima conoscono l’Uno negativamente (apophatikôs) secondo l’analogo (katà tò análogon)? Noi rispondiamo che l’intelletto, attraverso le intellezioni (noésesin) corrispondenti alle proprie forme (eíde), conosce e comprende (perilambánei) gli intelligibili e che questa gnosi è affermativa (kataphatiké)...ma, attraverso l’énade al di là dell’intelletto (hypèr noûn), l’intelletto si unisce all’Uno e, attraverso questa unione, conosce l’Uno, il non essere attraverso il [non-]essere. Così conosce negativamente l’Uno. Di conseguenza,

102 D. CARABINE, *The Unknown God*, 172-173. Cf PROCLO, *In Parm.* VI, 1072,32ss ; 1073,14-18.

possiede due modi di conoscere: l'uno in quanto intelletto, l'altro in quanto non-intelletto; l'uno in quanto si conosce, l'altro in quanto si inebria, come si è detto, si anima di un trasporto divino attraverso il nettare; l'uno in quanto è, l'altro in quanto non è"¹⁰³. In questo modo Proclo mostra come l'intelletto ha esso stesso una conoscenza negativa dell'Uno che non rientra nell'ordine dell'impotenza. "La forma di negazione di cui si parla non è una forma di privazione (stéresis), poiché il primo principio non è privato delle cose che sono negate di lui, nel senso che è capace di sostenere quelle qualità; né è una forma di negazione che è detta di qualcosa di assolutamente non recettivo di quell'asserzione [...] Proclo ci ricorda che anche se il primo principio non è privato delle qualità che sono negate di lui, queste stesse cose non sono senza comunicazione con l'Uno, poiché sono da Lui derivate"¹⁰⁴.

Una tale negazione, che dipende, dunque, dalla natura di Dio (non essendo impotenza del soggetto conoscente) deve procedere da una facoltà superiore.

Se l'intelletto e le anime divine hanno una conoscenza affermativa, quando conoscono che gli esseri sono, hanno pure una conoscenza negativa "grazie all'atto divinamente ispirato che li spinge verso l'Uno. Giacché non conoscono ciò che è (ti estí), ma ciò che non è (ti ouk estí) in quanto è superiore all'«è». Ora, il pensiero di ciò che non è è una negazione"¹⁰⁵.

103 PROCLO, *In Parm.* VI,1079,29-1080,14.

104 D. CARABINE, *The Unknown God*, 173. Cf PROCLO, *In Parm.* VI,1074,22ss; 33-35.

105 Cf PROCLO, *In Parm.* VI, 1080,30-31.

Proclo afferma, contrariamente ad Aristotele¹⁰⁶, che la negazione è superiore all'affermazione in quanto conoscenza dell'Uno attraverso ciò che resta uno in noi: "se dunque le anime divine e lo sesso intelletto conoscono l'Uno attraverso la negazione, che bisogno c'è di accusare la nostra anima di impotenza quando ella si sforza di rivelare negativamente l'incomprensibile giacché, si dice, niente del Primo è simile a ciò che noi conosciamo abitualmente. Come Platone stesso ha detto nelle sue Lettere, ciò che per l'anima è la causa di tutti i mali è di cercare il carattere proprio dell'Uno, di affidare al ragionamento la sua gnosi quando occorre invece svegliare l'Uno in noi per poter conoscere in qualche modo, per così dire, il simile attraverso il simile conformemente al nostro grado. Giacché, come noi conosciamo l'opinabile attraverso l'opinione, il dianoetico attraverso la riflessione, l'intelligibile attraverso la facoltà intellettiva che è in noi, così conosciamo l'Uno attraverso l'uno; ciò che equivale a conoscere l'Uno attraverso il non essere, o ancora attraverso la negazione"¹⁰⁷. Nell'utilizzare la negazione, l'anima manifesta così la stessa facoltà "mistica" dell'intelletto¹⁰⁸,

106 ARISTOTELE, *Met.* B,2,996b14-16.

107 PROCLO, *In Parm.* VI,1080,31-1081,11. Cf PLATONE, *Ep.* VII,344a (Questa lettera ha un valore tutto particolare, dal momento che offre un'autotestimonianza di Platone sul limite dei suoi scritti: cf 341c-e; 344c-d).

108 Reale ha giustamente sottolineato l'impossibilità di considerare 'autarchici' gli scritti platonici e la necessità di recuperare quella tradizione indiretta, che scaturisce dalle testimonianze dei discepoli diretti (o di quanti attingono a quelle fonti), proprio per comprendere gli scritti che, come dice lo stesso Platone, tacciono sulle "cose di maggior valore (*tà timiótera*, PLATONE, *Fedro* 278 d 8)" (cf G. REALE, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle 'Dottrine non scritte'*, Milano 2008, 30; cf anche *Ep.* VII). Le "dottrine non scritte" (*ágrapha dógmata*, come le chiama Aristotele, in *Fisica* I,2,209 b 11-17), ad esempio, han-

superiore alla conoscenza abituale.

La negazione ha così un posto privilegiato nel parlare dell'Uno, e questo a motivo della sua indeterminazione (essa ci dice infatti solo che A non è B), ma proprio per questa sua impotenza essa dovrà essere superata dalla negazione stessa e con essa la teologia apofatica. "Se non vi è alcun discorso dell'Uno, è evidente che non vi è neppure negazione"¹⁰⁹. L'Uno è, dunque, al di là di ogni affermazione ma anche di ogni negazione: la negazione stessa dev'essere negata. "La negatio negationis [...] è la conseguenza logica del processo stesso di negazione, e che sia negato, significa

no un ruolo determinante nella formulazione del concetto di Dio (cf la testimonianza di Simplicio sulle lezioni *Intorno al Bene* di Platone, in *In Arist. Phys.* 453, 22-30 (Diels) = *Test. Plat.*, n. 8 Gaiser): "Non solo il concetto del 'Divino', il Bene, secondo la definizione che si ricava dalla 'dottrine non scritte' in sintonia con gli scritti, è l'Uno, Misura suprema di tutte le cose', ma anche il concetto di Dio come Intelligenza suprema è strettamente connesso con le note definitorie che le dottrine non scritte davano al Bene, anche il Dio ha assai stretti rapporti con l'Uno e con la 'Misura suprema' [...] Mentre il Bene è la 'Misura di tutte le cose', Dio è 'Colui che realizza la Misura in maniera perfetta', e quindi egli pure è 'Misura' [...] Inoltre Dio – che è il migliore degli esseri eterni e la migliore delle cause – in quanto realizza la Misura suprema, e quindi realizza l'unità nella molteplicità, ossia collega l'Uno e i Molti in modo perfetto" (ivi, 128-129; cf anche PLATONE, *Filebo* 66a4-c10). Sul piano teologico-mistico, ciò comporta che l'imitazione di Dio si risolva nell'operare secondo la Misura suprema di tutte le cose, portando l'unità nella molteplicità (cf PLATONE, *Tim.* 68d4-7; *Leggi* IV, 716c1-d 4. (Circa il valore di quanto trascritto dai suoi discepoli, è Platone stesso a formulare un giudizio positivo, in *Ep.* VII, 345b; d'altro canto "la maggior parte dei migliori discepoli di Platone non mise per iscritto le 'Dottrine non scritte' per diffonderle fra un pubblico inadatto e inadeguato, come fecero tutti coloro che Platone biasimava, ma per farle circolare solo all'interno del gruppo degli accademici", G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana III*, 26).

109 PROCLO, *Teologia platonica* II 10,23-24.

la fine di ogni discorso”¹¹⁰.

La negazione, in quanto movimento verso l’unità, è un modo di ritornare all’Uno con l’essere uno¹¹¹ ed il suo approdo non può che essere il silenzio: “Il tema del silenzio è importante nella concezione procliana dell’unità ed è raggiunto solo dopo una strenua applicazione e uno sforzo intellettuale”¹¹².

Con Proclo si assiste, così, ad un importante sviluppo nella comprensione del metodo apofatico, che è dato dal trasferimento dell’impiego del termine *aphaíresis* ad *apóphasis*, da rimozione a negazione e da una rigorosa sistematizzazione del processo apofatico¹¹³.

L’*apóphasis*, ormai intesa non più o non soltanto come l’espressione della nostra incapacità a conoscere il Principio Primo, rivela l’Uno come inconoscibile in sé, assolutamente trascendente l’essere e questo porta ad identificare la teologia con l’apofasi. Tuttavia, per la sua stessa indeterminazione, la teologia negativa deve essere superata, pena il perdersi nel vuoto. E mentre in Plotino essa era un esercizio spirituale destinato a far tendere l’anima verso l’unione con Dio, per Proclo la negazione supera la teologia e non è più impotenza, ma conoscenza dell’Uno attraverso l’uno.

110 D. CARABINE, *The Unknown God*, 182.

111 Cf PROCLO, *In Parm.* VII,34k,9-10.

112 D. CARABINE, *The Unknown God*, 182.

113 “Proclo non lascia nulla al caso nella sua attenta esegesi delle negazioni della Prima Ipotesi e nel fare ciò guadagna all’*apophasis* un posto rispettabile sull’agenda filosofica” (*Ivi*, 184-185).

Proclo si sforza, in questo modo, di elaborare un sistema dinamico dell'identità, all'interno del quale la struttura di fondo della realtà che egli aveva ereditato da Plotino viene interpretata ricorrendo a relazioni triadiche e settenarie¹¹⁴. È questa struttura gerarchica, nella quale i diversi gradi si differenziano per intensità di unità e di essere, a costituire il fondamento di una universale teologizzazione della realtà nella sua totalità di modo che "ogni grado dell'essere all'interno del tutto è identico ad un Dio di volta in volta specifico e nominabile con un epiteto mitologico"¹¹⁵. Nel cammino di risalita verso l'Uno tutto diviene, allora, propedeutico a quella che potrebbe definirsi una vera e propria "iper-negazione mistica"¹¹⁶. Senza il riferimento alla filosofia di Proclo sarebbe impensabile la teologia dello pseudo-Dionigi, tanto sul piano concettuale quanto su quello linguistico¹¹⁷.

114 Non è originale nello pseudo-Dionigi la visione gerarchica, fondata sul concetto di "ordine" come principio unificante dell'universo, ma originale è l'idea per cui l'ordine dipende da un atto creatore di Dio, e non è un dato in cui rientra anche il divino come suo grado più elevato.

115 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 52.

116 L'espressione è di Guérard (cf C. GUÉRARD, *La théologie négative*, 199).

117 Il capovolgimento del rapporto di dipendenza dello pseudo-Dionigi da Proclo è sia contenutisticamente che storicamente improponibile. Sulla dipendenza di Dionigi da Proclo cf i già citati articoli di Stiglmayr (*Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in *HJ* 16 (1895), 253-273; 721-748) e di Koch (*Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, in *Philologus* 54 (1895), 438-454); cf, inoltre, H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; cf il già citato testo di Corsini (*Il Trattato De divinis nominibus*). Della stessa questione, sia pure con un'attenzione ad alcuni concetti specifici, cf H.D. SAFFREY, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in *SP* 9 (1966), 98-105 (oltre al già citato articolo *Nouveaux liens objectifs*).

1.2 L'eredità biblica e patristica del pensiero dionisiano

Se il riconoscimento dell'influenza “platonica” sullo pseudo-Dionigi costituisce un dato oramai unanimemente recepito (su punto questo tutti gli studiosi dopo il Koch e lo Stiglmayr sono concordi¹¹⁸), ben più complessa si presenta la questione dell'eredità scritturistica nel pensiero dionisiano, eredità spesso relegata ad un posto di secondaria importanza.

Tuttavia, proprio contro ogni possibile sottovalutazione dell'ispirazione biblica del pensiero dionisiano, bisogna tener conto del fatto che la “teo-logia” ha per l'Areopagita un fondamento che è la Scrittura: proprio in relazione al suo oggetto, infatti, la “teo-logia” assume, nel linguaggio dionisiano, una triplice valenza¹¹⁹:

Theologhía può essere sinonimo di Graphé o di Lóghion e si riferisce ai libri ispirati. In questo senso può indicare tanto degli eventi storici, delle prescrizioni rituali, dei fatti e dei gesti attribuiti ai personaggi dei due Testamenti, quanto le parole divine o l'insegnamento su Dio propriamente detti. Per questo gli autori ispirati vengono da lui definiti come “teologi” in senso proprio (e sono chiaramente distinti dagli “iniziatori” della gerarchia ecclesiastica (mýstai, hieromýstai, hierotelestaí), i quali, pur essendo preposti a rivelare il senso nascosto delle Scritture non

118 E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 106, n. 87.

119 Per una trattazione dettagliata sull'argomento cf R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie chez le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in RAM 25 (1949), 203 e ID., *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962, 136-139.

sono “ispirati” nel senso forte del termine. Lo stesso Ieroteo, discepolo di Paolo e maestro dell’Areopagita, autore di alcuni trattati teologici e di alcuni Inni sull’amore divino che lo pongono molto al di là di ogni altro “iniziatore” (i suoi scritti sono infatti una “seconda Scrittura”¹²⁰), non è mai annoverato tra i “teologi”.

Il precedente senso globale può essere ristretto alle parole di Dio propriamente dette contenute nei libri sacri. Theologhíai sono allora sia le manifestazioni divine (theophaneíai), sia le opere divine (theourghíai), sia le opere e le parole sante degli uomini di Dio (hierourghíai, hierologhíai).

Opposta ad oikonomía la theologhía può indicare la scienza di Dio nel senso tecnico del termine. Dio è considerato, cioè, non più nella semplice prospettiva degli insegnamenti storici, giuridici, morali, liturgici o profetici che la Scrittura ci offre, ma nella prospettiva di un’astrazione fatta a partire dai suoi interventi nella storia, l’oikonomía. Come i neoplatonici, lo pseudo-Dionigi pensa che la manifestazione di Dio sia inferiore a Dio stesso, come l’immagine è inferiore al modello. Ma non è possibile studiare Dio se non a partire dalle sue manifestazioni.

Se nel parlare di “teologia dionisiana” è a questo terzo significato che si fa normalmente riferimento¹²¹, non bisogna sottovalutare il

120 DN III,2,681B.

121 All’interno di questo orizzonte, l’Areopagita ritiene possibili due vie di accesso a Dio: quella dell’iniziazione simbolica e quella della dimostrazione filosofica (cf Ep. IX,1105D). Se paragonata al metodo simbolico-mistico dell’iniziazione, la conoscenza dimostrativa e filosofica è meno efficace (cf Ep.

fatto che, per l'Areopagita, solo "una corretta investigazione della Scrittura, che è una forma di manifestazione divina, diviene il mezzo di un'ascesa all'unità divina; il viaggio discendente del logos dev'essere ripercorso verso l'alto [...] La teologia è inoltre il mezzo di differenziazione dell'unità divina, poiché si riferisce all'essere manifestato di Dio, cioè le processioni divine, che vengono a noi avvolte in veli sacri"¹²².

Che il riferimento ai testi scritturistici sia per lo pseudo-Dionigi essenziale all'elaborazione della sua teo-logia non è difficile coglierlo a partire da alcune espressioni ricorrenti nel corso della sua opera, per introdurre citazione dirette o indirette, come:

come dice il sacro Logos¹²³ (CH I,1,121A)

come la tradizione segreta custodisce... secondo ciò che il detto misticamente ci ha trasmesso (EH III,11,441B)

in conformità ai detti (DN I,4,592B)

raccogliendo dai detti tutto ciò che riguarda la presente trattazione (DN I,8,597B)

tutte le ragioni che abbiamo riscontrato convenienti a Dio nei detti (DN II, 7,644D)

VII; EH II,392B), ma i due metodi non vanno opposti come realtà contrarie e mutuamente esclusive. Il metodo dimostrativo dovrà essere inserito al cuore stesso della rivelazione trascendente.

122 D. CARABINE, *The Unknown God*, 286.

123 Altrove la Scrittura è detta santissima (EH I,2,372C), venerabile (EH I,3,373C), formativa e vivificante (EH III,6,433A), che porta verso il meglio (EH III,7,436A), vera (EH VII,7,561D).

come dice il divino Mosè (DN IV, 4,700A)

come afferma la verità dei detti (DN IV,21,721C)

la stessa teologia insegna (DN IX,7,916A)

seguendo tenacemente i venerabilissimi detti (DN X,3,940A)

Spesso, nel corso del Corpus, ci si imbatte in affermazioni che vengono introdotte e supportate dall'autorità della Scrittura, citata direttamente o semplicemente richiamata. E che la Rivelazione scritta sia la fonte indiscussa dell'argomentare teologico è chiaramente affermato dall'Areopagita: "In nessun modo si deve osare dire o pensare alcunché intorno alla Divinità iper-essenziale e occulta tranne ciò che è stato rivelato (ekpephasména) a noi divinamente dai sacri detti. Infatti la non gnosi (agnosía) di questa iper-essenzialità situata al di là della ragione (hypèr lógon), dell'intelletto (noûn) e dell'essenza (ousían), è ciò a cui si deve attribuire la scienza iper-essenziale, sollevando la testa verso l'alto, quanto il raggio dei detti divini si offre a noi, se di fronte agli splendori più alti ci umiliamo con la prudenza (sophrosýne) e pietà che si addice alle cose divine. Infatti, se si deve credere alla teologia (theologhía) sapientissima e veracissima, le cose divine si rivelano (anakályptetai) e vengono guardate (epopteúetai) secondo l'analogia (katà tèn analoghían) degli intelletti di ciascuno, mentre la bontà del Principio divino, nella sua giustizia salvatrice (en sostikê dikaiosýne), divide, in un modo che conviene alla Divinità, l'incommensurabilità, in quanto

non contenibile (achóreton), in misura di quelli [gli intelletti]”¹²⁴.

A questa affermazione di principio corrisponde una presenza di testi biblici che è pressoché costante ed equilibrata nel *Corpus*, “sia nelle citazioni frequenti in tutti i trattati, sia nel richiamo perenne ai Libri, che costituisce lo sfondo della dottrina stessa dell’autore”¹²⁵. La centralità della Scrittura non si esaurisce tuttavia nella registrazione di un dato numerico: all’elevato numero di citazioni scritturistiche corrisponde, infatti, una facoltà di ricerca e di interpretazione del dato biblico che si fonda su di una “indagine scientifica delle Scritture dopo molto esercizio e pratica di esse”¹²⁶. Si pensi, a titolo

124 DN I,1,588A-B. È interessante notare come, anche all’interno di un testo nel quale viene affermato il primato dell’autorità scritturistica in teologia, il linguaggio dionisiano sia di ispirazione marcatamente platonica; il sopracitato testo del DN richiama infatti *Fedro* 250b-c, in cui, parlando della quarta specie di delirio – ovvero del delirio per cui l’anima si eleva dalla bellezza terrena alla bellezza vera – troviamo il riferimento alla giustizia, alla prudenza – che sono i “beni preziosi per l’anima” – e alla contemplazione – intesa come “immersione in una luce pura”.

125 P. SCAZZOSO, *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura e con S. Paolo*, in *Aevum* 42 (1968), 2. Lo Scazzoso, dopo aver precisato che “l’Antico Testamento è più utilizzato là dove si tratta di giustificare e di sviluppare una dottrina, i cui germi sono già esistenti, anteriormente ai Vangeli, nella mentalità e nella storia giudaica”, che “la presenza frequente dei Profeti si spiega poi dal fatto che questi, agli occhi dei Padri Orientali, si sono serviti del *parabolikòn eîdos*, come di un mezzo per velare la sostanza della parola divina, tenendola così nascosta agli occhi curiosi e profani” e che “la tendenza alla contemplazione dell’autore del *Corpus* gli fa dare un particolare risalto alla parola di Paolo (insieme con Mosè il maestro per eccellenza della mistica sperimentata) e, fra i Vangeli, a Giovanni”, conclude affermando che “nel complesso, Antico e Nuovo Testamento sono distribuiti con evidente equilibrio in tutto il *Corpus*” (*Ivi*, n. 3).

126 DN II,9,648A-B. Che lo studio “scientifico” non sia in contrasto con il carattere “mistico” della teologia dionisiana emerge da quanto subito dopo l’Areopagita afferma: “dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato, le cose

esemplificativo, all’inizio di CH, in cui, prima di entrare nel merito della questione specifica della gerarchia angelica, l’autore spiega che, essendo la sua argomentazione fondata sugli “oracoli che trascendono il mondo e santissimi”, bisogna fare attenzione a “non tradire il Santo dei Santi”, cercando “invece di tenere in onore [...] i misteri del Dio nascosto, impedendo ai non iniziati di diventarne partecipi e di contaminarli, e trasmettendoli soltanto ai più santi tra i santi con una santa illuminazione, così come conviene fare con le cose sacre”¹²⁷.

Per quanto lo pseudo-Dionigi assegni ai passi biblici “una precisa funzione in relazione al contesto dove si trovano e ai temi discussi” – ed infatti, “ora essi rappresentano un punto di partenza della dottrina, ora sono la conferma di essa, ora ne esprimono la conclusione e la sintesi, e, più raramente infine, l’esemplificazione”¹²⁸ – mai il ricorso alla Scrittura diviene semplicemente strumentale ad una determinata argomentazione teologica: la Scrittura è, prima di tutto, intesa come un velare il divino che dev’essere trasceso¹²⁹. Per questo la penetrazione del testo sacro non è riducibile ad un esercizio meramente intellettuale: “la contemplazione che di per se stessa penetra le Sacre Scritture e la dottrina che le abbraccia in un solo sguardo hanno bisogno di una virtù consumata, mentre,

divine, e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla simpatia con esse nell’unità e nella fede occulta” (DN II,9,648B).

127 CH I,1,121A-B.

128 P. SCAZZOSO, *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura*, 2.

129 “In questo senso la teologia simbolica può essere considerata sia come il culmine della teologia affermativa che come l’inizio della teologia negativa” (D. CARABINE, *The Unknown God*, 291).

invece, la scienza e la disciplina dei discorsi che conducono a ciò si adatta ai maestri di minor conto e ai loro seguaci”¹³⁰.

La Scrittura “possiede un vero valore ‘anagogico’ e, a questo titolo, merita il nostro assenso”: essa “è molto lontana dal presentarsi sotto una luce perfettamente chiara. A più riprese, Dionigi ne sottolinea il carattere misterioso, nascosto, quasi esoterico. Essa è il *krýphion lóghion* (EH IV,10,484B), il *mystikòn lóghion* (CH II,2,140A), che non tutti possono conoscere. I suoi enigmi sono assolutamente impenetrabili ai profani che essi divertono o scandalizzano”¹³¹.

Tra le condizioni estreme in cui si trovano, da un lato, i non iniziati (nella loro incapacità di cogliere il senso delle Scritture) e, dall'altro, gli amanti della verità (cui è dato di contemplare la verità semplice e trascendente) si colloca il processo di comprensione del dato rivelato, che partendo dalla sua parte più letterale ed esteriore approda al superamento stesso delle immagini sensibili e dei concetti intellettuali¹³².

130 DN III,2,681C.

131 R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1996, 195. Cf CH II,2,140B e EH I,4,376C.

132 “Chi è in grado di scorgere la bellezza che si trova dietro di essi li trova mistici, in forma divina e pieni di una grande luce teologica. Non dobbiamo credere che le apparenze dei segni convenuti siano state forgiate per loro stesse; al contrario, esse sono state poste davanti alla scienza ineffabile (*aporrétou*) e non contemplabile (*atheátou*) ai più in modo che le cose oltremodo sacre non siano facili a prendersi dai non iniziati e vengano svelate (*anakalyptesthai*) solo a quei genuini amanti della divinità che siano in grado di togliere via dai sacri simboli tutte le immaginazioni puerili e di procedere verso la semplice (*haplên*), ipernaturale (*hyperphyê*) e superiore (*hyperidryménen*) verità dei simboli grazie alla semplicità del loro intelletto (*haplóteti nou*) e alle capacità della loro potenza teoretica (*theoretikês dynámeos*)” (Ep. IX,1,1105C).

In effetti, la Scrittura è dono di Dio, ma un tale dono ci è trasmesso dalla gerarchia, tanto che “l’essenza della nostra gerarchia sono gli insegnamenti che ci vengono da Dio”¹³³. Sono gli ordini superiori della gerarchia a spiegare il senso delle Scritture agli ordini inferiori: in questo senso la Tradizione può dirsi più ampia della Scrittura stessa¹³⁴. Questo rapporto tra *parádosis* e *graphé* spiega anche il

133 EH I,4,376B.

134 “Quando si affronta lo studio del problema della tradizione nella chiesa antica, bisogna ricordarsi in primo luogo che il canone degli scritti del NT non si formò che verso la fine del II sec. Se si eccettua l’AT, che a quest’epoca aveva già ricevuto la sua forma canonica definitiva, e quindi non poneva più un problema di tradizione, ma solo di interpretazione, non c’era dunque, in questo lungo intervallo di circa 200 anni, nessuna ‘Scrittura’ a fianco della ‘tradizione’, ma l’insieme della predicazione e dell’insegnamento riferentesi a Gesù e agli apostoli costituiva ‘tradizione’, *parádosis*” (W. RORDORF, *Tradizione*, in *DPAC* II, c. 3494). Relativamente alla tradizione, la chiesa attraversa una prima crisi nel II secolo, con la scomparsa della generazione degli apostoli e dei loro discepoli: tale crisi viene risolta all’interno della controversia anti-gnostica soprattutto da Ireneo, Tertulliano e Clemente di Alessandria (il primo riconosce il *charisma veritatis* come proprio del vescovo: cf IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* (*Adv. Haer.*) III, praef.; 1,1; 2,1-4,1: PG VII,437A-445A; 445A-449A; 452B-481A; il secondo afferma che la trasmissione della tradizione avviene solo all’interno delle chiese legate tra loro da rapporti di parentela: cf TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum* (*De praescr. haer.*) 19-21: PL II,31A-33B; il terzo sottolinea che la Chiesa custodisce una tradizione “segreta”, sconosciuta alle masse, ma trasmessa da maestro ad allievo: cf CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata* (*Strom.*) I,11,3-12,1: PG VIII,748C-753C). Più tardi, la divisione della chiesa, provocata dai dibattiti trinitari all’inizio del IV sec., prende tali dimensioni, che deve essere creata una nuova istanza di decisione in materia dogmatica e disciplinare: questa istanza è il concilio ecumenico: si tratta di “un avvenimento teologico di prim’ordine, che segna anche una svolta nell’evoluzione del concetto di tradizione nella chiesa [...] per la prima volta, e in piena coscienza della portata del suo atto, un concilio formula una dottrina che oltrepassa i limiti della tradizione ricevuta nella chiesa, la cui norma esclusiva era stata fino allora la testimonianza delle Scritture e la sua interpretazione conforme alla regola di fede [...] I Padri – in particolare i Padri di Nicea – costituiscono ora una nuova autorità alla quale bisogna sottomettersi”

rapporto tra Scrittura e liturgia: perché gli animi siano preparati e ben disposti a compiere l'ascesa verso Dio è fondamentale che la lettura della Bibbia non sia sganciata dal contesto liturgico¹³⁵, all'interno del quale la gerarchia si esprime nella sua forma più alta: "I canti e la lettura dei detti [...] mettono in coloro che passano dalle cose inferiori ad un intelletto santo una santa attitudine a non essere di nuovo presi dal male; inoltre purificano perfettamente quelli a cui ancora manca di essere del tutto puri; i santi poi conducono verso

(ivi, cc. 3498-3499). In Occidente, la tradizione verrà definita a partire dai tre concetti di *universitas*, *antiquitas* e *consensio*: "id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est", VINCENZO DI LERINO, *Commonitorium* (Comm.) I,2: PL L,640).

135 Come ha giustamente sottolineato il Roques "per quanto concerne Dionigi, egli sembra avere una ripugnanza estrema, non dico, ad opporre, queste due nozioni [Scrittura e Tradizione] – non lo fa mai – ma semplicemente a separarle [...] Infatti la gerarchia non è mai estranea alla nostra scienza della Scrittura" (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 190 e 199). È un aspetto tutt'altro che secondario della trasmissione dei contenuti della fede quello del suo rapporto con la vita liturgica della comunità ecclesiale: "Gli uffici liturgici ed i sacramenti della nostra gerarchia ci sembrano essere il quadro esclusivo, o piuttosto, privilegiato per la lettura e la ricezione spirituale dei testi biblici" (P. KALAITZIDIS, *Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin*, in Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International (Paris, 21-24 septembre 1994)*, Paris 1997, 462; cf anche 468). Lo pseudo-Dionigi attribuisce grande valore alla preghiera liturgica, "la quale, ricorrendo al discorso di lode, non punta sul dire del linguaggio predicativo, ma sull'*hymnèin*, in celebrare con inni, con canti di lode. Come ha rilevato von Balthasar, quando Dionigi parla di Dio o del divino il verbo *hymnèin* sostituisce praticamente il verbo 'dire', dal momento che 'gli inni sacri conservano a ciascuna delle divine persone santamente le loro caratteristiche'" (A. GHISALBERTI, *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita*, in V. MELCHIORRE (ed.), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, 30; cf H.-U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, II: *Stili ecclesiastici*, trad. M. Fiorillo, Milano 2001², 153).

le icone (eikónas) divine ed alla vista e comunione con quelli, e nutrono i santi perfetti con visioni beate ed intelligibili, riempiendo ciò che in essi ha forma di unità (tò henoeidès autôn) dell'uno (toû henòs) e unificandoli (henopoioûsai)"¹³⁶.

Il donarsi di Dio nella Scrittura non riguarda solo la rivelazione dei nomi¹³⁷ che gli si addicono – si pensi alla discussione sul nome di amore dato a Dio¹³⁸, in cui lo pseudo-Dionigi si preoccupa di cristianizzare la teoria neoplatonica della Bontà originaria (tanto da citare al culmine del suo argomentare il testo di Gal 2,20¹³⁹: “Non vivo più io, vive in me Cristo”)¹⁴⁰ –; alla Scrittura viene fatta risalire anche la teologia dell'unità e della distinzione in Dio¹⁴¹. “In

136 EH IV,3,477A; cf anche EH III,6,432C.

137 “Dionigi segue i Padri Cappadoci nel distinguere tra differenti tipi di nomi divini: quelli usati per l'intera divinità (nomi unificati o comuni), quelli che denotano la causa e, infine, nomi distintivi o differenziati. Egli insiste, comunque, che tutti i nomi devono essere ascritti alla divinità nella sua interezza, anche se essi si riferiscono solo alla manifestazione di Dio. I nomi devono essere compresi come titoli simbolici poiché essi sono ciò che noi diciamo di Dio, non ciò che Dio è in se stesso” (D. CARABINE, *The Unknown God*, 288). Cf DN II,3,640B e II,11,652A.

138 Cf DN IV,10-13,708A-712B.

139 Cf DN IV,712A.

140 “E nessuno creda che noi celebriamo il nome dell'Amore contro i detti” (DN IV,11,708B); “per che non sembri che io dica queste cose nell'intento di sovvertire i sacri detti” (DN IV,11,709A); “pur essendo il vero amore celebrato in maniera degna di Dio, non solo da noi, ma anche dagli stessi detti...” (DN IV,12,709B).

141 Cf DN II,4,640D-641A. L'unità indica “la indivisibilità e la semplicità della divina natura, che è oltre ogni unità e semplicità che sono negli esseri” (PG IV,216C-D) perché “nessuno conoscerà mai l'essenza della Trinità in se stessa” (PG IV,216C), mentre la distinzione sta a significare “le esistenze adorabili che sussistono in se stesse, cioè lo splendore inesprimibile del Figlio che promana dal Padre e la inconcepibile processione dello Spirito Santo dal Padre” (PG IV,216C).

definitiva, non si può avere un'altra sapienza, né un'altra scienza, se non la scienza e la sapienza venute dall'alto e di cui l'essenziale è contenuto nella Scrittura"¹⁴².

Poiché la trascendenza di Dio lo pone al di là dei nostri sensi e del nostro intelletto, solo un'iniziativa divina può rivelarci qualcosa della divinità, ma proprio nel far questo la Scrittura finisce col tradire il proprio oggetto, imponendogli dei caratteri che non ha e privandolo di quei caratteri che, pur essendogli propri, il linguaggio umano non è in grado di esprimere in modo adeguato. Per questo motivo, una volta che tutto è stato detto, tutto resta ancora da dire, o, piuttosto, da negare.

Come lo Scazzoso ha giustamente sottolineato, le citazioni dionisiane della Scrittura "corrispondono ad un piano prestabilito di illustrazione e di interpretazione biblica che sta a sostegno basilare della sua dottrina apofatica e quindi non appaiono essere mai occasionali o richiamate per improvvise associazioni di idee o per altri motivi che non siano quelli di una fedeltà a questo disegno strutturale che costituisce quasi la trama del Corpus"¹⁴³. Una tale

La teologia dell'unità e delle distinzioni costituisce "un aspetto molto importante del sistema dionisiano, anzi la tesi centrale al cuore della sua teologia, che peraltro lo lega direttamente ai Padri Cappadoci, è che Dio è conoscibile attraverso le sue energie (*energheiai*) o distinzioni (*diákrisis*), ma è inconoscibile nella sua essenza (*ousía*) o unità (*henôsis*). Questa distinzione cruciale è il fondamento della funzione e della costituzione delle due teologie; dal momento che Dio è tutto in tutte le cose, di lui si può parlare, e dal momento che egli non è una cosa tra le cose, di lui non si può parlare" (D. CARABINE, *The Unknown God*, 283-284).

142 R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 194.

143 P. SCAZZOSO, *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura*, 4.

affermazione trova una chiara giustificazione nelle parole dello stesso pseudo-Dionigi: “Il Vangelo è vasto e grande e nello stesso tempo conciso. [...] la buona causa universale è insieme di molte parole , di poche parole e addirittura muta, giacché ad essa non si possono applicare nessuna parola e nessuna intellesione: essa si trova al di là, infatti, in maniera iper-essenziale tutte le cose, e si rivela senza veli e veracemente solo a coloro che, dopo avere attraversato tutte le cose impure e pure, dopo essersi lasciata dietro ogni ascesa che porta alle sante vette, e dopo avere lasciato tutte le luci, tutti i suoni e tutte le parole celesti, penetrano nella tenebra dove veramente si trova, come affermano gli oracoli, colui che è al di là di tutto”¹⁴⁴. Ci troviamo di fronte ad un testo fondamentale per la comprensione del rapporto dell’Areopagita con la Scrittura, da tenere assieme a quanto affermato in DN: “Se qualcuno si applica a considerare la verità dei detti, allora anche noi servendoci di questo canone (kanóni) e di questa luce (photí), secondo la nostra possibilità, procederemo senza oscillare alla difesa, dicendo che la teologia alcune cose tramanda in maniera unita (henoménos), altre in maniera distinta (diakekriménos), e che non è lecito né separare le cose unite, né confondere quelle distinte, ma seguendola [la verità dei detti] secondo la [propria] potenza (katà dýnamin) bisogna sollevare la testa verso i fulgori divini; infatti di là noi apprendiamo le rivelazioni divine come un canone bellissimo (tinà kanóna kálliston) di verità, mentre ci sforziamo di mantenere in noi stessi ciò che là è deposto, nulla aggiungendo, nulla diminuendo

144 MT I,3,1000C.

e nulla permutando, protetti a nostra volta dalla salvaguardia dei detti, e da questi fortificati per conservare sicuri loro insieme con noi”¹⁴⁵. La fedeltà al dato rivelato, nel quale Dio si dona all’uomo, deve coniugarsi con la ricerca continua di un andare oltre il simbolo: non sembra azzardato concludere che è proprio facendo tesoro di una duplice tradizione interpretativa (la prima, letterale, facente capo alla scuola di Antiochia, la seconda, allegorica, facente capo alla scuola di Alessandria¹⁴⁶), che l’Areopagita cerca di realizzarne una sintesi¹⁴⁷ che offra la possibilità di una immissione nella tenebra del trascendente, lì dove “veramente è, come affermano i detti, l’al di là di tutto”¹⁴⁸.

La Scrittura stessa spinge, così, a compiere un cammino di risalita verso Colui che è al di là di tutto¹⁴⁹: il tema dell’in-conoscibilità e dell’in-esprimibilità di Dio, caro alla teo-logia neoplatonica e già entrato nella tradizione cristiana, viene così biblicamente fondato: sebbene, infatti, alla Scrittura sia estraneo ogni tentativo di elaborazione sistematica di un argomentare teologico apofatico (non meno che catafatico), nondimeno lo pseudo-Dionigi ne trova (e non è il primo!) un solido fondamento proprio nell’immagine biblica

145 DN II,2,640A.

146 Cf B. ALTANER, *Patrologia*, 192-193; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1980, 284-286; 386-387.

147 Dalla tradizione antiochena è informata la *hieroplastía* (cioè la formazione dei simboli sacri); alla tradizione alessandrina è riconducibile l’allegoria come “idea di moto e di riconduzione al silenzio mistico (anagogia e apofatismo)” (P. SCAZZOSO, *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura*, 5).

148 MT I,3,1000C.

149 Cf il già citato testo di DN I,1,588A.

della salita di Mosè sul Sinai e nel simbolismo della tenebra/oscurità (gnóphos/skótos)¹⁵⁰ – cui si affianca quello della nube (nephéle) – che ricorre di frequente nella Bibbia per indurre il “luogo” nel quale Dio dimora, per lasciarsi incontrare dall’uomo, senza che tuttavia venga pienamente afferrato da questa esperienza¹⁵¹.

Tra coloro che prima dell’Areopagita hanno sviluppato il metodo ed il linguaggio dell’apofasi in teo-logia sulla base della Scrittura, oltre che della filosofia platonica, una particolare attenzione richiedono Filone di Alessandria e Gregorio di Nissa, in quanto rappresentano, nell’ambito della tradizione giudaica il primo e della tradizione cristiana il secondo, l’espressione più matura (e al tempo stesso più complessa) del tentativo di coniugare la trascendenza di Dio con la possibilità della sua conoscibilità e dicibilità, sulla base tanto della causalità da Lui esercitata nei confronti di tutto ciò che è quanto su quella della Rivelazione.

150 Cf MT I,3,1000C. In MT I,2,1000A, poi, è una brevissima citazione del Sal 17,12 (*tòn thémenon skótos apokryphèn autoû*) – la LXX dice *étheto skótos apokryphèn autoû* ad offrire il fondamento della teoria della tenebra mistica.

151 Va inoltre ricordato che molte teofanie dell’Antico Testamento hanno luogo di notte o al tramonto (cf Gen 15,12.17; 23,24; 1Sam 3,9; 1Re 3,5; 2Cr 1,7; 7,12) e che la nube o le tenebre accompagnano spesso le visioni profetiche (cf Ez 1,4; Apoc. Joh. 10,1; 14,14; Ap. Bar. Visione VI,1ss). Cf G. ZUANAZZI, *Pensare l’assente: alle origini della teologia negativa*, Roma 2005, 36-39.

1.2.1. Filone di Alessandria

A Filone¹⁵² si deve un grandioso sforzo di fusione tra “teologia biblica” e “filosofia ellenica”, che lo portò ad elaborare una “sintesi” filosofica, di ispirazione marcatamente pitagorica e platonica, tale da esercitare una indiscussa influenza su ogni forma di platonismo a lui successiva¹⁵³.

A lui risale non solo il simbolismo dell’Esodo come emblema di un itinerarium mentis in Deum¹⁵⁴, ma anche l’allegorizzazione sistematica dei successivi episodi del libro del Primo Testamento (fino alla salita e trasfigurazione di Mosè sul Sinai¹⁵⁵). Mosso da

152 Filone è un ebreo nato ad Alessandria tra il 10-15 d. C. da una delle famiglie ebreo più ricche ed influenti di Alessandria, città nella quale poté ricevere una istruzione al più alto livello possibile per il suo tempo.

153 Cf G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana VII*, 11-13. “Il platonismo di Filone sembra non essere una sua propria invenzione ma il platonismo comune del suo tempo – un cocktail di dottrine aristoteliche, stoiche e pitagoriche [...] talvolta chiamato medio-platonismo” (cf J.M. SOSKICE, *Philo and negative theology*, in *ArchFil* 70 (2002), 494, n. 7). Per quanto riguarda, invece, gli influssi di Aristotele essoterico su Filone cf A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d’Hermès trémégiste*, II, Paris 1949, 520s.

154 Cf *De migratione Abrahami* (*De migrat. Abrah.*) III,14 (“Con un termine esatissimo, dunque, l’interprete delle cose sacre ha intitolato Esodo tutt’intero un libro della Legge, in modo assolutamente corrispondente agli oracoli che contiene. Con intento educativo e del tutto disposto ad ammonire e a correggere coloro che potevano essere ammoniti e corretti, egli pensa di ‘tirar fuori tutto il popolo’ dell’anima dal paese d’Egitto, cioè dal corpo e da ciò che alberga in esso, ritenendo una assai grave e dura pena che la riflessione contemplativa (*hōratikēn diánoian*) fosse oppresso dai piaceri della carne e, reso succube, stesse agli ordini impartiti dai desideri spietati”).

155 Cf Es 19,3-34,35. “Per Filone e per gli scrittori cristiani dopo di lui, Mosè emerge come esemplare cercatore di Dio, un filosofo peripatetico ante-litteram e uomo sapiente per eccellenza” (J.M. SOSKICE, *Philo*, 498).

una profonda venerazione per le Scritture e al tempo stesso da una grande ammirazione per la filosofia greca¹⁵⁶, Filone approda all'elaborazione di una originale mediazione tra le culture giudaica e greca¹⁵⁷, che, pur affermando l'assoluta trascendenza ed inconoscibilità di Dio¹⁵⁸, riconosce la possibilità di giungere, per via

156 "Non c'è stato studioso del pensiero filoniano che non abbia preso le mosse da un punto di straordinaria evidenza, ossia dal fatto che il nostro filosofo si ponesse a cavallo di due mondi culturali assai differenti e, per un certo verso, opposti, vale a dire il mondo greco e quello giudaico, e che ne tentasse una 'mediazione'" (G. REALE-R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di G. Reale-R. Radice, Milano 2005, XVII).

157 Mentre alcuni considerano Filone un platonico (cf T.H. BILLINGS, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919; H. WINDISCH, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum*, Leipzig 1909) o un medioplatonico (cf J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, 139-183; D. WINSTON, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections*, New York 1981), altri lo ritengono prevalentemente uno stoico (cf H. LEISEGANG, *Philo*, in P. WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XX/1, Stuttgart 1941, cc. 1-50; M. APELT, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt*, Leipzig 1907; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/2, Leipzig 1923; M. POHLENZ, *Philon von Alexandria*, in *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, I, 305-383), o un pitagorico o un neopitagorico (cf E.R. GOODENOUGH, *By Light, Light*, New Haven-London 1935). Vi è infine chi lo ritiene estraneo a tutte le scuole filosofiche greche (cf H.A. WOLFSON, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1947, I, 107; V. NIKIPROWETZKY, *L'exégèse de Philon d'Alexandrie*, in *RHPhR* 53 (1973), 316; n. 3).

158 "Filone ci rivela quanto fosse forte nella sua età l'influenza della Stoa, ma nello stesso tempo ci mostra che cosa avesse da contrapporre alla Stoa una diversa spiritualità: una profonda fede religiosa, che alla credenza in un Dio creatore e trascendente univa la coscienza della debolezza e della dipendenza umana, che perciò riferiva tutta l'esistenza umana a Dio e aspettava la salvezza non dalle nostre forze, ma dalla grazia divina. Filone stesso, con la sua esegesi della legge, avrà difficilmente trovato uno stoico disposto a seguirlo" (M. POHLENZ, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1957, II, 215).

di rivelazione, ad una sia pure parziale e limitata comprensione del suo esserci: “Dio non può essere percepito da chi è immerso nel divenire. Unica possibilità per l’uomo è comprendere l’esistenza di Dio, non la sua essenza. Anche la visione di cui si parla nel *De posteritate Caini* 168-169, è visione di ciò che ‘sta dietro Dio’. La conoscenza a prescindere dal tipo di approccio si rivela come conoscenza delle Potenze di Dio, del suo *lógos*, non di Dio stesso”¹⁵⁹.

In quanto puro essere (come indicherebbe il nome rivelato in *Es* 3,14 secondo la traduzione in greco koiné), di Dio è impossibile comprendere la natura: “Non vedi che al profeta desideroso di sapere quale risposta debba dare a coloro che vogliono conoscere il Suo nome, Egli dice: ‘Io sono Colui che è’, il che equivale a: ‘la mia natura è di essere, non di essere nominato’? [...] Non sgomentarti dunque se è ineffabile (*árreton*) il più alto degli essenti, dato che neppure la sua Parola è per noi proferibile con un nome ad essa proprio. Inoltre se Dio è ineffabile (*árreton*), è certo anche non circoscrivibile con l’intelletto (*aperinóton*) e non afferrabile (*akatálepton*)”¹⁶⁰.

159 F. CALABI, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in ID. (ed.), *Arrhetos Theos. L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002, 36. Più volte Filone cita il testo di *Es* 33,23: “Tu vedrai le cose che sono dietro a me, ma il mio volto non lo vedrai”. Cf *De mutatione nominum* (*De mutat. nomin.*) II,9; *De posteritate Caini* (*De posterit. Caini*) XLVIII,169; *De fuga et inventione* (*De fug. et invent.*) XXIX,165.

160 *De mutat. nomin.* II,11; III,15. In *De mutat. nomin.* II,12 (sul nesso tra l’essere del Dio filoniano e la sua innominabilità, cf PLATONE, *Parmenide* (*Parm.*) 142a; D.T. RUNIA, *Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with special Reference to the ‘De Mutatione nominum’*, in R. VAN DEN BROEK- T. BAARDA- L. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden-New

Poiché “l’Essente che è più prossimo a verità” (tò ón, hó esti pròs alétheian ón) non può essere percepito da creatura umana¹⁶¹, “Mosè, l’uomo che esplorò la natura non materiale <ed era veggente> – dicono infatti gli oracoli divini che egli ‘penetrò nella tenebra’ (eis tòn gnóphon...eiseltheîn), alludendo con essa all’essenza non visibile e non corporea – Mosè, dico, che indirizzò la sua ricerca in ogni possibile direzione, tentava di vedere chiaramente Colui cui è rivolto il nostro più ardente desiderio e che è l’unico Bene”¹⁶².

La nube di Es 20,21 rappresenta, innanzitutto, la natura informe, invisibile e incorporea di Dio¹⁶³, luogo la cui penetrazione equivale all’iniziazione ai ‘più santi misteri’¹⁶⁴. Questo significato “oggettivo”

York 1988, 69-91 (in particolare 77)). Filone aggiunge: “Ma perché il genere umano non sia privato del tutto di una denominazione da dare al Bene supremo, Egli concede loro di servirsi (*dídosi katachrêsthai*) di questo nome: ‘Signore Dio’”: circa l’espressione “*dídosi katachrêsthai*”, cf J.M. SOSKICE, *Philo*, 501 (“nella retorica classica *katachresis* è il tropo mediante il quale uno trae un termine dalla sua applicazione ‘propria’ o originaria per nominare ciò che altrimenti non avrebbe nome [...] La *katachresis* si distingue dalla *metafora* – che, nella rappresentazione delle cose, rinomina ciò che già ha il suo nome legittimo o letterale – come quando chiamiamo un uomo ‘volpe’”).

161 “Non possediamo nella nostra struttura alcun organo con cui sia dato di farcene un’immagine: né la sensazione, dacché non è sensibile, né l’intelletto” (*De mutat. nomin.* II,7); “Lui solo, per Sua natura, non può essere visto” (*Ivi*, II,9).

162 *De mutat. nomin.* II,7. In *De praemiis et poenis, de exsecrationibus* (*Praem.*) 40 Dio viene definito addirittura come “colui che è migliore del Bene (*hò kai agathou kreîttôn*)” con riferimento a PLATONE, *Rep.* VI,508e (*epékeina tês ousías*). Cf J. DILLON, *The Transcendence of God in Philo: some possible sources* [The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, XVI], Berkeley 1975, 5.

163 Cf anche *De Vita Mosis* (*Vit. Mos.*) I,28.

164 *De gigantibus* (*De gigant.*) XII,54 (“Solo lì [Mosè] comincia a venerare Dio e, penetrato nella tenebra (*eis tòn gnóphon...eiselthòn*), la regione non visibile, vi abita mentre viene iniziato ai più sacri misteri”).

del termine gnóphos viene completato da un senso soggettivo: “Subito, dunque, penetrerà nella tenebra (eis tòn gnóphon) in cui era Dio, cioè negli oscuri e impenetrabili pensieri riguardanti l’Essere. La Causa, infatti, non è nella tenebra (en gnópho), né, in generale, in un luogo, ma al di là sia dello spazio sia del tempo. [...] Quando, dunque, l’anima amante di Dio ricerca che cosa è l’Essere nella Sua essenza, arriva a cercare ciò che non ha forma visibile, e da ciò le deriva un grandissimo bene: quello di rendersi conto che Dio, nel Suo essere, non può essere afferrato da nessuno, e di vedere proprio questo, che Egli non può essere visto. [...] neppure una delle creature è in grado da se stessa di spiegare Dio nel suo essere”¹⁶⁵. Gnóphos, in questo caso, “significa i ‘pensieri abissali e informi sull’Essere’, la ‘ricerca informe e invisibile’ dell’anima che vuol raggiungere l’Essere nella sua essenza, ma che alla fine comprende che Dio in se è incomprendibile e che il Bene supremo è ‘lo stesso vedere che Dio non è visibile’”¹⁶⁶.

Il motivo della non comprensibilità di Dio viene, inoltre, da Filone ricondotto all’immagine del tramonto che, in Gen 15,12, accompagna la teofania ad Abramo¹⁶⁷ e, in Gen 28,11, quella a

165 *De posterit. Caini* V,14-15. Cf PLATONE, *Timeo* (*Tim.*) 28a; *Parm.* 142a; PLOTINO, *Enneadi* (*Enn.*) V 3,14,2-3 e 18; V 4,1,9.

166 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite et dans la tradition patristique*, in *EC* 23 (1938), 47.

167 “Il sole è qui menzionato come simbolo del nostro intelletto. [...] Fino a quando, dunque, il nostro intelletto non smette di risplendere e di compiere le sue attività, spandendo su tutta l’anima come un raggio di mezzogiorno, noi restiamo in noi stessi e non siamo posseduti da Dio; ma, allorché quello ‘tramonta’, allora, come è naturale, cade su di noi l’estasi, l’ispirazione di Dio, la divina mania. Tutte le volte che risplende la luce di Dio, tramonta quella dell’uomo: quan-

Giacobbe¹⁶⁸: condizione essenziale di ogni esperienza mistica è la *hesychía* (lett. quiete), ossia l'obnubilazione dell'anima¹⁶⁹, la sostituzione al *noûs* umano, "terrestre e amico del corpo"¹⁷⁰, dello *Pneûma* divino¹⁷¹. L'ingresso di Mosè nella nube al Sinai esprime a

do quella tramonta, questa sorge e si leva. [...] il 'tramonto' del ragionamento (*he dýsis toû loghismoû*) e l'oscurità intorno ad esso (*perì autòn skótos*) produce il sorgere dell'estasi e della mania divina" (*Quis Heres* LIII,263-265).

168 "Mosè spiega altresì la ragione per cui Giacobbe si imbattè in un luogo, quando dice: 'Il sole era tramontato', riferendosi non già al sole visibile, ma alla luce sopra ogni altra fulgida e splendente del Dio supremo e non visibile. Quando questa irradia la mente, tramontano le luci meno intense delle parole e su tutti i luoghi delle sensazioni si estende molto più fitta l'ombra; ma quando essa si sposta altrove, parole e sensazione riemergono e risorgono" (*De somnis* I,72; cf 116; 120).

169 "Della terza forma di estasi si discute in quei testi che si occupano della creazione della donna. Sta scritto: 'E Dio fece scendere un'estasi su Adamo, e questi si addormentò', dove per estasi si intende la quiete e la tranquillità dell'intelletto (*hesychían kai eremían toû noû*). Infatti, il sonno dell'intelletto è la veglia della sensazione, e la veglia del riflessione (*dianoías*) è l'inattività della sensazione" (*Quis Heres* LI,257).

170 *Legum allegoriae* (*Leg. all.*) I,33.

171 Cf *Quis Heres* LIII,264. "Ora, Colui che ispira è Dio, chi riceve l'ispirazione è l'intelletto (*ho noûn*), ciò che viene ispirato è lo Spirito (*tò pneûma*). Che cosa, dunque, si deduce da ciò? Si tratta dell'unione di tutti e tre gli elementi: di Dio che protende la Sua propria Potenza, attraverso lo Spirito, fino all'oggetto. E questo, per qual motivo mai l'avrebbe fatto, se non perché noi avessimo una intuizione di Lui? E, del resto, come l'anima avrebbe potuto conoscere con l'intelletto Dio se Lui stesso non l'avesse ispirata e, per quanto è possibile, non l'avesse toccata? L'intelletto umano, infatti, non avrebbe osato salire tanto in alto da cogliere la natura divina, se Dio stesso non l'avesse tratto a sé – almeno per quanto l'intelletto dell'uomo si lascia trarre – e non lo avesse informato delle Sue Potenze che sono accessibili alla conoscenza intellettuale" (*Leg. all.* I,37-38). Bisogna tener presente che nella visione antropologica filoniana, l'uomo è costituito da:

corpo

anima-intelletto (*noûs*)

Spirito che proviene da Dio (*pneûma*)

livello esteriore ciò, che sul piano dell'interiorità, è l'ottenebramento prodotto dalla dissolutio o avulsio dell'intelletto profetico¹⁷²: questo passaggio dalla luce alle tenebre si fonda sull'impossibilità che il profano (l'umano) coesista con il sacro (il divino) e lo conosca in sé. All'immagine della nube fanno così seguito tutta una serie di percorsi negativi (come in Es 33,19-23) attraverso i quali l'uomo è continuamente spinto verso una conoscenza di Dio mai del tutto compiuta¹⁷³.

In una continua oscillazione tra l'affermazione della possibilità

L'intelletto umano è corruttibile, a meno che Dio non vi ispiri "una potenza di vera vita" che è il suo Spirito (cf *Leg. all.* I,31; 36-38). "Per conseguenza, l'uomo ha una vita che si svolge in tre dimensioni [...]:

secondo la dimensione fisica puramente animale (corpo),

secondo la dimensione razionale (anima-intelletto),

secondo la superiore, divina, trascendente dimensione dello Spirito"

(G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana VII*, 73-74).

172 Cf *Quaestiones et solutiones in Exodum* (*Quaest. in Ex.*) II,28.

173 "L'Essere viene afferrato con chiarezza piuttosto che mostrato con argomentazioni logiche. Che l'Essere è visibile non si dice in senso letterale, ma con l'uso improprio del termine che si riferisce a ciascuna delle Sue Potenze. E qui non dice, infatti, 'vedete Me' (è assolutamente impossibile che l'essere divino sia del tutto pensabile da parte della creazione), bensì 'vedete: Io sono!', cioè 'contemplate la mia esistenza'. Al ragionamento (*loghismô*) dell'uomo è sufficiente giungere fino a sapere che la Causa di tutte le cose è e esiste (*hypárchei*). Sforzarsi di procedere oltre, per indagare sull'essenza o sugli attributi di Dio, è una sciocchezza da primitivi [...] tutto ciò che deriva da Dio è accessibile alla presa dell'uomo virtuoso, mentre Egli solo, in Se stesso, resta non afferrabile (*akatá-leptos*). Non afferrabile almeno per intuizione diretta e immediata (per mezzo di questa, infatti, potrebbe rivelarsi la Sua natura), ma conoscibile a partire dalle Potenze che lo seguono e l'accompagnano: queste non rivelano la Sua essenza, ma la Sua esistenza, a partire dalle cose da Lui prodotte" (*De posterit. Caini* XL-VIII,167-169). Cf *De posterit. Caini* IV,13; *De mutat. nomin.* II,9; *De monarchia* 6; *De fuga et invent.* XXIX,165.

per l'uomo di conoscere Dio (d'altra parte, l'uomo ha bisogno di indicarlo mediante degli appellativi di cui ci serve per rivolgergli le proprie preghiere), e l'enunciazione della Sua innominabilità (per cui è proprio della natura di Dio non avere nome¹⁷⁴), Filone perviene all'elaborazione di un approccio alla designazione di Dio (a partire dalle Sue Potenze¹⁷⁵) nel quale convergono percorsi differenti (quello della negazione¹⁷⁶, quello della eminenza¹⁷⁷, quello dell'allegoria¹⁷⁸), che non si escludono a vicenda e non sono incompatibili tra loro, ma procedono parallelamente come modi diversi in cui gli uomini si relazionano a Dio, così come egli entra nel campo umano di conoscibilità¹⁷⁹.

174 "Nel primo caso, si tratta spesso di passi in cui Dio presenta se stesso, passi riconducibili, forse, al divieto ebraico di pronunciare il nome di Dio, alla concezione dell'efficacia della parola e alla funzione del nome, nel secondo caso, Filone segue, probabilmente, concezioni di matrice platonica e in particolare le difficoltà messe in luce nel *Parmenide*" (F. CALABI, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio*, 38).

175 Cf *De posterit. Caini* XLVIII,167.

176 Cf *De mutat. nomin.* III,15.

177 Cf *Praem.* 40; *De vita contemplativa* 2.

178 Cf *De somnis* I,73-75.

179 Cf *ivi*, 48-49 (Filone non sarebbe in questo lontano, come vedremo, dalla concezione formulata da Alcinoo nel *Didaskalikos* (*Didask.*), cf P.L. DONINI, *La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in VAN DEN BROEK R. - BAARDA T.- MANSFELD L. (edd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden-New York 1988, 120). La domanda circa gli attributi fondamentali di Dio (*quid sit*) è inseparabile da quella relativa al tipo di conoscenza cui appartiene in proprio il problema di Dio (*an sit Deus*): cf P. ORLANDO, *L'infinito. Saggio di intellettualismo critico*, Napoli 1993, 159-160.

1.2.2. Gregorio di Nissa

È senza dubbio Gregorio di Nissa¹⁸⁰ il più significativo precedente dello pseudo-Dionigi nell'utilizzo del linguaggio apofatico in teologia, offrendo l'esempio più ampio e ricorrente del tema della oscurità e della tenebra¹⁸¹, per quanto se ne serva in maniera spesso equivoca: se da un lato, infatti, esso è espressione del male e dell'errore (e dunque riconducibile alla dimensione corporea)¹⁸², dall'altro sta ad indicare il carattere invisibile della natura divina¹⁸³.

180 Ultimo dei grandi Cappadoci e fratello di Basilio di Cesarea, Gregorio nacque tra il 335 ed il 340 e morì dopo il 394 (dal 372 vesovo di Nissa).

181 A questo motivo è riconducibile pure il tema della notte, con cui Gregorio "indica la contemplazione (*tèn theorían*) delle realtà non viste, a somiglianza di Mosè, il quale si trovò nella tenebra (*en tō gnópho*) nella quale era Dio; 'Dio', infatti, come dice il profeta, 'aveva fatto dell'oscurità il suo nascondiglio tutto all'intorno' (*skótos apokryphèn autoû kýklo autoû*)" (*In Canticum Cantorum* (*In Cant. Cantic.*), Hom. VI: PG XLIV,892C; cf Es 20,21; Sal 17,12).

182 "Non meravigliatevi, essa [la sposa del Cantico] dice, se mi ha amato la rettitudine; meravigliatevi, invece, perché egli mi ha fatto bella con il suo amore, mentre prima ero nera per il peccato e resa affine alla tenebra a causa delle mie opere (*tō zópho dià tōn érgon*), e ha mutato con la sua bellezza la mia bruttura" (*In Cant. Cantic.*, Hom. II: PG XLIV,789C). "Anche se ora a me risplende la bellezza, che è stata formata in me per essere stata amata dalla rettitudine, ciononostante io so che all'inizio non era luminosa, ma nera, e questo mio aspetto, quello oscuro e tenebroso (*tō skoteinòn kai zophôdes*), era stato procurato dalla mia vita precedente. Eppure, anche se tale ero, ora sono fatta in questo modo. Il mio essere simile alle tenebre fu infatti trasformato nella forma della bellezza" (*In Cant. Cantic.*, Hom. II: PG XLIV,789D). E ancora: "La natura umana nacque come immagine della luce vera, ben lontana dalle impronte oscure (*pórrō tōn skoteinòn charaktéron*)" (*In Cant. Cantic.*, Hom. II: PG XLIV,793B). Cf anche *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1005B; *In Hexaemeron* (*In Hexaem.*): PG XLIV,81B; *Contra Eunomium* (*Contr. Eun.*) III,6,78: PG XLV,797D; *De anima*: PG 46,89C.

183 Cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1000D-1001A; *In Psalmos* (*In Ps.*) II,10,9 : PG XLIV,529D-532B.

L'affermazione dell'inconoscibilità di Dio si colloca, con il Nisseno, all'interno della polemica con Eunomio, vescovo di Cizico, anomeo¹⁸⁴, il quale sosteneva che la conoscenza dei nomi divini, in quanto dono di Dio agli uomini, consentisse di conoscere l'essenza stessa di Dio¹⁸⁵. Per Gregorio "la natura divina in sé e per sé, qualunque essa sia secondo l'essenza (kat'ousían), è al di là di ogni pensiero che voglia afferrarla (páses hypérkeitai kataleptikês epinoías), perché è non accessibile e non avvicinabile ai pensieri (taîs stochastikaîs epinoíais) e non si è ancora trovata alcuna possibilità giungere alla intelligibilità delle cose che sfuggono alla presa (pròs tèn tôn eklépton katanóesin), né, d'altra parte, è stata trovata una strada che possa portarci ad afferrare le cose impossibili. Per questo motivo anche il grande Apostolo dice che sono 'imperscrutabili' (anexichíastous) le strade di Dio, con queste parole significando che è non accessibile ai ragionamenti (loghismoîs) quella strada che conduce alla gnosi dell'essenza divina (pròs tèn gnôsin tês theías ousías), in quanto non ancora qualcuno di quelli che ci hanno preceduti ha impresso un'orma del pensiero capace di afferrare una gnosi della realtà al di là di ogni gnosi (hos oúpo tinòs tôn proodeukóton tôn bíon íchnos ti kataleptikês epinoías semainoménou tê gnósei toû hypèr gnôsin

184 "Anomei" furono definiti quei sostenitori e seguaci di Ario che, a partire dal 355, ad opera di Aezio e poi di Eunomio di Cizico, abbandonate "le proposizioni più radicali della dottrina del maestro a beneficio di formulazioni più o meno moderate" affermarono la dissomiglianza del Figli dal Padre (il termine *anómoios* significa appunto dissimile, ed anche se l'espressione non compare negli scritti anomei a noi pervenuti la si può ricavare dal complesso della dottrina). Cf M. SIMONETTI, *Anomei (anomeismo)*, in *DPAC I*, 218-219.

185 Cf V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, 205-206. Cf *Eunomii liber apologeticus*, 11: PG XXX,845D; 24,860C-861A.

prágmatai). Dal momento che tale è per sua natura colui che è al di là di ogni natura (òn katà tèn phýsin ho hypèr pâsan phýsin), diverso deve essere il ragionamento con cui si può vedere (horâtai) e afferrare (katalambánetai) il non visibile e non afferrabile”¹⁸⁶. Il Nisseno, in linea con gli altri Padri Cappadoci, sviluppa così un discorso teologico che accentua fortemente il valore delle negazioni, capaci, più di ogni affermazione, di rendere l’inafferrabilità di Dio¹⁸⁷: “‘Dio nessuno lo ha mai visto’, come dice il grande Giovanni; e il suo giudizio è confermato anche da Paolo, dal sublime pensiero, che disse: ‘Colui che nessun uomo vide mai e nemmeno può vedere’. Questa è la roccia liscia e scoscesa, che non presenta nessun punto di appoggio ai nostri pensieri, quella che anche Mosè, allo stesso modo, insegnò che è non accessibile (aprósiton), quando disse che da nessuna parte la nostra mente è in grado di salirvi, poiché

186 *De beatitudinibus (De beatit.)* VI: PG XLIV,1268B-C. Cf Rm 11,33: il riferimento a questo testo paolino (con un richiamo implicito a 1Cor 2,9) ritorna in *Contr. Eun.* III,1,106: PG XLV,601D (“Consideriamo maestro dei misteri che sono al di là della gnosi (*didáskalon tòn hypèr gnôsin mysterion*) Paolo, semplice nel parlare, il quale è tanto lontano dal ritenere che la natura divina sia racchiusa all’interno del pensiero umano, da dire che ‘imperscrutabili sono i giudizi di Dio e imperscrutabili le sue vie’ e da affermare apertamente che quanto promesso a coloro che lo amano per le loro buone azioni in questa vita è al di là di ogni afferrabilità (*hypèr katálepsin*), tanto da non poter essere afferrato da occhio né ricevuto da orecchio né contenuto in un cuore”).

187 “Ogni insegnamento che riguarda la natura inesprimibile, anche se sembra rivelare una interpretazione più di ogni altra degna di Dio e sublime, è soltanto oggetto simile all’oro, non è oro. Non è, infatti, possibile rappresentare con esattezza quel bene che è al di là della intuizione (*tò hypèr énnôian agathón*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,820C). “La natura divina è al di là di ogni riflessione che voglia afferrarlo (*he theía phýsis páses hypérkeitai kataleptikês dianoiás*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,821A).

ogni appiglio alla salita è stato scalpellato via dalla apofasi (dià tês apopháseos)”¹⁸⁸.

L'allegorizzazione degli episodi della vita di Mosè è frequente lungo tutta l'opera di Gregorio, che interpreta la penetrazione nella nube come contemplazione dell'ineffabile, visione dell'invisibile, percezione dell'indicibile¹⁸⁹.

“Il grande Mosè cominciò a godere della visione di Dio attraverso la luce (dià photós); dopo di essa Dio gli parlò attraverso la nube (dià nephéles). Quindi Mosè, divenuto ancor più sublime e più perfetto, vide Dio nella tenebra (en gnópho). Quello che noi apprendiamo da questi fatti è il seguente: il primo ritirarsi dalle false opinioni che si hanno su Dio è il passaggio dall'oscurità alla luce (he apò toû skótous eis phôs esti metástasis), mentre una più insistita considerazione delle realtà nascoste, la quale attraverso le cose visibili guida l'anima alla natura invisibile, è come una nube che fa ombra (tis nephéle episkiázousa) su tutto quello che è manifesto: essa insegna

188 *De beatit.* VI: PG XLIV,1264C-D. Gregorio si riferisce a Gv 1,18 e 1Tm 6,16 (le stesse due citazioni ritornano insieme in *Contr. Eun.* III,5,55: PG XLV,761). Cf *Contr. Eun.* III,10,27: PG XLV,896D (“Eppure il Vangelo attesta che la luce vera, pur venendo nell'oscurità (*en tō skótei*), rimase inaccessibile alla natura contraria alla sua”).

189 Mosè “osa salire sul monte avvolto dalle fiamme, tocca la vetta, penetra nella nube (*tên nephélen*), si fa all'interno della tenebra (*entòs toû gnóphou*) nella quale si trovava Dio” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1025C; cf Es 19,20s; 24,18; 20,21). Cf *De virginitate* (*De virgin.*): PG XLVI,413C; *In Hexaem.*: PG XLIV,65B-C (o ancora *De Meletio episcopo*: PG XLVI,861B; *De oratione dominica* (*De orat. domin.*) II: PG XLIV,1136B-1137C; *In Ps.* I,7: PG XLIV,456B-457C). “Ma, evidentemente, è nel trattato speciale che porta questo titolo, che la “Vita di Mosè” sarà occasione di una *theoría* sistematica” (H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 49-50).

all'anima e la abitua a guardare quello che è nascosto. E l'anima, che attraverso queste realtà procede verso l'alto, per quanto è possibile alla natura umana, lasciando le cose che sono in basso, si trova nei penetrali della gnosi di Dio, circondata da ogni parte dalla tenebra divina (tô theío gnópho pantachóthen dialephtheîsa), nella quale, tenuto al di fuori tutto quello che appare ed è afferrabile (toû phainoménou te kaì katalambanoménon pantòs), resta riservato alla sua contemplazione solamente quello che è non visibile e non afferrabile (tò aóratón te kaì akatàlepton), quello in cui è Dio, come dice la Scrittura a proposito del legislatore: 'Mosè penetrò nella tenebra dove era Dio (eis tòn gnóphon où ên ho theós)'"¹⁹⁰.

La luce, la nube e la tenebra diventano, per il Nisseno, le tappe di quell'ascesa che copre a poco a poco di ombra le apparenze sensibili e le realtà comprese per non lasciare alla contemplazione dell'anima che l'invisibile e l'incomprensibile in cui è Dio.

L'impossibilità di conoscere Dio nella sua essenza¹⁹¹, chiaramente affermata dalla Scrittura¹⁹², spiega la frequente applicazione a

190 *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1000C-1001A (cf Es 19,3.16-19; 20,21). Cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1009C.

191 "Quello che gli è secondo l'essenza (*kat'ousían*), vale a dire ciò si trova al di là di ogni composizione degli essenti e di ogni governo, è non accessibile e non tangibile e non prendibile (*aprósitón te kaì anaphès kaì álepton*)" (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,824A). L'inconoscibilità e l'ineffabilità di Dio vengono simboleggiate dal "santuario" del tempio (cf *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,773B; Hom. II: PG XLIV,788B; XI: PG XLIV,997B; *De beatit.* VII: PG XLIV,1277B2; *De Vita Moysis* II,167-169: PG XLIV,377C-380A; *De orat. dom.* III: PG XLIV,1152A), dalla tenebra (cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1000C-1001A; Hom. XII: PG XLIV,1025C) e dal silenzio (cf *Contr. Eun.* III,1,104-105: PG XLV,601C).

192 Interessante è, in questo senso, il commento a Ct 5,6: "L'anima che esce

Dio dei concetti negativi caratteristici della teologia di Filone, del Neoplatonismo e dei Padri alessandrini¹⁹³. La natura divina è non visibile (aóraton)¹⁹⁴, imperscrutabile (anexichniástous)¹⁹⁵, non comprensibile (aperílepton)¹⁹⁶, non accessibile (aprósiton)¹⁹⁷, non prendibile (álepton)¹⁹⁸, non penetrabile (anepíbaton)¹⁹⁹ e inenarrabile (áphraston)²⁰⁰, privo di nomi (akatonómaston)²⁰¹ e al di là di ogni nome (hypèr pân ónoma)²⁰² e ciò a motivo della sua

alla parola dello sposo e cerca colui che non riesce a trovare e richiama colui che è non raggiungibile dal significato dei nomi, apprende dalle guardie che ama un essere non raggiungibile e mira a colui che è non afferrabile (*hóti toû anephikton erâ, kai toû akatalépton ephítai*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1037B).

193 Cf S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita*, 116.

194 *Contr. Eun.* I,270: PG XLV,333B.

195 Cf *De beatit.* VI: PG XLIV,1268C; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,773C-D.

196 Cf *De professione christiana* (*De profess. christ.*): PG XLVI,241C-D; *De perfectione christiana* (*De perfect. christ.*): PG XLVI,264D; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,781C-D; Hom. II: PG XLIV,801A; Hom. III: PG XLIV,819C-821A, 844A; Hom. XII: PG XLIV,1028A-B; 1037B; *Contr. Eun.* III,5,55: PG XLV,761A.

197 *De vita Moysis* II,188: PG XLIV,388A; *Contr. Eun.* III,5,55: PG XLV,761A.

198 *De vita Moysis* II,188: PG XLIV,388A.

199 *De vita Moysis* II,188: PG XLIV,388A; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,773C-D, 779C, 781C, 785A; Hom. III: PG XLIV,824A-C; Hom. XII: PG XLIV,1037A.

200 Cf *De virg.* 10: PG XLVI,361A; *De profess. christ.*: PG XLVI,241C-D; *De perfect. christ.*: PG XLVI,265A, 269D; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,785C; Hom. II: PG XLIV, 801A; Hom. III: PG XLIV,819C.

201 Cf *Quod non sint tres dei*: PG XLV,121A.

202 Cf *Quod non sint tres dei*: PG XLV,129D; *De perf. christ.*: PG XLVI,264D;265A; 269D; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,777B. Il fondamento scritturistico di questa dottrina è rinvenibile in Gen 32,30; Es 6,3; Sap 14,21; Ef 1,21; Fil 2,9. Il motivo è ricorrente nella tradizione platonica e patristica: cf PLATONE, *Parm.* 142a3; FILONE DI ALESSANDRIA, *De somm.* I,67 (219,14-15); APULEIO, *De Platone* I,190 (86,16); PLOTINO, *Enn.* V,3,13; VI,9,5; PORFIRIO, *In Parm.* I,3,XIII,7; CLEMENTE, *Strom.* V,71,5: PG IX,108D-109A; ORIGENE, *De principiis* (*De princ.*) IV,1: PG XI,341B-344C; *Contra Celsum* (*Contr. Cels.*) VI,65: PG XI,319C-320B; 1397A-C.

apeiría: “Facendo propria la dottrina aristotelica dell’inconoscibilità dell’infinito, Gregorio insiste sul fatto che Dio è inconoscibile proprio perché è infinito ed è praticamente identico all’infinità”²⁰³.

“Noi, infatti, crediamo che la natura divina sia non limitata e non comprensibile (aóriston kai aperílepton) e quindi non formuliamo, su di essa, nessuna idea, perché, secondo la nostra definizione, tale natura è conosciuta con la mente come totalmente non finita (en apeiría noeísthai tèn phýsin diorizómetha). Orbene, quello che è assolutamente non finito non è definito da una cosa sì e da un’altra no, ma la non finitezza sfugge al limite sotto ogni aspetto. Dunque, quello che è al di fuori di ogni limite assolutamente non può essere limitato da un nome. Pertanto, per conservare in Dio la nozione di non finitezza, noi diciamo che Dio è al di là di ogni nome (hypèr pân ónoma), mentre il nome di ‘Dio’ è uno di tali nomi”²⁰⁴.

BASILIO, *Homilia de fide*: PG XXXI,464B-C e *Homilia in Job 1,1*: PG XXXI,473A.

203 S. LILLA, *Dionigi l’Areopagita*, 117. Cf ARISTOTELE, *Fisica (Fis.)* I,187b7, III,207a25-26; *Ret.* III,1048b27-28. Cf GREGORIO DI NISSA, *Contr. Eun.* I,291: PG XLV,340D; *Quod non sint tres dei*: PG XLV,129C-D. Plotino considera invece la non finitezza (*apeiría*) come il prodotto di un riversamento del primo principio che costituisce la seconda ipostasi (cf *Enn.* II,4,15; VI,5,11-12). L’*apeiría* va compresa in relazione alla semplicità: “La natura semplice, pura e unica, immutabile e inalterabile, che si trova sempre nello stesso stato e che non è mai fuori di sé (*existaméne*) [...] rimane non limitata nel bene, e non vede in sé alcun confine (*péras*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. V: PG XLIV, 873D-876A). Cf *Contr. Eun.* I,231;283: PG XLV,321A-B;337B. Che Dio sia ‘semplice’ equivale a dire “che la sua natura non ammette al suo interno nessuna differenziazione, chè la differenziazione significherebbe un più o un meno della sostanza divina” (C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, 583. Cf *De sancta Trinitate (De s. Trinit.)*: PG XXXII,689B-C).

204 *Quod non sint tres dei*: PG XLV,129C-D. Cf *In Cant. Cantic.*, Hom. II: PG XLIV,801A (“Così, infatti, io ti chiamo per nome, poiché il tuo nome è al di là di

I nomi o attributi divini positivi, che pure dicono qualcosa circa la natura di Dio, non sono in grado di esprimerla in modo adeguato²⁰⁵: “L’essenza di Dio, della quale non si è ancora trovata un *lógos* rivelatore (*hês oúpo lógos menytès exeuréthe*), è una cosa, e un’altra cosa ancora è il significato dei nomi che sono dati a quella natura e sono applicati in seguito a una sua particolare energia o merito (*ex energheías tinòs hê axías*)”²⁰⁶.

ogni nome (*hypèr pân...ónoma*) ed è inenarrabile e non contenibile ad ogni natura razionale (*páse loghikê phýsei áphrastón te kai achóreton*”). “La natura beata ed eterna, che è superiore ad ogni intelletto e che stringe in sé tutti gli esseri, non si trova compresa in nulla; nulla si può contemplare attorno ad essa, né il tempo, né lo spazio, né il colore, né la figura, né la forma, né il peso, né la grandezza, né l’intervallo spaziale, né alcun altro nome, cosa (*prágma*) o cognizione (*noéma*) delimitante; al contrario tutto il bene che si conosce con l’intelletto (*nooúmenon*) a proposito di essa si risolve nella non finitezza e nella non determinatezza” (*In Cant. Cantic.*, Hom. V: PG XLIV,873C-D). Quest’ultimo testo richiama PLATONE, *Fedro* 247cd (“Questo iper-celeste sito nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente. [...] In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dalla mente, pilota dell’anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza”). Cf anche *Contr. Eun.* I,371: PG XLV,368A (“La natura che di nulla ha bisogno, eterna e che tutti gli esseri abbraccia, non è nello spazio né nel tempo, ma anteriore a essi e al di là di essi (*prò toúton, kai hypèr taúta*)”).

205 “L’anima escogita ogni significato di nomi, per designare quel bene inenarrabile (*eis tèn toû aphrástou agathou semasian*), ma ogni capacità discorsiva del ragionamento rimane sempre vinta e dichiarata inferiore all’oggetto che cerca” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1028C). Cf *Contr. Eun.* II,396,13-15; *Quod non sint tres dei*: PG XLV,121A; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,781C. “Gregorio, dunque, concordando con Clemente e Plotino e anticipando la posizione dello Ps. Dionigi l’Areopagita, constata che le caratteristiche ‘positive’ di Dio mostrano solo ciò che Dio non è, ma non la sua vera natura” (C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, 586).

206 *De s. Trinit.*: PG XXXII,696B. In *Contr. Eun.* II,148-149: PG XLV,960B-C Gregorio scrive: “Dio infatti non è una parola (*rêma*) e non possiede l’essere in un soffio di voce. Piuttosto Dio è per se stesso ciò che si è creduto per fede che

Lo stesso nome di Dio non manifesta la Sua essenza: “Il termine ‘Dio’ indica una energia e non una natura (enérgeian ouchì phýsin)”²⁰⁷; questo nome, in effetti, “indica l’essenza, ma non ci rappresenta che cosa sia l’essenza stessa, e questo è chiaro, in quanto la caratteristica dell’essenza divina non è mostrabile poiché non afferrabile (ou tò ti autês paristôn, epei akatálepton)”²⁰⁸.

“A mio parere, dunque, il nome di ‘Dio’ è impiegato dal volgo con riferimento specifico alla natura di Dio, e come il cielo o il sole o qualunque altro elemento del mondo vengono designati con termini specifici, che indicano quegli oggetti, allo stesso modo essi dicono che anche a proposito della natura suprema e divina il nome di ‘Dio’ è convenientemente applicato, come se fosse un nome proprio, a quello che si indica. Noi, invece, seguiamo i suggerimenti della Scrittura, e quindi abbiamo appreso che la natura di Dio è priva di nomi e inenarrabile (akatonómastón te kai áphraston autèn

sia mai anche stato, e non è chiamato da quanti lo invocano quel che è in sé – inenarrabile (áphratos) infatti è la natura di Colui che è –, ma possiede quei nomi in base a ciò che è creduto per fede che abbia operato nella nostra vita, come accade anche per questo stesso nome che è sulla bocca di tutti: dicendo ‘Dio’ infatti, invochiamo Colui che è custode e veglia e scruta ciò che è nascosto”.

207 *Quod non sint tres dei*: PG XLV,124D. Tra l’altro “il titolo di ‘Dio’ non premegea affatto nei confronti degli altri titoli che gli si convengono, poiché [...] esso viene pronunciato dalla Scrittura anche a proposito degli esseri che non lo meritano, con perfetta omonimia” (*De s. Trinit.*: PG XXXII,692B).

208 *Adversus Graecos (Adv. Graec.)*: PG XLV,177B. “La grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è afferrabile, ma in quanto supera ogni fantasia e ogni potenza di presa (*all’én tô pariénai pâsan kataleptikèn phantasían kai dýnamin*) [...] egli rimaneva sempre al di fuori di tutto, perché riusciva a fuggire ogni volta che l’intelletto gli si accostava” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1028A-B).

memathékamei) e che, qualunque nome possa essere trovato dalla consuetudine umana o possa esserci stato tramandato dalle Scritture, esso sta a indicare una di quelle caratteristiche che sono pensate a proposito della natura di Dio, ma non ne può certo racchiudere il significato (*periéchein tèn semasían*)”²⁰⁹.

Ad attestare l’indicibilità di Dio vi sarebbe, per Gregorio, lo stesso nome rivelato a Mosè in Es 3,14: “Come dunque quando impariamo da Davide che Dio è giudice o paziente, apprendiamo non la natura divina, ma una delle cose che è possibile contemplare intorno ad essa (*perì autèn*), così anche qui, quando ascoltiamo che non è stato generato, attraverso questa distinzione non conosciamo il supposito (*tò hypokeímenon*), ma ci è indicato che cosa non bisogna pensare relativamente al supposito (*tò hypokeímenon*). Così non rimaniamo meno all’oscuro di ciò che esso sia secondo l’essenza (*kat’ousían*), allo stesso modo in cui anche la Sacra Scrittura ci fa conoscere gli altri nomi divini relativi a Colui che è, ma tramite Mosè ci tramanda che l’essere è privo di nomi (*tò ón akatonómaston*)”²¹⁰. Il nome rivelato a Mosè sul Sinai, che il Nisseno interpreta ontologicamente (nel senso di una pienezza di essere)²¹¹, in realtà è un “non-nome (non a caso, per gli ebrei è un nome impronunciabile): il puro essere infatti è quel che non è dicibile”²¹².

209 *Quod non sint tres dei*: PG XLV,121A. “La stessa esperienza capita spesso al grande Davide, il quale invoca Dio con un’infinità di nomi, e ciononostante confessa di essere rimasto al di sotto della verità (*hettástai tês aletheías homologôn*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1028C).

210 *Contr. Eun.* III,5,59: PG XLV,761D-764A.

211 *Cf Contr. Eun.* III,6,3: PG XLV,768C-769A.

212 GREGORIO DI NISSA, *Le belle ascese. Antologia del “Contro Eunomio”*, M.

È proprio questo limite della conoscenza umana che spiega il ricorso al metodo analogico²¹³, esso pure presente nella tradizione platonica²¹⁴: “Ché se fosse possibile conoscere la natura di Dio in sé e per sé e trovare, mediante quello che si vede, ciò che le è familiare e ciò che le è estraneo (tò te oikeíos...kai tò allotríos), noi sicuramente non avremmo bisogno di altri discorsi o di altre prove per afferrare l’oggetto che cerchiamo (pròs tèn zetouménon katálepsin); ma poiché la natura di Dio è al di là dell’intelligibilità (katanoéseos) di coloro che lo cercano, mentre noi, partendo da certi indizi intorno alle realtà che ci sfuggono, conseguiamo la gnosi di queste, è assolutamente necessario che noi siamo condotti per mano (se così si può dire) dalle energie, alla ricerca della natura divina (anánke pâsa dià tòn energheîôn hemâs cheiragogeîsthai pròs tèn tês theías physeos éreunan)”²¹⁵.

Se, dunque, il “segno caratteristico della natura di Dio è quello di

ZUPI (ed.), Padova 2001, 240, n. 576.

213 Cf *Contr. Eun.* III,6,32: PG XLV,781A; II,154; *In Cant. Cant.*, Hom. I: PG XLIV,781D; Hom. III: PG XLIV,824C; Hom. XI: PG XLIV,1009D; *De virg.* 11: PG XLVI,364A, 365B e 368C; *De beatit.* VI: PG XLIV,1269B.

214 Cf PLATONE, *Rep.* VI,508bc; 509b; FILONE DI ALESSANDRIA, *Le leggi speciali* I,41; II,225; ALCINOO, *Didask.* 20-26; PLOTINO, *Enn.* VI,7,36.

215 *De s. Trinit.* PG XXXII,692C. “La nostra ragione congettura qualcosa su quell’essere, che è ignoto, seguendo solamente delle orme, se così si possono chiamare, e dei barlumi, raffigurando l’inafferrabile per una certa analogia, mediante quello che è afferrabile (dià tòn katalambanoménon eikázon ék tinos analoghías tò akatálepton)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,781D). “Grazie alle virtù sorge in noi la gnosi di quel bene che è al di là di ogni intelletto, così come è possibile ricavare per analogia da una icona la bellezza originaria (hósper ésti dià tinos eikónos tò archétypon kállos analoghísasthai)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,824C). Cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1009D (*analoghízethai tê dianoía*).

essere al di là di ogni segno caratteristico”²¹⁶, ciò non equivale ad una inconoscibilità assoluta di Dio: Egli è conoscibile, infatti, a partire dalle sue opere, come la causa che è al di là di esse²¹⁷: “L’attività di Dio, che appare nelle cose che esistono [...] costituisce per l’anima il limite della gnosi di colui che è inenarrabile (aphráston)”²¹⁸. Noi possiamo così arrivare a conoscere che Dio è, pur senza sapere cosa egli sia²¹⁹: “È possibile, infatti, per mezzo della sapienza che si manifesta nell’universo, vedere per via di manifestazione (dià tês emphainoménes) colui che ha creato ogni cosa nella sapienza, come anche nelle opere umane è possibile in un certo modo vedere con la mente il creatore dell’oggetto creato che ci sta davanti,

216 *De vita Moysis* II,234: PG XLIV,404B. Cf BASILIO, *Ep.* 234,2: PG XXXII,869C (“la gnosi dell’essenza divina consiste, dunque, nella percezione della sua non afferrabilità (*he aísthesis autoû tês akatalepsías*)”) e GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 38,7: SCh 358,116,23-24 (“senza dubbio [in Dio] è afferrabile solo la sua non finitezza (*toûto pánte kataleptòn autoû mónon, he apeiría*)”).

217 “Grande è la bellezza che viene compresa, ma infinitamente maggiore è quella che noi possiamo immaginare per congettura, attraverso il fenomeno” (*In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,784B). Cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1012B; *Quod non sint tres dei*: PG XLV,125B.

218 *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1012A. “Tutta la sua forza intellettuale, infatti, si mosse per la meraviglia suscitata dalle cose eseguite dalla mano di Dio; l’osservazione di tali meraviglie, superiore alla intelligibilità (*he katanóesis hyperkeiméne*), ci fa intendere quanto sia non afferrabile e non contenibile (*tò akataleptòn te kai achóreton*) la natura di colui che le opera” (*In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1012B). Il tema della meraviglia è ricorrente nell’opera del Niseno: cf *Contr. Eun.* III,6,4: PG XLV,769B.

219 “Il parlare profetico, su cui si basa l’uomo per conoscere Dio, ha manifestato infatti solamente una parte della *energheía* (dell’attività, dell’operare) di Dio, non la sua *dýnamis*, la sua potenza, da cui proviene l’operare stesso, e tanto meno la sua natura” (C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, 581). Persino i termini specifici delle Persone divine, come “generato” e “non generato”, non manifestano la loro natura (*Contr. Eun.* III,5,53: PG XLV,760C-D).

colui che ha calato la sua arte nell'oggetto. Certo, si vede non la natura di colui che ha applicato la sua arte, bensì soltanto la sua scienza artistica (he technikè epistémè), che l'artista ha impresso nell'oggetto creato. Allo stesso modo, guardando l'ordine che esiste nel creato, noi ci raffiguriamo un'intuizione non dell'essenza, ma della sapienza di colui che ha creato ogni cosa con sapienza (énnoian ou tês ousías, allà tês sophías toû katà pánta sophôs pepoiekótos anatypoúmetha)"²²⁰; infatti "colui che è non visibile per natura, diviene visibile nelle sue energie, essendo visto in alcune sue peculiarità che lo riguardano (Ho gàr tē phýsei aóratos, oratós taïs energheíais ghínetai, én toïs perì autòn kathorómenos)"²²¹.

Le "energie" (cioè le operazioni) ci consentono di conoscere solo quello che sta "attorno a Dio": "In tal modo si mostra che per mezzo di uno di quei nomi non è indicata proprio la natura di Dio, ma mediante ciò che si dice manifestano solamente qualcosa di ciò che è intorno (allà ti tôn perì autèn dià tôn legoménon gnoρίζesthai) [...] Eppure, noi troviamo che ciascun nome contiene una sua spiegazione particolare e conveniente, che dobbiamo, sì, conoscere con l'intelletto (noeísthai) e dire (léghesthai) intorno alla natura di Dio (perì tês theías phýseos), ma che comunque non indica esattamente quello che tale natura è secondo l'essenza (ou mèn ekeîno semáinousan hó esti kat'ousían he phýsis)"²²².

220 *De beatit.* VI: PG XLIV,1268C.

221 *De beatit.* VI: PG XLIV,1269A; cf *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1012A. Cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 38,7: Sch 358,116,10.

222 *Quod non sint tres dei*: PG XLV,121B-C. Cf *Quod non sint tres dei*: PG XLV,121B; *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,781D-783A.

La conoscenza di Dio a partire dalle sue operazioni, non è per tutti, ma è un'ascesa²²³ riservata a coloro che hanno purificato il loro cuore²²⁴ per mezzo della sacra parola²²⁵ per accogliere ciò che in essa è nascosto, in maniera proporzionale alle proprie capacità²²⁶:

223 L'immagine dell'ascesa alla montagna spirituale è ricorrente nell'opera del Nisseno (cf *In Cant. Cant.*, Hom. I: PG XLIV,773A; Hom. XI: PG XLIV,1008C; 1009C). "Se uno non è ancora preparato nell'anima ad ascoltare siffatti misteri, ascolti Mosè, che prescrive che non dobbiamo osare l'ascesa alla montagna spirituale prima di aver lavato le vesti del nostro cuore e di aver purificato l'anima con le doverose abluzioni dei pensieri" (*In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,773A).

224 "Giudica essere al di là di tutto quello che viene afferrato dalla sensazione l'impulso e la brama dell'anima verso la bellezza invisibile. E così, dopo aver purificato il cuore da ogni atteggiamento incline alla realtà apparente, allora per mezzo del Cantico dei Cantici conduce mistagogicamente la nostra riflessione all'interno delle impenetrabili realtà divine (*entos tôn theíon adýton mystagoghēi tèn diánoian*)" (*In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,769D-772A). La purificazione del cuore si esprime per Gregorio in una vita virtuosa, che è la condizione fondamentale perché un'anima compia il percorso di risalita a Dio: "Colui che ha colto dai prati variopinti della virtù ogni fiore e ogni olezzo di profumo e ha reso tutta la sua vita profumata grazie all'olezzo dei suoi singoli comportamenti, ebbene, costui è divenuto in tutto perfetto, anche se non è in grado, per natura, di fissare lo sguardo nel Logos stesso, che è Dio, come se dovesse fissarlo nel disco del sole; ciononostante, egli vede in se stesso, come in uno specchio, il sole. Perché i raggi di quella vera divina virtù brillano nella vita pura grazie alla mancanza di passioni che discende da essi, e in tal modo ci rendono visibile il non visibile (*horatòn...tò aóraton*) e prendile il non accessibile (*leptòn tò aprósiton*), effigiando il sole in quello specchio che siamo noi" (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,824C).

225 La parola ispirata è paragonata da Gregorio "al raggio dell'aurora che viene dopo la notte", in quanto "ci segnala il sorgere della vera luce, ma non possiede ancora il disco del sole, che risplende da lontano" (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,808C-D).

226 "Ma l'anima purificata, poiché non la ostacola più nessuna lebbra carnale, guarda il tesoro delle cose buone, che si chiama 'cuore', dal quale proviene alle mammelle il dono del latte divino che nutre l'anima: essa, infatti, succhia la grazia secondo l'analogia della fede (*katà tèn analoghían tês písteos*)" (*In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,780B). "Ma infinitamente maggiore di quello che ogni

“Tutte quelle parole posseggono, sì, l’efficacia delle purificazioni e delle aspersioni, se così si possono chiamare, e le anima purificate per loro mezzo, si preparano ad accogliere le parole divine. Il testo che abbiamo davanti, invece, significa la comunanza (*metousía*) a Dio stesso, poiché proprio il Logos, che è Dio, con la sua voce dona a chi lo ascolta di partecipare alla sua immacolata potenza”²²⁷.

L’anima purificata, “dunque, grazie a quello che ha ottenuto, poiché è riuscita a penetrare con il suo ragionamento nel più profondo delle realtà ineffabili (*epì tò endóteron tôn aporréton tò loghismô*), grida che la sua corsa non è solamente nel vestibolo delle cose buone, ma che con la primizia dello Spirito, per la sua prima grazia, come per mezzo di un bacio, essa fu considerata degna

volta è afferrato (*katalambanoménon*) è quello che rimane al di là, e questa esperienza si ripete continuamente per colui che ne partecipa, in quanto egli gode di un continuo accrescimento, che si attua in tutta l’eternità dei secoli, attraverso delle realtà sempre maggiori. Infatti colui che è puro di cuore, secondo la veritiera parola del Signore, vede Dio e riceve una intelligibilità sempre maggiore, secondo l’analogia della potenza, a seconda di quanto è capace di contenere (*aeì katà tèn analoghían tês dynámeos, hóson chorêsaí dýntai, tosoûton tèn katanóesin dechómenos*). Ma la natura infinita e incommensurabile dell’essenza divina rimane sempre al di là di ogni possibilità di afferrare (*epékeina páses katalépseos*)” (*In Cant. Cantic.*, Hom. VIII: PG XLIV,941A).

227 *In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,808C-D. “E come sul monte Sinai Israele si era preparato precedentemente, durante due giorni, per mezzo di purificazioni, e il terzo giorno all’alba viene considerato degno di vedere Dio, e non si dedica più a lavare le esti, ma riceve manifestamente Dio stesso, per ottenere il quale aveva precedentemente lavato le macchie dell’anima per mezzo di riti di purificazione, allo stesso modo anche ora l’interpretazione spirituale delle prime parti del Cantico de Cantici [...] è stata utile, perché ha lavato e cancellato dalle sozzure della carne il significato racchiuso nel testo” (*In Cant. Cantic.*, Hom. III: PG XLIV,808D-809A).

di scrutare le profondità di Dio²²⁸ è resa, al termine dell'ascesa, "pura cognizione (nóema), da carne pesante che era, per mezzo della mescolanza (dià tês...anakráseos) con l'essere immacolato e impassibile"²²⁹.

Uscita da sé ed entrata in Dio²³⁰, l'anima arresta la propria ascesa solo dopo essersi unita a Lui: "E come il soffio che sale dalle profondità della terra insieme con l'acqua non si ferma in fondo al lago, ma ribolle in alto e si slancia a raggiungere l'elemento che gli è affine (tò sunghenés), e quando ha attraversato la superficie dell'acqua e si è unito all'aria, allora soltanto arresta il suo movimento verso l'alto, qualcosa del genere prova anche l'anima che ricerca le realtà divine"²³¹.

In questo orizzonte, l'ultima parola non spetta alla semplice confessione dell'incolmabile distanza tra l'uomo e Dio²³², quanto piuttosto alla realizzazione dell'unione dell'uomo con Dio, resa possibile in Cristo Gesù, nel quale "è dunque avvenuta quell'indicibile

228 *In Cant. Cantic.*, Hom. I: PG XLIV,785A.

229 *Ivi*,772A.

230 *Cf In Cant. Cantic.*, Hom. XII: PG XLIV,1024D.

231 *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV,1009B-C.

232 "Con quale nome afferrerò l'incomprensibile (*dialábo tò aperílepton*)? Con quali parole annuncerò l'impronunciabile (*anekphóneton*)? Poiché dunque la natura divina è superiore e più elevata del significato contenuto in un nome, abbiamo appreso a onorare con il silenzio ciò che è al di là della ragione e della riflessione (*siopê timân tà hypèr lógon te kai diánoian memathékamen*); [...] noi, se pure non conosciamo l'essenza di Colui che adoriamo, secondo il consiglio del profeta, non temeremo l'insulto degli insensati né a causa del loro disprezzo avremo l'ardire di parlare di ciò che è impronunciabile" (*Contr. Eun.* III,1,104-106: PG XLV,601C).

mescolanza e unione, la piccolezza umana essendosi mischiata alla grandezza divina (καὶ οὗτο γήγονεν ἡ ἀρρετος ἐκεῖνη μίξις καὶ σύνοδος τῆς ἀνθρωπίνης brachýtetos pròs tò theîon méghethos anakratheíses)”²³³.

233 *Contr. Eun.* III,4,64: PG XLV,737A. Cf anche 720B (τὸ ἀνθρώπινον εἰς τὴν τῆς θεótetos metousían ágon).

Capitolo II

La teo-logia di pseudo-Dionigi

Che la massiccia presenza neoplatonica di cui è portatrice l'opera dell'Areopagita non possa essere giustapposta troppo semplicemente a quanto proveniva dall'eredità del pensiero cristiano – essendo in realtà interna già a quell'universo²³⁴ – risulta evidente da un'attenta analisi della teo-logia dionisiana.

Lo pseudo-Dionigi eredita il principio ontologico fondamentale del Neoplatonismo (quanto meno del Neoplatonismo di Giamblico e di Proclo - anche se né Giamblico né Proclo né alcuno dei neoplatonici è mai citato come suo maestro²³⁵), che “è racchiuso

234 Cf C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo*, 63-67; C. MICAELLI, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Brescia 2005, 7.

235 Come ha giustamente osservato il Roques, “se la struttura delle gerarchie dionisiane sembra identica a quella delle gerarchie di Giamblico e di Proclo, se la terminologia riprende in modo quasi servile quelle dei suoi predecessori, si resta nondimeno stupiti nel constatare, nel cuore stesso di questa presentazione e di questa terminologia comune, alcune divergenze radicali” (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 35). Ad esempio:

le intelligenze celesti, anche quelle più elevate, non possiedono in proprio gli attributi di Essere, Vita e Intelligenza se non per partecipazione e questa partecipazione è essa stessa un dono libero di Dio;

se, come i neoplatonici, anche lo pseudo-Dionigi concepisce la *próodos* come una manifestazione di Dio, che fa scendere nel campo della determinazione e della distinzione Colui che sfugge ad ogni determinazione e ad ogni distinzione e considera questa manifestazione mediata (vale a dire che ognuno degli ordini gerarchici, o per giungere ad esso la *próodos*, devono passare necessariamente per tutta la gerarchia degli intemedi superiori), il ruolo degli intermediari è però limitato dal fatto che essi non hanno un potere di generazione,

soprattutto nel concetto di processione, *próodos*, ossia nella convinzione che ogni natura, per un atto del suo essere, ne suscita un'altra, che costituisce la sua «processione» e che contiene in sé, in modo analogo ma inferiore (indebolito, diviso, oscurato), l'essere del Principio superiore. Questa natura inferiore diventa, a sua volta, il punto di partenza di un essere ancora inferiore che da essa procede, e così di seguito, in una catena ininterrotta che conduce dall'Uno supremo, l'origine di ogni essere, fino all'ultimo ed infimo essere"²³⁶. Tutto discende dall'Uno²³⁷ e ne partecipa²³⁸,

ma solo una funzione di mediazione. I diversi ordini sussistono, cioè, solo per un riferimento costante al Trascendente ed il loro ruolo è quello di ricevere e di trasmettere realtà divine che li superano (sulla differenza con l'emanatismo neoplatonico cf P. SCAZZOSO, *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi*, in *RFNS* 56 (1964), 60).

“Si vede così come la nozione dionisiana di gerarchia, mantenendo i quadri triadici dell'ultimo neoplatonismo, si sforza di conservare le idee cristiane di Trascendenza, di creazione e di grazia” (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 38).

236 E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, Milano 1992, 199.

237 Per porre in essere gli essenti, Dio si serve di archetipi, che hanno una causalità esemplare rispetto agli essenti: “bisogna ammettere che preesistono nella Causa di lui e di tutte le cose tutti i paradigmi (*paradeígmata*) degli esseri secondo una unione iperessenziale, poiché egli produce le essenze stando fuori della essenza” (DN V,8,824C).

238 In DN V,5,820B è precisato il modo di produzione di ciò che è per partecipazione:

Dio è Colui che è (*ho òn*), Colui che possiede fin da prima e in misura superiore il preesistere e l'essere superiore

Egli ha fatto preesistere l'essere, l'Essere in sé e per sé (*autò kath'auto tò eînai*)

Per il fatto stesso di essere, ha formato qualsivoglia modo di essere (*kai tò autò pân tò hoposôûn òn hypestésato*)

Vi è dunque una funzione di mediazione dell'essere, come partecipazione in sé, nella produzione degli esseri. Ma vi è pure una funzione di mediazione dell'essere in rapporto alle altre partecipazioni in sé: tutte le partecipazioni

secondo il suo modo particolare, attraverso dei piani rigorosamente strutturati, e tutto ritorna all'Uno attraverso quella medesima scala da ripercorrere a ritroso²³⁹. Questa successione graduale di piani è

partecipano dell'essere prima di essere principi di questa o di quella cosa: "le partecipazioni in sé partecipano di per se stesse anzitutto dell'essere e in primo luogo restano per l'Essere, poi sono principi di questo o di quello e con il partecipare all'Essere sono e partecipano (*épeita toûde è toûde archàs oúsas, kai tô metéchein toû eínai, kai oúsas kai metechoménas*). Se queste cose esistono per la partecipazione all'Essere, molto più esistono le cose che partecipano di esse" (DN V,5,820C). In DN V,6,820C-D viene offerta una seconda gerarchia dell'essere:

L'Essere in sé (*kai autò tò eínai*)

I principi degli essenti (*kai ai tôn ónton archai*)

Tutti gli essenti (*kai tà ónta pánta*)

Tutte quelle cose che sono contenute nell'Essere (*kai tà hoposoûn tò eínai diakratoúmena*), e questo in modo inafferrabile e congiunto e unitivo (*kai toûto aschétos syneilemménos kai henaíos*)

Vi è dunque una differenza ontico-ontologica tra l'essere e gli essenti; ed un'altra distinzione tra i principi degli essenti e gli essenti nella loro particolarità. La conclusione è che "dalla medesima Causa di tutte le cose vengono le essenze intelligibili e intellettive degli angeli deiformi, le nature delle anime e di tutto il cosmo e tutto ciò che in qualsiasi maniera è secondo il pensiero (*kat'epinoian*). E, in verità, quelle potenze (*dynámeis*) santissime e antichissime che sono di per sé (*óntos*) e stanno, per così dire, nei vestiboli della Trinità iper-essenziale hanno da lei e al tempo stesso in lei l'essere e l'essere in modo deiforme. E quelle che vengono dopo di loro hanno un essere in modo inferiore e le estreme l'essere in modo estremo, in rapporto agli angeli, in quanto nei nostri riguardi [hanno l'essere] in modo iper-ordinato (*hyperkosmíos*): poi le anime e tutti gli altri essenti secondo la medesima ragione (*katà tôn autòn lógon*) posseggono l'essere e l'essere bene e sono e sono bene da Colui che è prima (*ek toû proóntos*) l'essere e l'essere bene, e in lui sono e sono bene, e da lui hanno principio e in lui sono custodite e in lui sono definite. Egli, infatti, dispone le dignità dell'essere alle migliori essenze, che i detti (*tà lóghia*) chiama eterne; l'essere in sé di tutti gli esseri non viene mai meno. [...] E per questo, secondo i detti (*pròs tôn loghíon*), colui che realmente preesiste si moltiplica secondo il pensiero di tutti gli essenti (*katà pâsan tôn ónton epinoian pollaplasiazetai*)" (DN V,8,821C-824A).

239 L'Areopagita, come i suoi predecessori neoplatonici, suddivide le sue gerarchie in triadi: tre triadi a tre termini, per la gerarchia celeste, due triadi,

la gerarchia²⁴⁰, concetto essenziale nel pensiero neoplatonico per il suo sforzo di condurre ad una ricostruzione spirituale del mondo nella conoscenza filosofica, attraverso il passaggio dalla definizione razionale al rivivere nella meditazione le prime processioni. È questa la via che il neoplatonismo, erede dell'antica filosofia platonica, segue per risolvere la questione essenziale del pensiero greco: il superamento della molteplicità e la riconduzione del molteplice all'Uno.

Di tale costruzione gerarchica l'Areopagita modifica profondamente l'anima: non solo, infatti, egli si distacca dalla concezione procliana – per cui l'ascesa si compie in modo che i piani inferiori debbano passare attraverso quelli immediatamente superiori (altrimenti si avrebbe l'eliminazione dell'ordine gerarchico del tutto) – ma, in maniera ancor più radicale, “nella sua dottrina viene esclusa una comunicazione dell'essere da un piano ontologico all'altro; non c'è gerarchia nel processo di derivazione, ma tutte le processioni sono processioni dell'unico Bene originario,

sempre a tre termini, per la gerarchia ecclesiastica: è la *próodos* divina che costituisce le gerarchie ed è l'*epistrophé* di ciascun termine della processione che lo costituisce nel suo ordine.

240 Secondo Roques la gerarchia si fonda sulla distinzione triadica tra impartecipabile (*amétheptos*), partecipato-partecipabile (*metheptos*) e partecipante (*metéchon*) (cf R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 34: “Ciascuno di essi forma un ordine (*táxis*). E l'insieme dei tre termini che ricollegano il movimento processivo (*próodos*) e il movimento di conversione (*epistrophé*) rappresenta una gerarchia (*diakósmesis* o *diákosmos*)”. Alla nota 264, egli sottolinea che “questa dottrina è più volte ripresa nel corso dell'opera di Proclo”; cf *In Parm.*, 1070,27-31; 1246,14-24). Sulla origine dei sistemi triadici procliani e sulla loro fortuna prima dello pseudo-Dionigi cf J. LINDSAY, *Le système de Proclus*, in *RMM* 28 (1921), 504-506. Sull'impartecipabilità di Dio cf DN II,7,644D-645B; XII,4,972A-B.

che elargisce l'essere, dona vita, rende saggi"²⁴¹. E così mentre per Proclo il divino nella sua interezza comprende la pluralità degli dei e ciascun essere non partecipa al divino tutto intero, ma ad un dio che è a lui legato e connaturale²⁴², per lo pseudo-Dionigi non vi è che un Dio soltanto (henoménos, hén) che si comunica in modo integrale, e non parziale, a ciascuno dei partecipanti.

Questa "rivoluzione" è resa possibile, nella riflessione dionisiana, a partire dal concetto di creazione²⁴³, entro il quale egli ricomprende

241 E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, 201. Cf nella medesima linea J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Aréopagite*, Paris 1959, 18 : "L'articolo principale della sua professione di fede, fondamento stabile di tutto il suo sistema, viene così enunciato: vi è un Dio unico e personale, Creatore dal quale tutto procede, e Fine che attira ogni essere. Il politeismo raffinato dei neoplatonici viene apertamente rifiutato: le Forme (idee) e gli angeli prendono il posto di questi innumerevoli dei e 'enadi' della mitologia platonica".

242 PROCLO, *El. theol.* 123.

243 La Bontà divina crea tutto (cf DN IV,4,697C; IV,30,732A; V,4,817C; V,8,821C) e non esistono altre cause creatrici all'infuori di Dio (cf DN XI,6,953D). Che unico sia il Dio che crea e governa tutte le cose, non significa che la *de-miourghía* non trovi spazio nella riflessione dionisiana: "questa comporta un nuovo significato che abbraccia l'azione divinizzatrice, l'organizzazione della lotta cristiana, l'istituzione dei riti sacramentali, la purificazione delle intelligenze. In altri termini, la raccoglie gli attributi del Creatore e quelli del Salvatore" (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 20-21). La questione della concezione dionisiana di creazione è, comunque, ancora molto dibattuta. Per quanto infatti nel *Corpus* si parli di *ktísis* (cf DN IV,4,700C; IX,4,912B; Ep. VII,2,1080B) e si utilizzi pure il verbo corrispondente *ktízo* (cf DN II,1,637B₂; Ep. VII,2,1080B), la relazione di causalità che lega gli esseri alla Causa iper-essenziale è di chiara matrice neo-platonica, essendo compresa a partire dalle nozioni di *próodos*, *probolé* e *para-goghé*: per la semplice sussistenza (*hýparxis*) della Bontà o per il fatto stesso di essere (*tô eînai*), Essa è causa (*aitía*) di tutti gli esseri, produzione e sussistenza nell'essere dell'Universo (cf DN V,5,820A; PROCLO, *El. theol.* 122: *autô tô eînai, mállon dè proeînai*). Vi sono, così, quanti, come B. Brons (*Gott und die Seienden*, Göttingen 1976, 198: "Der sachliche Dissensus zu dieser dürfte nicht nur im Hin-

quello neoplatonico di processione, nel quale si risolve l'intento filosofico del Neoplatonismo²⁴⁴.

Se è a motivo della sua eredità platonica che lo pseudo-Dionigi favorisce una gerarchia di "distanza ontologica" degli essenti dalla fonte, "c'è una ragione, derivante dal suo cristianesimo, perché quella gerarchia ontologica, sia causa di difficoltà"²⁴⁵. La scala gerarchica così offre una misura della distanza e della vicinanza ontologica: poiché, per l'Areopagita, la creazione stessa è su di una scala di più e meno, "il grado di 'realtà' di una cosa è direttamente relazionato alla sua prossimità alla Causa di tutto"²⁴⁶.

blick auf die Grundzüge ihrer Schöpfungslehre feststehen, er erweist sich auch im Sprachgebrauch des Begriffes *parágo* selber") ritengono che essa non abbia nulla di cristiano e che non vi sia spazio per una concezione di creazione *ex nihilo* (ivi, 194); di opposta opinione sono E. von Ivanka (*Platonismo Cristiano*, 200-202) e W. Völker (*Kontemplation und Ekstase bei Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 45, n. 2; 3): quest'ultimo, in particolare, fa notare l'utilizzo di *paragoghé* e *parágo* nella tradizione cristiana (cf GREGORIO DI NISSA, *In Cant Cantic.*, Hom. VI: PG XLIV,885D; *De hominis opificio* 16,I: PG XLIV,184A; GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 28,16: Sch 250,132,1-134,25).

244 "Nessun intermediario ontologico si introduce tra Dio e la creazione [...] Dionigi qui si allontana sul piano cosmologico, cosmogonico ed ontologico dalla tradizione neoplatonica plotiniano-procliana, secondo la quale una processione di emanazioni media tra l'unità trascendente dell'Uno e la molteplicità della realtà materiale" (J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius*, in *JR* 81 (2001), 531). Da questo punto di vista, ha ragione Forte nell'affermare: "Qui crediamo risieda l'intuizione più tipicamente cristiana del sistema dionisiano rispetto al mondo greco in generale e neoplatonico in particolare" (B. FORTE, *L'universo dionisiano. Dionigi l'Areopagita*, in *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, 62).

245 D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, Cambridge 1995, 28.

246 Ivi.

Il valore di ciascun essere, però, non dipende più, come per Proclo, dal piano ontologico occupato, ma dalla perfezione che ciascun essere può raggiungere allo stesso modo in ciascun piano. Dal punto di vista ontologico i diversi piani del reale sono del tutto indipendenti gli uni dagli altri (giacché nessun piano “produce” quello successivo, conferendogli l’essere²⁴⁷): la processione non può dunque essere intesa in senso ontologico, ma va intesa esclusivamente in riferimento alla comunicazione dell’illuminazione; né le prime processioni (le «*autometochai*») vengono considerate come realtà intermedie tra l’Uno e il mondo delle restanti nature: esse, per lo pseudo-Dionigi, sono solo diversi aspetti dell’unico Dio e non nature da esso distinte²⁴⁸.

Tra i vari elementi dell’universo vi è una “parentela”²⁴⁹ che rende ragione dell’armonia del cosmo: “Non vediamo noi perfino nell’ordine sensibile che le essenze elementari si avvicinano dapprima a quelle che hanno più affinità con esse (*synghenéstera*) e che è per mezzo loro che esse agiscono sulle altre?”²⁵⁰. Ciò è opera del Dio unico: “Da Lui tutti le sussistenze essenziali degli essenti (*pâsai tón ónton ai ousiódéis hypárxeis*), le unioni, le distinzioni (*ai henóseis, ai diakríseis*), le identità, le alterità (*ai tautótetes, ai heterótetes*), le similitudini, le dissimilitudini (*ai omoiótetes, ai anomoiótetes*), le comunioni dei contrari, le non confusioni degli uniti (*ai koinoníai tón enantíon, ai asymmixíai tôn henoménon*),

247 Cf PLOTINO, *Enn.* VI,1,6 e PROCLO, *El. theol.*, 36.

248 Cf DN V,5,820C; XII,4,972B.

249 È questo un tema già caro al Nazianzeno.

250 EH V,4,504C-D.

le provvidenze dei superiori, i rapporti reciproci degli uguali, le conversioni degli inferiori, di tutti questi le permanenze e le fondazioni atte a conservare e immutabili. Ed ancora le comunioni di tutti in tutti secondo il suo proprio modo (ai pánton en pânin oikeíos hekásto koinoníai), gli accordi, le amicizie senza confusioni (asýnchtoi philíai); le armonie del tutto, le mescolanze nel tutto e le connessioni indissolubili degli essenti (ai en tô pantì synkráseis kaì ai adiálytoi synochàì tôn ónton)”²⁵¹.

Tale disposizione richiede una misura²⁵², che se da un lato è un dono di Dio²⁵³, dall’altro si deve anche meritare: “La gerarchia deiforme è piena di una santa giustizia (dikaiosýnes hierâs anápleos). Ed è secondo il merito (tò kat’axían) che essa ripartisce a ciascuno, in vista della sua salvezza, la conveniente partecipazione alle cose divine (tèn enarmónion...tôn theíon méthexin), accordando i suoi doni al tempo opportuno santamente (katà kairòn hierôs dorouméne), nella simmetria e nell’analogia (en symmetría kaì analoghía)”²⁵⁴.

Axía, symmetría e analoghía sono i tre fattori da cui dipende il

251 DN IV,7,704B-C. Cf DN XI,2,952A (“[La Pace divina] unisce tutte le cose; mediante i termini medi, essa lega gli estremi tra loro e li unisce in una amicizia unica che rende simili le loro nature”).

252 L’Areopagita non applica mai ai singoli esseri il termine *métron*: preferisce, invece, parlare di *symmetría*, volendo così indicare la riduzione alla comune misura che è Dio.

253 Dio è la misura di tutti gli essenti (cf DN II,10,648C; cf Anche DN IV,4,697C;700A; IV,10,705C; V,4,817C; V,8,824A; V,10,825B).

254 EH III,6,432C. Cf CH IV,1,177C.

grado di partecipazione al divino²⁵⁵ di ciascuna intelligenza: mentre

255 La partecipazione (espressa mediante i termini *méthexis*, *metousía* e *metochè*) viene dallo pseudo-Dionigi descritta mediante due esempi, quello del cerchio (cf DN II,5,644B; V,6,821A) e del sigillo (cf DN II,5,644B).

L'esempio del cerchio ha una lunga tradizione neoplatonica. Plotino usa questa immagine all'interno del trattato *Sulla libertà e la volontà dell'Uno* e con essa intende con essa mostrare la differenza tra il centro ed i raggi: i raggi sviluppano ciò che è nel centro, il quale contiene in potenza i raggi senza confondersi con essi (cf PLOTINO, *Enn.* VI,8,39,18). Proclo riprende l'immagine plotiniana, ma il contesto non è più quello della relazione del Bene e dell'Essere, o dell'Uno e dell'Intelletto: è piuttosto quello del desiderio del Bene che vi è in tutti gli esseri. L'immagine del cerchio richiama il duplice movimento, centrifugo (del "dispensatore della luce", che attraverso i propri raggi raggiunge gli essere inferiori) e centripeto ("del desiderio che attira tutte le cose, attraverso le illuminazioni proprie di ciascuna, e le riconduce verso le divinità (cf PROCLO, *Teol. plat.* I,22). L'Areopagita riprende questa immagine in due passaggi differenti per richiamare l'idea della partecipazione (giacché tutti i raggi partecipano del centro) e della potenza (giacché il centro contiene in sé i raggi). E mentre la partecipazione implica un rapporto di totalità (come il centro, la Causa si dona totalmente a quelli che ne partecipano), la potenza implica un'idea di inclusione (di tutto ciò che è in potenza nell'unità). L'ordine di vicinanza in rapporto al centro e dei raggi tra loro è, poi, ciò che rende ragione delle differenze dei partecipanti.

L'esempio del sigillo è di origine platonica. Si trova nel *Teeteto* 194c (per l'esempio della taoletta di cera che è incisa dalle impressioni cf anche ARISTOTELE, *De anima* III,4,429b30-430a2; PROCLO, *In Platonis Alcibiadem primum (In Alc.)* 277,20-22). Proclo utilizza due volte l'immagine del sigillo e dell'impressione, per mostrare la relazione tra la forma dell'umanità e gli uomini particolari: la forma dell'umanità è come un sigillo che penetra nella cera, imprime in essa il tipo, la forma che è in esso. Più avanti egli distingue la cera (la materia), l'effigie (l'uomo particolare), l'anello che affonda nella cera (forma/natura) la mano che si serve dell'anello (l'anima). Ma se l'archetipo è lo stesso, da dove le differenze? Lo pseudo-Dionigi, nel riprendere questa immagine, risolve la questione a partire dalla disposizione (*epithdeiôtes*), dall'attitudine dei partecipanti a ricevere l'impronta.

Nella linea di questi due esempi si colloca l'immagine della luce (che ha una radice in PLATONE, *Rep.* VI,507B), che va inquadrata nella concezione dionisiana dell'universo, che è una architettura di luce, di cui Dio è il principio illuminatore (cf CH XIII,3,301D). Anche in questo caso vi è un'attitudine (*epithdeiôtes*) ed una inattitudine (*anepithdeiôtes*) a ricevere la luce (cf DN IV,4,697C-D; ancora

la prima “indica il merito proprio dell’intelligenza che si impegna nella via della divinizzazione [...] analoghía e symmetría appaiono come delle predeterminazioni; sono delle idee divine prima di diventare delle intelligenze gerarchiche costituite”²⁵⁶.

Se, dunque, ex parte Dei, le analoghíai sono dei paradeígmata, dei modelli secondo i quali Dio crea i diversi ordini e assegna loro dei limiti²⁵⁷, occorre che ad essi le analoghíai effettive delle intelligenze si adeguino perfettamente²⁵⁸: “Lo scopo della gerarchia è quello di

una volta lo pseudo-Dionigi accentua molto il motivo dell’attitudine rispetto a Proclo, che, nel chiedersi se è l’attitudine a ricevere le potenze divine che rende possibile la loro presenza o se è per la loro presenza e la loro comunicazione che le potenze divine donano agli esseri l’attitudine a riceverle, aveva risolto il problema dicendo che le due operazioni sono simultanee; cf *El. theol.* 140). Sul tema delle luce cf W. BEIERWALTES, *Lux intellegibilis, Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen* [Diss. phil.], München 1957; O. SEMMELROTH, *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn 1944; ID., *Gottes ausstrahlendes Licht*, in *Scholastik* 28 (1953), 481-503; ID., *Die Lehre des Ps. Dionysius Ar., vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, in *Scholastik* 29 (1954), 24-52.

256 R. ROQUES, *L’universo dionisiano*, 26. Sulla analoghía nel Corpus dionisiano, cf V. LOSSKY, *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, in *AHDLMA* 5 (1930), 279-309. La nozione di analogia è espressa essenzialmente mediante tre espressioni:

kat’analoghían: CH III,2,165B; III,3,168A; IX,2,257D; DN I,1,588A; IV,2,696C; IV,5,701A (è un sinonimo di *katà dynatón*)

pròs tês oikeías analoghías: CH IV,1,177C; XII,2,293A₂

analógos: DN IV,20,720A

257 Cf DN V,8,824C; VII,3,869D-872A.

258 Lo spazio riservato alla libertà, all’interno di questa determinazione della capacità di ciascuno a ricevere la luce divina è precisato in EH II,3,397D-400A (cf anche DN IV,23,724C), in cui il male viene spiegato in ragione del libero arbitrio, che consente a certi intelletti di rifiutare la luce divina, per amore del male (cf PLATONE, *Rep.* X,617e5). La risposta della creatura a Dio equivale a realizzare la volontà di Dio e cioè ad adempiere al proprio ruolo nell’ordine

realizzare per quanto è possibile la somiglianza e l'unione a Dio (he pròs theón, hos epgiktón, aphomoíosis te kai hénosis)²⁵⁹. Lo scarto tra l'analoghía reale e quella ideale diminuisce nella misura in cui si accresce l'amore²⁶⁰ ed è dunque superato dall'axía: "Scopriamo così una nuova caratteristica dell'ordine dionisiano. È senz'altro una misura, una misura fissata da Dio, poiché la misura delle creature (symmetría, analoghía) si riferisce sempre alle idee divine e ai voleri divini. Ma resta a queste creature di adeguarsi volontariamente alla loro vera misura. L'ordine dionisiano non dissimula in nulla una filosofia della necessità"²⁶¹.

creato, rispettando quell'analogia tra sé ed il Creatore che il Creatore stesso ha determinato. Celebrare Dio "secondo l'analogia di tutte le cose delle quali egli è causa" (DN VII,3,872A) è lo stesso che "assimilazione a Dio per quanto possibile (*katà tò dynatón*)" (*Teeteto* 176B). "Secondo l'analogia" indica infatti l'attitudine della creatura a ricevere il divino, attitudine data da Dio e perfezionata attraverso la co-operazione con Dio. "L'analogia di ogni creatura è perfezionata dall'amore (DN IV,5,700C-701A), e la via dell'amore è [...] la via della negazione e della resa" (A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, 107-108).

259 CH III,2,165A. Questo scopo viene conseguito attraverso la *kátharsis* e l'*epistrophé*, che sono pure doni di Dio.

260 DN IV,5,700D-701A ("[Dio] non comunica dapprima che una modesta luce. In seguito, quando [le intelligenze] hanno, per così dire, assaggiato la luce e ne desiderano di più), si dona ancora di più, e le illumina prodigiosamente, perché esse hanno molto amato. Ed egli le spinge sempre in avanti, secondo l'analogia di ascesa (*kai aei anateínein autàs epì tà próso katà rên sphôneis anáneusin analoghían*)").

261 R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 27. Va comunque sottolineato che "se, in un certo modo, l'ordine interiore delle intelligenze è necessario per costituire l'ordine gerarchico ch'esse compongono, questa necessità può essere affermata solo nell'ipotesi in cui queste intelligenze non si escludano esse stesse da questo ordine. In queste condizioni, resta rigorosamente vero che l'ordine gerarchico e l'ordine interiore sono, per l'intelligenza, delle realtà inseparabili" (*Ivi*, 41); per cui se pure una particolare intelligenza rompe con l'ordine oggettivo, non per questo l'ordine ne risulta distrutto.

La scienza gerarchica – che ammette come unico suo possibile oggetto il Dio unico, la Tearchia²⁶², Colui che è al tempo stesso il principio di tutte le cose ed il loro redentore²⁶³ – ha come scopo la divinizzazione delle intelligenze mediante l'amore divino, ma questa è partecipata dalle diverse intelligenze in modo diverso, secondo l'analogía²⁶⁴ e l'axía²⁶⁵.

Causa di ogni divinizzazione è, dunque, la Tearchia: la divinizzazione è un'opera d'amore (éros-agápe)²⁶⁶, e tale amore

262 Come ha notato Scazzoso, la parola *thearchìa* già si trova in Atanasio e in Gregorio di Nissa, oltre che in alcune liturgie anteriori (cf P. SCAZZOSO, *Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi*, in *ScCat* 93 (1963), 134.

263 Cf DN I,6,596A-B.

264 Cf CH VII,4,212A.B; EH V,7,516B; VI,2.3,532C.D.

265 Cf CH VII,3,209C-D; EH I,2,372D.

266 “Tra i nomi divini, non poteva mancare quello di Amore (*éros*), tanto caro alla tradizione platonica e già entrato nella teologia cristiana specialmente con Origene e Gregorio di Nissa. Dionigi lo introduce cautamente, dopo aver osservato che il Bello e Buono è appetibile, desiderabile ed amabile (*ephetós, erastós, agapetós*), sia perché è al di là di tutti sia perché è creatore di tutti. La cautela che fu già di Origene, si spiega per il fatto che nella traduzione greca dei LXX (Antico Testamento) e nel Nuovo Testamento non si dice mai che Dio è Amore (*éros*) e solo due volte si legge che gli uomini devono amarlo (*erâsthai*), mentre comunemente si usano i termini *agápe* e *agapân*, che nel greco non biblico avevano un altro significato” (E. BELLINI (ed.), in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. di P. Scazzoso, Milano 1981, 291). Resta comunque, su questo punto come su altri, la dipendenza dell'Areopagita dal pensiero di Proclo “e ciò tanto più facilmente in quanto quest'ultimo apporta delle considerevoli modifiche in rapporto all'amore-desiderio tanto caro al pensiero greco. Per il neoplatonico, immediato predecessore e probabile ispiratore di Dionigi, l'amore-desiderio, in effetti, non è solamente la forza di attrazione che muove gli inferiori verso l'alto, ma l'inclinazione che assume il superiore per andare verso l'inferiore” (C.-A. BERNARD, *La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite*, in *Gregorianum* 68 (1987), 546). Per un'attenta analisi del tema cf A. NYGREN, *Eros et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 voll., Paris, 1944-1952.

ha in Dio la propria fonte ed il proprio termine²⁶⁷. L'enérgeia è dunque proprietà esclusiva della Terachia e degli ordini cui la Tearchia la comunica²⁶⁸ (senza che questa partecipazione mediata e progressivamente indebolita equivalga ad una compromissione dell'unità dell'attività gerarchica).

L'assoluto primato della Tearchia non priva, dunque, di valore il ruolo delle mediazioni, che si possono considerare in due modi opposti:

in corrispondenza alla proódos, cioè alla processione divina, la mediazione è parádosis (cioè tradizione o trasmissione discendente²⁶⁹)

in corrispondenza alla epistrophé, essa va intesa come anagoghé (risalita). Questa risalita richiede la grazia divina, senza la quale lo sforzo delle intelligenze sarebbe vano, ma esige al tempo stesso la mediazione degli ordini superiori²⁷⁰.

La dottrina dell'éros-agápe conferma, comunque, che “per Dionigi esiste un solo amore, potenza unica e semplice, che è Dio stesso, la quale si estende fino agli ultimi esseri e ritorna a sé [...] Ora noi possiamo identificare senza timore l'attività gerarchica

267 Cf DN IV,14-17,712C-713D.

268 Cf DN IV,10,705C.

269 Cf CH XV,9,340A. L'Areopagita riprende a questo proposito le simbologie tanto care alla tradizione platonica del sole e del fuoco: cf CH XIII,3,301A-C.

270 Cf EH V,4,504C; CH III,3,168A; IV,3,181A; XV,3,332B. Cf A. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 47: “Però, in ultima analisi, solo Dio dà a tutti possibilità ascensionali (CH 436C), pur servendosi dell'ordine gerarchico”.

sotto il triplice aspetto di purificazione, d'illuminazione, e di unione all' éros-agápe, poiché Dionigi assegna indifferentemente questo o quelle come fini alle diverse gerarchie. Ne deriva che una sola attività resta possibile a tutti i gradi delle intelligenze: l'amore divino stesso, che partecipato ai diversi ranghi della gerarchia secondo la natura e la dignità di ciascuno, permette loro di ritornare a Dio e di ritrovare, in questo stesso ritorno, tutto ciò che ama autenticamente e merita di essere amato"²⁷¹.

È all'interno di un tale ordine gerarchico, che la conoscenza (quella che ha per oggetto Dio e le cose divine²⁷²) si rivela generatrice di unità: "come l'ignoranza (he áгноia) è pronta a dividere coloro che sono nell'errore, così la parusia della Luce intellettuale (he toû noetoû photòs parousía) è adunatrice e unificatrice degli esseri illuminati e li rende perfetti e li converte verso ciò che è di per sé (pròs tò óntos òn), convertendoli da molte incerte opinioni e riconducendo i vari aspetti, o per meglio dire, le varie fantasie verso una sola gnosi (gnôsin) vera, pura ed uniforme e riempendoli della sua Luce unica e unificatrice"²⁷³.

271 R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 60-61.

272 Questa è la vera *epistème*, che per lo pseudo-Dionigi costituisce un atto specifico della conoscenza purificata, indicando la conoscenza e la coscienza che precedono, accompagnano e seguono la divinizzazione. Per questo il termine è spesso accompagnato da un aggettivo di significato sacro (cf CH VII,4,212B; EH V,7,513D; CH VII,3,209A; EH I,1,369A; CH VII,3,209C; VII,4,212A; EH I,1,369A; EH I,1,369A; I,533C; EH VI,3,532D; VI,6,537C; EH I,1,372B; EH VII,3,560A; EH VI,6,537B; EH V,3,504B; V,4,505A; V,7,513C; EH III,6,433A) o di una determinazione equivalente (cf CH VII,2,208C; EH IV,5,480C; V,3,504C; VII,9,565B).

273 DN IV,6,701B.

L'unità, che si configura come progressiva assimilazione a Dio, richiede che la scienza che ad essa conduce sia al tempo stesso purificazione (kátharsis), illuminazione (phótismos) e perfezionamento (teleíosis): "In breve, non sbaglierei dicendo che è insieme purificazione, illuminazione e perfezionamento la partecipazione alla scienza tearchica (kátharsís esti kaì phótismos kaì teleíosis he tês thearchikês epistêmes metálepsis), che purifica, per esempio, l'ignoranza (agnoías) grazie alla gnosi delle iniziazioni più perfette affidata secondo la disposizione (katà táxin), che illumina con la stessa divina gnosi (che prima non era in grado di contemplare) quanto ora si manifesta attraverso il più alto splendore (photízousa dè autê theía gnósei di'hês kaì kathaírei tèn ou próteron epopteúsasan hósa nýn ekpháinetai dià tês hypselotéras ellámpseos), e ancora giunge con la stessa luce alla scienza (secondo la capacità) delle più luminose iniziazioni (kaì teleioûsa pálin autô tô photì tē kath'héxin epistēme tôn phanotáton myéseon)"²⁷⁴.

Purificazione, illuminazione e perfezionamento costituiscono, chiaramente, non tre vie, ma tre attività, ognuna delle quali, all'interno della struttura gerarchica, ha un aspetto attivo ed uno passivo: "in base all'ordine proprio della gerarchia, alcuni vengono purificati mentre altri purificano, alcuni vengono illuminati mentre altri illuminano, alcuni divengono perfetti mentre altri rendono perfetti"²⁷⁵. Sono operazioni che vengono da Dio²⁷⁶; nondimeno

274 CH VII,3,209C-D.

275 CH III,2,165B-C.

276 Per la purificazione cf CH XIII,300B-308B; per l'illuminazione cf CH I,1-2,120B-121A; IV,2-3,180A-C; VII,3,209B-C; VII,4,212A-B; VII,1,205C; IX,3,260C-

ciascuna di essa viene attribuita ad un grado determinato, una per grado.

Il ruolo della purificazione è quello di liberare l'intelligenza da quanto la rende dissimile da Dio²⁷⁷: essa equivale, cioè, all'abbandono di ogni conoscenza sensibile ed intelligibile²⁷⁸ che l'Areopagita descrive simbolicamente mediante l'ascesa di Mosè al Sinai: "Non senza ragione il divino Mosè riceve innanzitutto l'ordine di purificarsi e poi di separarsi da coloro che non sono puri"²⁷⁹. Questo abbandono riguarda la conoscenza di Dio mediante le affermazioni, conoscenza che sarebbe propria di quanti sono "non-iniziati" (gli amýetoi). "Già menzionata all'inizio sotto la sua forma verbale (aphelón: MT I,1), dissimulata in seguito sotto l'immagine di una iniziazione privilegiata e segreta, l'aphaíresis è spiegata con l'aiuto del paragone tutto plotiniano degli scultori. A riguardo, si tratta di un'operazione logica di negazioni successive di tutti gli attributi divini"²⁸⁰.

Quando poi l'intelligenza è stata liberata dagli elementi eterogenei che le nascondono Dio, l'illuminazione glielo rivela²⁸¹. Il ruolo della illuminazione è quello di trasmettere la scienza di Dio

D; EH III,3,429A; III,8,437A; DN I,2,588C; II,11,649D; IV,4,697C-D; per la perfezione e l'unione cf CH III,1,164D; III,2,165C; VI,1,200C; EH III,7,436D; DN I,7,596D; IV,2,696B; IV,10,708B; IV,20,717C; V,8,824B; VII,2,868C; XIII,1,977B-C; XIII,3,980C.

277 Cf CH III,3,165D

278 Cf MT I,1,997B.

279 MT I,3,1000C.

280 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 53.

281 Cf CH III,3,165D.

e delle cose divine: essa, infatti, si indirizza all'intelletto, che viene elevato alla contemplazione²⁸²: “ma anche a questo punto [Mosè] non si trova con Dio (syngínetai tô theô): contempla non Lui (Egli è non contemplabile), ma il luogo in cui è (theoreî dè ouk autón – athéatos gár –, allà tôn tópon, où éste). Tutto questo, a mio avviso, significa che le cose più divine e più alte tra quelle visibili e intelligibili (tà theiôtata kaì akrótata tôn oroménon kaì noouménon) sono soltanto ragioni ipotetiche delle realtà che rimangono sottoposte a colui che sta al di là di tutte le cose, attraverso le quali fa conoscere la sua parusia al di là ogni pensiero (hypothetikoús tinas eínai lógous tôn hypobebleménon tô pánta hyperéchonti, di'ôn he hypér pâsan epínoian authoû parousía deíknytai), situata alle estremità intelligibili dei suoi luoghi più santi. Allora egli si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono, e penetra nella tenebra veramente mistica della non gnosi (eis tôn gnóphon tês agnosías eisdýnei tôn óntos mystikón)”²⁸³.

Il terzo ruolo dell'attività gerarchica è quello di perfezionare (o unire): la perfezione è caratterizzata dal possesso dell'epistème che la theoría del precedente stadio tendeva a far acquistare²⁸⁴. “In essa [nella tenebra dell'ignoranza], [Mosè] chiude ogni percezione gnostica e giunge in colui che è del tutto intoccabile ed invisibile

282 “Si vede come Dionigi affidi all'illuminazione gerarchica, che non è altro che la trasmissione graduale della luce divina, la realizzazione del vecchio ideale greco dell'*epistème* attraverso la *theoría*, intesa come il culmine di uno sforzo catartico e gnoseologico quasi esclusivamente umano” (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 49).

283 MT I,3,1000D-1001A.

284 Cf CH III,3,165D.

(kath'hòn apomýei pásas tàs gnostikàs antilépsis, kai en tò pámpan anapheî kai aoráto ghígnetai), essendo tutto di colui [che è] al di là di tutte le cose e di nessuno, né di se stesso né di altro (pàs òn toû pánton epékeina kai oudenós, oúte eautoû oúte etérou), unendosi secondo il meglio, con l'inattività di ogni gnosi, a ciò che è del tutto non conoscibile (tò pantelòs dè agnósto tê páses gnóseos anenerghesía katà tò kreítton henoúmenos), conoscendo al di là dell'intelletto proprio con il non conoscere nulla (tò medèn ghinóskein hypèr noûn ghinóskon)"²⁸⁵.

In definitiva, non si può conoscere Dio da soli: "Bisogna che la scienza, come l'attività divinizzatrice, sia attesa e ricevuta dall'alto, ed è per la mediazione dell'ordine immediatamente superiore che un dato ordine può elevarsi nell'una e nell'altra. [...] Così si risolve l'unità innata della dottrina dionisiana"²⁸⁶.

Scienza e divinizzazione richiedono l'attività degli ordini della gerarchia, ma, al tempo stesso, nel passaggio da un ordine superiore ad uno inferiore, le luci tearchiche, inevitabilmente, perdono molto del loro splendore: "La mediazione delle diverse gerarchie è una causa di oscuramento delle luci divine, oppure, se si vuole una causa di rischiaramento, ma nel senso della loro diminuzione e del loro adattamento a degli ordini inferiori [...] il discorso, moltiplicando le spiegazioni di Dio, moltiplica anche i veli che lo nascondono ai nostri sguardi"²⁸⁷.

285 MT I,3,1001A.

286 R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 64-65.

287 *Ivi*, 151, nota 63. Cf MT III,1033B-C.

In particolare, poiché nel passaggio dalla gerarchia celeste a quella umana ci si imbatte nell'ostacolo della materialità²⁸⁸, è al livello delle intelligenze umane che emerge, in maniera ancora più chiara, la contraddizione interna della nostra conoscenza, che resta sempre al di qua del suo "oggetto".

2.1. *Le forme della conoscenza teologica*

Che si tratti di descrivere l'azione di Dio, l'attività delle Intelligenze angeliche o l'operazione dell'anima, l'Areopagita fa sempre ad una triplice distinzione: il moto circolare, rettilineo o elicoidale.

Di per sé, essendo l'azione di Dio la prima, è essa che rende ragione delle altre due: per quanto a Dio non si possa attribuire alcun movimento²⁸⁹, è, tuttavia, da Lui, che "è in maniera unica la causa di tutte le cose belle e buone [...] derivano tutti gli stati (ai stáseis) e i movimenti (ai kinéseis) degli intelletti, delle anime e dei

288 Cf EH I,2-3,372C-373D. In DN VII,2,868B lo pseudo-Dionigi afferma che le intelligenze angeliche, diversamente da noi, "non ricavano la conoscenza divina grazie a facoltà conoscitive parziali o in base ad elementi particolari, sensazioni o ragioni discorsive, né sono condizionate da qualche universale, ma, pure da ogni materialità e molteplicità", ma "intendono gli intelligibili divini in maniera intellettuale immateriale e unitiva", mediante una illuminazione "dal di dentro".

289 "Egli si muove non secondo uno spostamento e un cambiamento o un'alterazione, o una conversione o un movimento locale, non secondo il movimento rettilineo o circolare o composto da entrambi, cioè o intellettuale, o animale, o fisico" (DN IX,9,916C). Di per sé non si può attribuire a Dio né il movimento del mondo materiale, né quello degli esseri viventi (fisico-rettilineo), né quello degli esseri dotati di ragione (psichico-elicoideale), né quello degli angeli (intellettuale-circolare), essendo Egli Immobilità (*stásis*) e Stabilità (*kathédra*) (cf DN IX,8,916B)

corpi, poiché per tutti lo stato e il moto dipendono da ciò che si trova al di là di ogni stato e ogni moto, che fonda ciascuna cosa nella propria ragione e che mette in movimento secondo il proprio movimento”²⁹⁰. L’Areopagita fa riferimento alla triplice forma di movimento che descrive l’attività delle intelligenze umane sia per spiegare in che senso intendere il movimento di Dio²⁹¹, e per comprendere anche quello delle intelligenze angeliche²⁹².

“Il moto dell’anima è circolare quando essa dall’esterno rientra in sé (he eis eautèn eísodos apò tôn éxo), ed il raccoglimento uniforme delle sue potenze intellettuali (tôn noerôn...dynaméon), che dona a lei l’impossibilità di errare come entro un cerchio e la

290 Cf DN IV,7,704B-C.

291 Bisogna allora chiedersi: cosa intendono dire i sacri autori quando “affermano che l’Immobile avanza e si muove verso tutte le cose? Non bisogna pensare anche questo in modo degno di Dio? Bisogna credere [...] che Dio conduce ogni cosa verso l’essenza e tutte le contiene, e che in ogni modo a tutte le cose provvede e sta vicino a tutte, contenendole tutte assolutamente con processioni ed energie che provvedono per tutti gli esseri; anzi, bisogna riconoscere di celebrare con un discorso degno di Dio i movimenti del Dio immobile (*kinéseis Theoû toû akinétou*). Il movimento diritto bisogna intenderlo come l’indeclinabilità e la processione immutabile delle sue energie e la nascita da Lui di tutte le cose; il movimento elicoidale come processione stabile e stabilità feconda; il movimento circolare come identità e il contenere le cose medie e le cose estreme che contengono e sono contenute; e la conversione verso di lui delle cose che sono procedute da lui” (DN IX,9,916C-D). Lo scoliasta specifica che “sempre le cose più alte contengono le più basse. Chiama cose estreme le potenze altissime e che sono vicine a Dio [gli angeli]; cose medie le potenze che vengono dopo di loro e stanno al di là tutte le cose sensibili [gli uomini]” (PG IV,384A).

292 Il movimento delle intelligenze angeliche è infatti descritto per approssimazione – l’Areopagita dice che “gli intelletti divini sono detti muoversi...” –, il movimento dell’anima umana è descritto in senso proprio (*Psychês de kinesis esti*).

converte (epistréphousa) dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé (synágousa), poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente (henoûsa taïs heniaíos henoménais dynámesi)²⁹³, conducendola così per mano (cheiragogoûsa) verso il Bello e il Buono che è situato al di là di tutti gli essenti (tò hypèr pánta tà ónta) e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine (ánarchon kaì ateleúteton). L'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo alle divine gnosi in modo familiare a lei (chath'óson oikeíos heautê tàs theías ellámpetai gnóseis), non intellettualmente e unicamente (ou noerôs kaì heniaíos), ma razionalmente ed estesamente (loghikôs kaì diexodikôs) e come in seguito ad energie successive e mescolate. Ed è mossa secondo una via dritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale, questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare, ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno (pròs tà perì heautèn proïoûsa) e da quelle esterne (apò tôn éxoten) come da simboli svariati e innumerevoli, si eleva verso contemplazioni semplici e unite (epì tàs haplâs kaì henoménas anághetai theorías)"²⁹⁴.

293 Il concetto di "potenze unite" sembra qui richiamarsi alle Idee che, nel linguaggio platonico, sono le mediazioni della causalità divina e che sono soggette alla nostra riflessione in quanto perfezioni evidenti nel mondo. Dalla molteplicità e varietà delle perfezioni create si risale fino alla loro causa, unica e assoluta: "Per esempio, se chiamiamo l'Oscurità iper-essenziale Dio o Vita o Essenza o Luce o Parola, a null'altro pensiamo se non alle potenze (*dynámeis*) che da lui provengono a noi sia che rendono uguali a Dio o generino l'essenza o la vita, oppure donino la Sapienza" (DN II,7,645A).

294 DN IV,9,705A-B.

È così che lo pseudo-Dionigi spiega il modo dell'anima di conoscere Dio, stabilendo "una corrispondenza tra il triplice movimento dell'anima e la triplice via della teologia"²⁹⁵.

295 C.-A. BERNARD, *La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*, in DE ANDIA Y. (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994, Paris 1997 [Collection des *Études Augustiniennes*, Série Antiquité, 151], 505. Bernard mutua la corrispondenza tra i moti dell'anima e le forme della conoscenza teologica (indicate in MT III) da Pera (cf S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* (*In lib. beati Dion. De Div. Nom. Expos.*), Torino 1950, 122-123) ed è seguito S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita*, 184; diversamente E. Bellini, che nel suo saggio sulla teologia del *Corpus* areopagitico scrive: "È giusto collegare questi tre movimenti dell'anima con le tre forme di teologia indicate ne *La teologia mistica*? È giusto, ma fino ad un certo punto e con le debite precisazioni. È legittimo collegare la teologia simbolica con il moto rettilineo [...] Si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di una elevazione dal vario e molteplice a ciò che è unito. Qualcosa di simile si può dire del rapporto tra la teologia affermativa e il movimento elicoidale, anche se ne *La teologia mistica* non si parla di una teologia discorsiva [...] Rimane, invece, qualche perplessità sul collegamento tra la teologia mistica e il moto circolare" (E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 122-123; questa posizione è ripresa in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. di P. Scazzoso, Milano 1981, 305, n. 41). Oltre che sulla diversità di linguaggio, Bellini fonda la propria presa di distanza dalla posizione di Pera e di Bernard sul fatto che il moto circolare "è un processo di semplificazione che porta ad una conoscenza di tipo angelico, ma pur sempre ad una conoscenza. Invece ne *La teologia mistica* siamo davanti ad un processo di 'astrazione eccellente' per cui si supera la sfera della conoscenza sensibile e delle conoscenze sovrasensibili [...] Il moto circolare, cioè, rientra nella teologia affermativa, nella conoscenza di Dio, mentre la teologia mistica porta alla non conoscenza" (123). L'argomentazione di Bellini appare, tuttavia, debole:

- in relazione allo schema rigorosamente triadico della teologia dionisiana: sembra, infatti, improbabile che, dati due elementi di una stessa triade, si associ ad essi un elemento estraneo alla triade stessa: ciò significa che se, come lo stesso Bellini ha riconosciuto, è possibile un collegamento tra moto rettilineo e teologia simbolica così come tra moto elicoidale e teologia discorsiva, non si vede perché al moto circolare non possa corrispondere la teologia che procede per *aphaïresis* secondo lo schema di MT III;

2.1.1. La teo-logia simbolica

Pur essendo il terzo dei movimenti elencati dall'Areopagita, quello rettilineo occupa il primo posto, quello inferiore, nella scala della gnôsis, in quanto si identifica con la conoscenza che si acquisisce a partire dai simboli e attraverso cui, l'anima "si eleva verso contemplazioni semplici e unite (epì tàs haplâs kai henoménas anághetai theorías)"²⁹⁶.

- in relazione al linguaggio: la diversità tra il testo di DN e di MT non implica necessariamente diversità di contenuti, ma può esprimere semplicemente delle sfumature diverse. Per quanto il testo di DN mai faccia riferimento al procedimento "afairetico", in esso è detto che l'anima compie un "esodo verso se stessa dal di fuori (*he heautèn éisodos apò tôn éxo*)" e un "raccolgimento uniforme delle potenze intellettuali (*tôn noerôn autês dynámeon he henoeidès synélixis*)", "che si converte (*epistréphousa*)" e "che si raccoglie (*synágousa*)", che viene "condotta per mano verso il Bello e il Buono che è al di là di tutti gli essenti, e resta uno e medesimo senza principio né fine (*cheiragogoûsa, tò hypèr pánta tà ónta, kai hèn kai tautòn, kai ánarchon kai ateleúteton*)". Ciò significa che: 1) il movimento dell'anima è un movimento di tipo ascensionale (conformemente a quanto è detto in MT III,1033C: *katà tò métron tês anódou...metà pásan ándon*) e rientra nel momento della *epistrophé*, della conversione verso ciò che *tò hypèr pánta tà ónta* (che sul piano dell'essere equivale al *tò hypèr noûn* del piano conoscitivo: cf MT III,1033C); 2) questo movimento implica un "raccolgimento", che indica un processo di semplificazione (conforme a quanto dice MT, parlando di *oi lógoi taís synópsesi tôn noetôn peristéllontai*). Di certo manca il riferimento all'esito di questo percorso (in MT espresso in termini di *aloghía* e di unione "all'impronunciabile": *henothésetai tô aphthénkato*), ma questo può essere compreso anche nel contesto di una trattazione che, per quanto voglia definire dei limiti allo sforzo umano di dire Dio, è soprattutto preoccupata di portare il lettore alla soglia di questi confini. Seguendo Bernard, ci sembra dunque di poter stabilire una corrispondenza tra i tre moti dell'anima di cui parla il DN e le tre forme di teologia di cui parla MT, senza ignorare il "fino ad un certo punto e con le debite precisazioni" di cui parla Bellini ed intendendolo come riferito particolarmente al moto circolare da non mettere direttamente in relazione con la teologia mistica, quanto piuttosto con la teologia che procede per rimozioni.

296 DN IV,9,705B.

Questa teo-logia spiega i nomi trasferibili dagli oggetti sensibili alle cose divine²⁹⁷: ciò avviene attraverso un processo (anagoghía)²⁹⁸, che consiste “in una specie di abbandono delle rappresentazioni sensibili, in una disgiunzione che ci fa trovare tutt’insieme una somiglianza divina e, in questa stessa somiglianza, una diversità più profonda che ci impedisce di aderirvi”²⁹⁹.

Se già per l’ellenismo, “l’appellarsi a dei simboli celesti significava un’elevazione e dunque un’attrazione a partire dai sensi verso la sfera divina”³⁰⁰, lo pseudo-Dionigi inquadra questa prospettiva nell’orizzonte tutto cristiano del Dio creatore e rivelatore.

È innanzitutto poiché Dio è il Creatore di tutte le cose, che “attraverso le immagini sensibili, egli ci eleva verso l’intellegibile e dai simboli che raffigurano le cose sacre alle semplici altezze delle gerarchie celesti”³⁰¹.

Per lo pseudo-Dionigi la creazione è l’éros divino in un’eruzione vulcanica, è l’effusione della bontà divina nelle cose, è l’estasi divina, attraverso cui l’Uno esce da sé nella molteplice differenziazione del mondo creato mantenendo la sua distanza nella sua Unità³⁰².

297 Cf MT III,1033A.

298 Cf CH II,2,140A.

299 R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie*, 207. Cf A. BRONTESI, *L’incontro misterioso con Dio*, 45-48 (“Però, in ultima analisi, solo Dio dà a tutti possibilità ascensionali (CH 436C), pur servendosi dell’ordine gerarchico”, *ivi*, 47).

300 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie chez Denys l’Aréopagite*, in *Gregorianum* 58 (1978), 66.

301 CH I,3,124A.

302 Cf DN IV,13,712A-B.

A questo movimento effusivo corrisponde la teologia basata sulle posizioni (théseis)³⁰³: la sua dinamica dipende dal movimento della creazione, attraverso cui gli essenti discendono su di una scala di essere che precipita verso la molteplicità e la varietà rendendo il simbolo un'espressione positiva della conoscenza di Dio³⁰⁴.

Non bisogna dimenticare che per l'Areopagita, a qualunque livello della scala gerarchica si trovi un essente, "esso è in una relazione assolutamente diretta ed im-mediata di dipendenza esistenziale da Dio. Tra ogni essere e Dio non c'è nulla. Di conseguenza, ci si sbaglierebbe di poco concependo l'Uno come l'essere che chiude la scala ascendente degli esseri, ontologicamente più prossimo a quelli che gli sono vicini che a quegli esseri inferiori più in basso nella scala"³⁰⁵.

Quanto più il nostro linguaggio su Dio è radicato negli oggetti delle nostre facoltà percettive, corporee, tanto più è dissimile la somiglianza che il linguaggio descrive: meno il nostro linguaggio dipende da ciò, più simili sono le somiglianze che descrive. In questa prospettiva "la teologia simbolica non è altro che [...] la rivelazione di Dio nel mondo visibile e materiale"³⁰⁶. Per avere un senso preciso del valore di questa teologia occorre fare riferimento all'Epistola IX: "La stessa macchina del mondo sensibile (autè...toû

303 Cf MT II,1025B e III,1033C. Sulla teologia per via di posizioni torneremo più avanti.

304 Cf O. SEMMELROTH, *Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita*, in *Scholastik* 27 (1952), 5-8.

305 D. TURNER, *The Darkness of God*, 31.

306 E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 127-128.

phainoménou pantòs he kosmourghía) è come un velo gettato su quanto è non visibile di Dio (tôn aoráton toû theoû probébletai), come dicono Paolo e la Parola vera. [...] Bisogna, dunque, che anche noi, contrariamente alle opinioni che ha la folla intorno a ciò, penetriamo con riverenza dentro questi sacri simboli e non dobbiamo disprezzarli, in quanto essi sono germi e figure dei caratteri divini e icone che manifestano visioni ineffabili e iper-naturali (tôn theíon ónta charaktéron éngona kai apotypómata kai eikónas emphaneís tôn aporréton kai hyperphyôn theamáton)”³⁰⁷.

Se i simboli ci aiutano a conoscere Dio, nondimeno “la maggior parte di noi diveniamo increduli circa i discorsi riguardanti i misteri divini, perché li contempliamo (theómetha) solo attraverso simboli sensibili messi al loro servizio; occorre invece spogliarci di questi simboli per guardare (ideîn) i segreti in se stessi, resi puri e nudi. Contemplandoli così (oúto gàr àn theómenoi) potremo onorare la Fonte della vita che si spande su se stessa e rimane in sé, vedendo una potenza unica, semplice, che si muove da sé e agisce da sé, che non esce da sé, che è la gnosi di tutte le gnosi e che si vede sempre essa stessa da sé (gnôsin pasôn gnóseon hypárchousan kai aeì di’heautês heautèn theoménen)”³⁰⁸.

Il fondamento ultimo di questa teologia sta tuttavia nella Rivelazione: “dato che la natura dell’uomo è composta di anima e corpo, se Dio, nella sua bontà, vuole farsi conoscere, gli conviene adattare la sua manifestazione alla condizione umana, al tempo

307 Ep. IX,2,1108B-C.

308 Ep. IX,1,1104B-C.

stesso sensibile ed intelligibile”³⁰⁹. Per questo l’Areopagita afferma che “noi abbiamo stimato opportuno, per quanto possibile (hos oîoi te êmen), di spiegare a te e ad altri le figure diverse con cui la Scrittura rappresenta simbolicamente Dio (tà pantodapà morphómata tês perì theoû symbolikês hieroplastías)”³¹⁰. Per lo pseudo-Dionigi “tutta la parola della Scrittura è assoluta; non la si può revocare; essa va compresa. Per noi, al contrario, quando un’espressione è stata dichiarata metaforica, essa viene rigettata dal campo ontologico nel mondo dell’immaginario. Senza rendercene conto, forse, noi impoveriamo così il senso concreto di Dio”³¹¹. In quanto riconducibile alla Rivelazione, “il simbolo non è sempre, né spesso, una parola su Dio in se stesso, ma sul rapporto che si stabilisce tra Dio e noi. [...] grazie alla filantropia divina, il mondo sensibile e corporale è stato elevato alla dignità di servire alla manifestazione di Dio all’uomo. Dio non solo parla attraverso la Scrittura, ma il suo linguaggio diversificato nei simboli ci aiuta a meglio afferrare ciò che si è donato a noi per unirci a lui attraverso una conoscenza vitale”³¹².

309 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 63. “In queste cose siamo stati iniziati: ora, in verità, analogamente a noi (*analogos hemîn*), attraverso i sacri veli della benevolenza dei detti (*tôn loghion*) e delle tradizioni episcopali (la quale benevolenza ha messo intorno alle cose intelligibili un velo sensibile, alle cose iper-essenziali un velo essenziale, e ha attribuito forme e figure a cose prive di forma e figura, e ha moltiplicato e ha composto la semplicità (*tên...aplóteta*) suprema ed esente da figura nella varietà dei simboli distinguibili)” (DN I,4,592B).

310 Ep. IX,1,1104C.

311 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 66.

312 *Ivi*.

2.1.2. La teo-logia discorsiva

Il secondo movimento corrisponde alla teologia discorsiva, che “parte dagli effetti creati, ma, contrariamente al simbolismo, che vi percepisce direttamente un’immagine dell’intelligibile, essa si sforza, grazie ad un processo logico, di elaborarne dapprima la realtà noetica e poi, mediante un movimento ascensionale, di pervenire ai nomi intellegibili di Dio. Questo esito non va confuso con l’accoglienza del raggio mistico giacché non si opera ‘per via di intuizione intellettuale e immediata’ (DN IV,9,705A-B), ma attraverso degli atti complessi e progressivi, ciò che noi chiamiamo metodo discorsivo o dialettico”³¹³.

Vi è uno stretto rapporto tra il simbolo e la realtà significata, ma i due piani vanno mantenuti distinti. In DN IV,4,700C, dopo aver detto che “il Bene è celebrato con il nome della Luce”³¹⁴, l’Areopagita continua dicendo: “Io non affermo, secondo la ragione degli antichi, che il sole è un dio ed artefice di tutto il creato e che per proprio conto regge l’universo visibile, ma che dalla creazione del mondo dalle cose create si vedono intelligibili su quanto è invisibile di Dio, cioè la sua potenza e divinità eterna”.

Questo è però il livello al quale si muove la teologia simbolica³¹⁵, che, mediante un movimento diritto, va dal sensibile particolare all’intelligibile.

313 C.-A. BERNARD, *La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*, 507.

314 DN IV,4,697B.

315 Cf DN IV,5,700C.

Anche la teologia discorsiva, come già quella simbolica, è una teologia affermativa (che procede per posizioni): in essa vengono riferiti a Dio quegli attributi intelligibili che si trovano nelle realtà create. Questi attributi sono riportati a Dio come alla loro Causa e al loro esemplare eccedente.

Viene così calcata, conformemente al neoplatonismo, la dialettica discendente, ma al tempo stesso lo pseudo-Dionigi rischia di sottomettere la prospettiva storica “ad una riflessione ontologica che tende a considerare tutto sub specie aeternitatis e dunque a vuotare ciò che fa l’originalità della Rivelazione giudeo-cristiana basata sull’intervento di Dio nella storia [...] Lo scollamento dalla storia si ancora in un atto creatore e salvatore la cui fonte è fuori del tempo”³¹⁶.

La teologia discorsiva parte, dunque, anch’essa dal sensibile, ma, con movimento elicoidale³¹⁷, passa per la mediazione del concetto: “Ora invece dobbiamo celebrare il nome della Luce intelligibile propria della Bontà, e bisogna dire che colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce intelligibile ogni intelletto iper-celeste [...] il Bene al di là di ogni luce è chiamato Luce intelligibile in quanto raggio sorgivo ed effusione esuberante di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelletto che vive al di là del mondo, attorno al mondo e nel mondo e che rinnova completamente le loro potenze intellettuali, le abbraccia

316 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 59.

317 Il suo è, dunque, un movimento elicoidale, “poiché l’intelligenza, per elaborare i suoi concetti, deve possedere in sé le Idee trascendentali” (*ivi*, 57).

tutte stando al di là di esse ed è superiore a tutte dominandole e, in una parola, raccogliendo in sé e superando e possedendo in precedenza, in quanto principio di luce e superiore alla luce, ogni dominio di potenza illuminativa, e riunendo tutti gli esseri intellettuali e razionali e rendendoli uniti”³¹⁸. L’immagine concreta (luce) offre il simbolo, mentre l’idea universale (luce intelligibile) è il nome intelligibile.

“Questo medesimo principio di distinzione si ritrova nella differenza tra le categorie spaziali, applicate a Dio, e le forme e figure concrete che emergono dalla teologia simbolica”³¹⁹. È il caso, ad esempio, del capitolo IX del *De divinis nominibus*, in cui lo pseudo-Dionigi tratta delle categorie ontologiche derivanti dall’idea di presenza spaziale³²⁰.

“Per non ingannarci in seguito all’interpretazione delle figure e delle forme diverse e per non confondere insieme i nomi divini incorporei con gli appellativi tratti dai simboli sensibili, di questi tratteremo nella teologia simbolica”³²¹. Alla teologia discorsiva,

318 DN IV,5-6,700C-701B. Sulla luce intelligibile (*phôs noetón*) cf PLATONE, *Rep.* VI,507e; PLOTINO, *Enn.* IV,3,27,17; V,1,10,6; VI,7,38,16; ORIGENE, *De princ.* I,2,7; PG XI,135B-136A.

319 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 56.

320 “Dal momento che anche il Grande e il Piccolo sono attribuiti all’Autore di tutte le cose, e così il medesimo e l’Altro, il Simile e il Dissimile e lo Stato e il Moto, ora studiamo anche questi segni dei nomi divini, per quanto si possono vedere” (DN IX,1,909B). La difficoltà a trovare questi nomi nella Scrittura è una conferma del fatto che si tratta di categorie esaminate già nel *Parmenide* di Platone in riferimento all’Uno (Cf E. VON IVANKA, *Aufbau der Schrift De divinis nominibus des Ps.-Dionysios*, in *Scholastik* 15 (1940), 386-399).

321 DN IX,5,913B.

dunque, non basta il passaggio immediato (diretto) dalla figura alla realtà significata: essa richiede l'elaborazione di un concetto.

Anche questa teologia, come già quella simbolica, va superata: mentre, infatti, cerca di celebrare “i nomi divini intelligibili”³²², essa è chiamata a ricordare che la Divinità “non può essere né chiamata, né nominata”³²³, giacché “supera ogni ragione e ogni gnosi (pantòs lógou kàì páses gnóseos) e sta del tutto anche al di là dell'intelletto e dell'essenza (hypèr noûn...kàì ousían)”³²⁴.

2.1.3. *La teo-logia per via di rimozione*

Il terzo movimento corrisponde alla teologia che procede per rimozione (aphaíresis)³²⁵ di tutti i nomi attribuiti a Dio nella teologia

322 Cf DN I,8,597B.

323 DN I,8,597C.

324 DN I,5,593A.

325 Cf MT III,1033A.

positiva” (o “catafatica”³²⁶), sia simbolica che discorsiva³²⁷, e, condotta all’estremo, sfocia nella teologia mistica³²⁸.

326 L’espressione “teologia catafatica” (*kataphatikês theologhías*) compare nel *Corpus* dionisiano solo una volta, in MT III,1032D-1033A: “Negli ‘Schizzi teologici’ abbiamo celebrato gli aspetti più importanti della *teologia catafatica*: in che senso la natura divina e buona è chiamata una ed in che senso è chiamata trina; quale significato hanno, se riferiti ad essa, i concetti di paternità e di figliolanza; che cosa intende mostrare la teologia dello Spirito; come le intime luci della bontà sono spuntate fuori dal bene immateriale e privo di parti, senza tuttavia cessare di rimanere nel bene, in se stesse e l’una nell’altra nonostante questo coeterno processo di germogliamento; come il Gesù iper-essenziale ha preso l’essenza propria della vera natura umana; e tutte le rivelazioni degli oracoli, celebrate negli ‘Schizzi teologici’”. Stando all’espressione (che indica una teologia che dice, in qualche modo, qualcosa di Dio), deve intendersi come teologia affermativa anche la teologia simbolica, che riferisce a Dio i diversi nomi ricavati dal mondo sensibile, affermando anch’essa qualcosa di Lui. “D’altra parte, nel trattato sui *Nomi divini*, Dionigi non si limita ad affermare e spiegare i diversi nomi, ma ne mette in luce anche la inadeguatezza, per cui in certo qual modo afferma e nega di Dio nello stesso tempo. D’altra parte, a proposito dei simboli distingue tra simboli elevati, simboli mediani e simboli inferiori, a seconda delle realtà visibili da cui si ricavano, oppure tra simboli simili e simboli dissimili, a seconda che rivelano Dio in quanto danno una pallida idea della sua bellezza oppure ne fanno intravedere, per contrasto, la infinita trascendenza. Così anche tra i simboli si può distinguere un momento per così dire affermativo e un momento negativo. In tal modo l’affermazione e la negazione non sono da considerare come due ‘teologie’, ma come due momenti di tutte e due le teologie” (E. BELLINI (ed.), in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 27).

327 Diversamente da Bernard (cf *Les formes de la Théologie*, 46; 55), Bellini preferisce parlare di “teologia dei nomi intelligibili” e “teologia dei nomi sensibili” (cf E. BELLINI, *Tutte le opere*, 27), mentre von Balthasar parla di “teologia eidetica” e “teologia simbolica” (cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 158; 163).

328 La parola “mistica” viene dal verbo “myeô”, la cui radice significa “chiudere”. È questo uno dei rari casi “in cui un’etimologia antica raccoglie il consenso dei linguisti moderni. [...] I misteri furono chiamati così perché coloro che ascoltavano dovevano chiudere la bocca e non spiegare ad alcuno queste cose. *Myein*, infatti, significa ‘chiudere la bocca’” (G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica*, in E. ANCILLI-M. PAPAROZZI (edd.), *La Mistica*, Roma 1984, I, 75). Sul tema “padre della mistica” cf K. RICHTÄTTER, *Der Vater der christlichen Mystik*

Essendo il Raggio iper-essenziale “collocato al di là di ogni cosa, e anche degli intelletti iper-celesti, per una potenza non comprensibile (aperilépto dynámei) [...] la Scienza che è superiore ad ogni essenza è pure al di là di qualsiasi gnosi (he páses ousías epékeina kai páses gnóseós estin exereméne)”³²⁹. Dopo aver usato i simboli appropriati alle cose divine, tendendo, a partire da questi, “analogamente verso la semplice ed unitaria verità delle contemplazioni intelligibili (tôn noetôn theamáton) e dopo tutta l’intellezione delle cose divine a noi possibile (metà pân tèn kath’hemâs tôn theoeidôn nóesin)”³³⁰, occorre dunque che “facendo cessare le energie intellettuali, ci slanciamo, per quanto è possibile (katà tò themitón), verso il Raggio iper-essenziale, nel quale tutti i limiti di tutte le conoscenze preesistono in modo iper-ineffabile (hyperarrétos)”³³¹.

La teologia deve allora procedere rimuovendo (e quindi giungendo alla formulazione di negazioni³³²) quanto ha precedentemente posto (e dunque affermato), con un movimento

und sein vorhängnisvoller Einfluß, in SZ 114 (1928), 241-259; H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in RAM 33 (1957), 189-202.

329 DN I,4,592D-593A.

330 DN I,4,592C-D.

331 DN I,4,592D. Cf CH I,2,121A-B (dopo aver fissato lo sguardo, secondo le nostre capacità, “alle gerarchie degli intelletti celesti manifestate a noi dalle Scritture simbolicamente e anagogicamente (*symbolikôs...kai anagoghikôs*) [...] di nuovo, eleviamoci da lei [la luce principale e più che principale del Padre] verso il raggio semplice della medesima”).

332 Il termine “negazione” va inteso nel suo valore di opposto del termine “affermazione”: l’uso di questi termini richiedere, più avanti, un’ulteriore precisazione (in relazione anche agli altri due termini opposti *aphairesis* e *thésis*).

inversamente simmetrico (l'aphaíresis) a quello utilizzato dalla teologia affermativa (la thésis), negando tutti gli attributi divini, partendo da quelli più lontani per poi passare a quelli più affini³³³: in questo modo essa riesce ad indicare solo ciò che Dio non è, non per l'impossibilità di produrre una conoscenza "positiva" di Lui, ma per la sua eccedenza rispetto alle affermazioni che su di Lui possono essere formulate.

Affermazione e negazione non rimandano, evidentemente, a due 'teo-logie' differenti: esse esprimono piuttosto due momenti interni al discorso teologico, che si sviluppa, così, in maniera dialettica: "prima noi ascriviamo al divino in quanto Creatore tutti gli attributi manifestati nella creazione, e poi neghiamo che quegli attributi descrivano il Creatore che trascende la Creazione"³³⁴. In

333 Cf MT III,1033C-D.

334 J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius the pseudo-Areopagite*, in *DR* 117 (1999), 158. Della "via negativa" si parla in CH II,3,140D ("Altre volte, invece, gli stessi oracoli la celebrano [la veneranda beatitudine della divinità iper-essenziale] in una maniera che trascende il mondo con rivelazioni negative (*apophatikaís ekphantoríaís*), chiamandola non visibile (*áoraton*), non finita (*ápeiron*), non contenibile (*achóreton*), e quelle rimanenti significano non ciò che è, ma ciò che non è (*tà loipà ex ón ou tí estin, allà tí ouk éstin semáínetai*). A mio parere questo metodo le si addice di più"); DN I,5,593C ("Dunque, questa Iperessenza divina, qualunque sia il modo superiore di essere della Iperbontà, nessuno di quelli che amano la verità al di là di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelletto o vita o essenza, ma come separata in maniera eccedentissima (*hyperochikós aphereménen*) da ogni abitudine, movimento, vita, fantasia, opinione, nome, parola, pensiero, intelligenza, essenza, stato, posizione, unità, fine, immensità, ed anche da tutte quante le cose che sono"); DN I,6,596A ("Dunque i teologi, sapendo ciò, la celebrano [la Sovressenza] come innominabile e al di fuori di ogni nome"); DN XIII,3,980D-981A ("Perciò l'unità celebrata e la trinità, ossia la Divinità che sta al di là di tutto, non è né unità né trinità conosciuta da noi o da qualcun altro degli esseri, ma per celebrare veramente la sua iper-unità e la

sua divina fecondità (*tò hyperenoménon autês kai tò theogónon*), lo chiamiamo 'l'al di là di ogni nome' (*hyperónymon*) con i nomi di trino ed uno, in quanto essenza al di là di tutti gli essenti (*toîs oûsi tèn hyperoúsion*): non vi è unità o trinità o numero o unità o fecondità né alcuna delle cose che sono o delle cose che si conoscono che spieghi il mistero (*tèn...kryphióteta*) al di là di ogni ragione ed ogni intelletto (*hypèr pánta kai lógon kai noûn*), della iper-Divinità che supera ogni cosa iper-essenzialmente. Di Lei non c'è nome né parola, ma è appartata nelle ragioni inaccessibili"); MT I,1,997B-1000A ("Innalzati, non conoscendo, all'unione con ciò che è al di là di ogni essenza e di ogni gnosi (*agnóstos anatátheti tou hypèr pân ousían kai gnôsin*): nella tua estasi puramente non trattenibile e libera da sé e da tutto al raggio iper-essenziale della tenebra divina abbandona tutto, e una volta staccatoti da tutto lasciati portare verso l'alto (*tê gàr heautoû kai pánton aschéto kai apolyto katharôs ekstásei pròs tòn hyperoúsion tou theiou skótos aktîna, pánta aphelôn kai ek pánton apolytheís, anachthése*)" (si segue qui la più comune lezione *ekstásei*, anziché quella di *ektásei*); MT II,1025A ("Preghiamo per trovarci anche noi in questa tenebra iper-luminosa (*tòn hypèrphoton...gnóphon*), per vedere tramite la cecità e la non gnosi (*di'ablepsías kai agnosías*), e per conoscere il principio al di là della visione e della gnosi proprio perché non vediamo e non conosciamo (*gnônai tòn hypèr théan kai gnôsin autô tô mè ideîn medè gnônai*); in questo consistono infatti la reale visione e la reale gnosi (*toûto gàr esti tò óntos ideîn kai gnônai*)). Della "via affermativa" si parla in DN I,5,593C-D ("Ma, poiché, come sussistenza della bontà, è, con il suo stesso essere, la causa di tutte le cose che sono, dev'essere celebrata da tutti gli esseri creati la provvidenza divina fonte di tutti i beni. Dal momento che tutte le cose che sono intorno a lei e per lei (*perì autèn...kai autês héneka*), ed essa stessa è prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lei, e per il fatto stesso del suo essere tutte le cose sono state tratte alla vita ed in questa conservate, e tutte le cose la desiderano: quelle intellettuali e razionali con cognizione (*tà mèn noerà kai loghikà gnostikôs*), quelle inferiori a queste in modo sensibile (*aisthetikôs*), e le altre secondo un movimento vitale o per una disposizione essenziale e costante"); DN I,6,596A-B ("Chiamano [la Tearchia] con molti nomi (*polyónymon*), come quando le fanno di nuovo dire: lo sono colui che è, la vita, la luce, Dio, la verità, e quando gli stessi autori sacri (*oi theósophoi*) lo celebrano in quanto causa di tutte le cose con molti nomi (*polyónymos*) presi da tutte le cose create, come Buono, Bello, Sapiente, Amabile, Dio degli dèi, Signore dei Signori, Santo dei Santi, Eterno, Essente (*ónta*), Autore dei secoli, Elargitore della vita, Sapienza, Intelligenza, Verbo Sapiente..."). Le due vie sono usate contemporaneamente in DN I,5,593C-D; I,6,596A-B e considerati ugualmente legittime in MT I,2,1000B.

questa dialettica vi è però una asimmetria, riconducibile ad una duplice motivazione:

innanzitutto, “se le affermazioni sono essenziali alla vita cristiana, nondimeno è nelle loro negazioni che l’anima viene abituata al movimento di allontanamento dalle rappresentazioni finite del divino, verso la realtà ineffabile che è la sua meta. La negazione ha una priorità soteriologia sulle affermazioni circa Dio”³³⁵.

in secondo luogo, la negazione, se “portata sufficientemente lontano, ci ricorda l’inadeguatezza non solo di ogni particolare immagine del divino, ma di tutte le immagini prese nel loro insieme”³³⁶.

Sul piano noetico, la distinzione tra teologia “affermativa” e teologia “negativa” corrisponde a quella che, sul piano sensibile,

335 J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 158-159. Bisogna ricordare che “la condizione privilegiata degli iniziati ai misteri eleusini si definiva sotto il duplice aspetto di una garanzia per la vita presente e per la vita futura” (L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris 1966, I, 485): quale che sia l’approssimazione delle rappresentazioni della vita futura, la creazione dei riti misterici nasce, in definitiva, dall’esigenza di dare voce al desiderio umano di salvezza. Non a caso, spesso i Padri utilizzano la parola “mistico” per esprimere il senso profondo delle Scritture, che non poteva essere ridotto alla nuda presentazione di eventi storici o di precetti morali, ma doveva estendersi al mistero di Cristo e divenire il supporto della vita spirituale. “Oggetto” della mistica è Dio in sé: per questo l’Areopagita, senza ignorare lo sforzo esegetico dei suoi predecessori, si domanda cosa si possa dire di Dio in sé a partire da ciò che Egli stesso manifesta di sé.

336 J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 159. L’essenza di Dio, essendo in sé irraggiungibile, richiede il superamento (per via di rimozione) di ciascuna delle proposizioni affermative particolari che si formulano su di essa, a partire da ciò che ne partecipa e da ciò che di essa Egli rivela.

oppone simbolismo simile e simbolismo dissimile³³⁷.

*EXCURSUS: Il principio di dis/somiglianza: causalità e trascendenza di Dio*³³⁸

Tra le diverse “teologie” (quella simbolica, quella discorsiva e quella per rimozione) non c’è differenza di oggetto, né di punto di partenza: ciò che cambia è il processo noetico. La teologia simbolica passa direttamente dalla percezione sensibile all’intelligibile; la discorsiva dalla sensazione al concetto e poi, attraverso un movimento di superamento, alla fonte di tutta la realtà; la teologia

337 È ciò che emerge da CH II,3,141A (cf R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie*, 208). La via della negazione in teologia è per l’Areopagita un’istanza talmente forte, che neppure l’incarnazione, come evento fondante della rivelazione cristiana, è ad esso sottratta: forse è qui il paradosso più cruciale nel pensiero dionisiano che fa dell’incarnazione “il fatto più ovvio della teologia, tuttavia ‘inconoscibile per qualsiasi intelligenza, anche per il primo degli angeli più venerabili’ (DN II,9,648A)” (D. CARABINE, *The Unknown God*, 293). “Questo mistero di Gesù rimane occulto e non può essere spiegato da nessuna parola e da nessuna intelligenza; anche se è oggetto di discorsi, rimane ineffabile, ed anche se è oggetto di pensieri, rimane sconosciuto” (Ep. III,1069B).

338 È nella tensione di causalità e trascendenza che va ravvisato il fondamento, rispettivamente, della teologia per via di posizione e quella per via di rimozione, diversamente da quanto afferma Lossky (cf V. LOSSKY, *La Théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite*, 207): egli riconduce, infatti, le due vie alle distinzioni (*diakríseis*) – vale a dire “le progressioni benefiche e manifestazioni della Tearchia che sono in Dio” – ed alle unioni (*henóseis*) – vale a dire “le iper-fondazioni occulte e indivisibili della stabilità iper-ineffabile e iper-sconosciuta (*tàs hyperarrétou kai hyperagnóstou monimótetos, kryphías kai anakphoitétous hyperidryseis*)” (DN II,4,640D). L’insostenibilità di questa posizione dipende dal fatto che vi sono unioni e distinzioni in Dio, sia quando lo si considera in se stesso (cf DN II,4,640D-641B), sia quando lo si considera nelle sue manifestazioni (cf DN I,4,641B-C).

per via di rimozione procede secondo un movimento che prepara alla “teologia mistica” con l’ingresso nella tenebra divina³³⁹.

Per lo pseudo-Dionigi “queste tre forme sono necessarie alla presentazione di un discorso su Dio che non sia troppo incompleto”³⁴⁰: lungi dal dividere le diverse forme della teologia in compartimenti, egli “tenta di tenere insieme affermazione e negazione, somiglianza e diversità come un modo dialettico di comprendere i molti simboli della sua tradizione [...] questo è parte di una simultaneità più ampia di processione e ritorno, che non sono due momenti successivi ma piuttosto due modi di vedere lo stesso continuum”³⁴¹.

Affermando la necessità delle tre forme di teologia per il conseguimento della pienezza “noetica” della teologia e dell’esercizio della contemplazione³⁴², lo pseudo-Dionigi mostra di voler mantenere, senza risolverla, la tensione tra trascendenza³⁴³ e causalità³⁴⁴, che diventa così “l’asse intorno al quale ruota il sistema

339 Cf MT I,1,997B.

340 C.-A. BERNARD, *La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*, 507.

341 P. ROREM, *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in MCGINN B.-MEYENDORFF J.-LECLERCQ J. (edd.). *Christian spirituality : origins to the twelfth century*, I, London 1986, 136.

342 Cf C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 67.

343 La trascendenza noetica (cf MT I,1,997B; I,3,1001A; II,1025B; V,1048B) non può mai essere disgiunta da quella ontologica, giacché “tutte le gnosi hanno per oggetto l’essere (*ai gnóseis pâsai tôn ónton eisí*)” (DN I,4,593A). Lo scolasta commenta: “se le conoscenze riguardano le essenze e gli esseri, Dio, non essendo né nella essenza né alcuno degli esseri, è, naturalmente, al di là della conoscenza” (PG IV,201A).

344 “Si possono innalzare inni a Dio che ‘è ogni cosa’, perché di tutto è cau-

dionisiano, e come tale, si può dire riflettere la dialettica centrale al cuore del teismo”³⁴⁵.

Per l’Areopagita il vero problema sta nel tenere insieme gli opposti, correggendo le asserzioni che scaturiscono da uno di essi con quelle derivanti dall’altro: “Nella sua esposizione sulla conoscenza di Dio, due motivi che condizionano tutto sono di continuo opposti l’uno all’altro: la manifestazione di Dio – che è illuminazione e partecipazione – e la sua trascendenza. Per impiegare due termini dello stesso ordine, diremo: causalità universale e trascendenza assoluta di Dio. Ripetiamo che Dionigi mai afferma l’una senza l’altra: quando egli menziona la causalità, aggiunge subito il correttivo ‘ma Dio è trascendente’, oppure se egli enuncia la trascendenza, fa notare che ‘Dio si è comunicato nel creato’. Non cerchiamo, dunque, una conciliazione di queste due tesi nell’autore: egli stesso avanza le due asserzioni, correggendo continuamente ciascuna mediante l’altra”³⁴⁶.

Questa tensione è espressa in modo chiaro in DN VII,3,869C-D, lì dove l’Areopagita si pone la questione del “come” è dato all’uomo di conoscere Dio: “Bisogna ricercare in che modo (pôs) noi conosciamo Dio che non è intelligibile, né sensibile e nulla

sa [...] Ogni cosa è predicabile di Dio perché a Lui, che non ha né forma né bellezza, spettano ogni forma, ogni contenuto dottrinale, ogni figura, bellezza, poiché possiede di diritto originario, in modo assoluto e libero da ogni determinazione, ogni principio, ogni realtà mediale, ogni termine di ciò che è” (A. BRONTESI, *L’inccontro misterioso con Dio*, 59-60; cf DN V,8,824B).

345 D. CARABINE, *The Unknown God*, 283.

346 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 130.

di ciò che è (oudè noetòn, oudè aisthetòn, oudè ti kathólou tôn ónton ónta). Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto è non conosciuto (ágnoston) e supera ogni ragione e intelletto (pánta lógon kaì noûn hyperaîron), ma dall'ordine di tutti gli essenti (ek tês pánton tôn ónton diatáxeos), in quanto pro-gettato (probleleménes) da lui e contenente alcune icone e similitudini dei suoi paradigmi divini, secondo le nostre forze, ascendiamo ordinatamente verso ciò che supera tutte le cose nella rimozione e nella eccedenza e nella causa di tutte le cose (eis tò èpékeina pánton hodô kaì táxei katà dýnamin ánimen en tê pánton aphairései kaì hyperochê kaì en tê pánton aitía)? Perciò Dio è conosciuto in tutti [gli essenti] e separatamente da tutti: Dio è conosciuto mediante la gnosi come mediante la non gnosi (dià gnóseos...kaì dià agnosías), e a lui appartengono l'intellezione, la ragione, la scienza, il tatto, il senso, l'opinione, la rappresentazione, il nome e tutto il resto, e non è conosciuto con l'intelletto né detto né nominato (kaì nóesis kaì lógos kaì epistême kaì epaphê kaì aístheis kaì dóxa kaì phantasía kaì ónoma kaì tà álla pánta, kaì ouíte noeítai ouíte léghetai ouíte onomázetai)³⁴⁷.

Giocando sul doppio significato del termine probleleménes, che richiama, al tempo stesso, l'idea di 'estensione' o 'promontorio' e quella di 'scudo' o 'difesa', Fisher sostiene che "in termini semiotici, noi possiamo intendere la proiezione (estensione) come

347 Il ruolo dei paradigmi a livello ontologico (cf DN V,8,824C e MT I,3,1000D-1001A) fonda la possibilità del passaggio dal finito all'infinito sul piano conoscitivo, secondo il principio: "Le cose visibili sono veramente le immagini chiare di quelle invisibili" (Ep. X,1117A).

significante la possibile connessione ontologica ed epistemologica del mondo creato alla sua arché (così l'approccio causale) e la proiezione (difesa) come l'interruzione semiotica della stabilità semantica (così la negazione, l'approccio negativo). La proiezione come possibilità di significazione coincide con la proiezione come necessità (o inevitabilità) di significazione, cioè di un segno che mai raggiunge il suo fondo"³⁴⁸. Così Dio può essere conosciuto in tutte le cose (proiezione come simbolo), ma resta distinto da tutto (proiezione come scudo).

Il principio della semiotica teologica di pseudo-Dionigi sta nel concetto di dis/simile: "Se dunque nella trattazione delle cose divine le negazioni sono più veritiere (ei toínoun ai mèn apopháseis epì tôn theíon aletheîs), mentre le affermazioni non appaiono adeguate alla natura segreta dell'ineffabile (ai dè katapháseis anármostoi tê kryphióteti tôn aporréton), nel caso delle realtà invisibili la rivelazione che si basa su manifestazioni dissimili risulta più appropriata di quella che si serve di simboli più simili (oikeiotéra mállón estin epì tôn aoráton he dià tôn anomoíon anapláseon ekphantoría). Di conseguenza le sacre scritture oracolari (ai tôn loghíon hierographíai) non deturpano, ma al contrario onorano gli ordinamenti celesti allorché li rivelano con raffigurazioni dissimili (taîs anomoíois...morphopoíais ekphaínousai) e mostrano in modo iper-ordinato la loro 'trasgressione' (hyperkosmíos ehbebekyías) attraverso tutte queste cose materiali [...] è possibile elevarsi verso gli archetipi immateriali (pròs tàs aúlous archetypías), purché, come

348 J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 532.

si è detto, le somiglianze vengano interpretate in modo dissimile, e vengano definite non in maniera univoca, ma secondo un criterio pienamente familiare alle proprietà degli [essenti] intellettuali e di quelli sensibili (anomoíos hos eíretai tôn homoiotétou eklambanoménou kai tôn autôn ou tautôs, enarmoníos dè kai oikeíos epì tôn noerôn te kai aisthetôn idiotétou horizoménou)”³⁴⁹.

A Dio ci si avvicina, infatti, “senza vedere alcuna deificazione o vita o essenza divina la quale sia conforme alla Causa che è separata da ogni cosa in ogni eccesso”³⁵⁰. Non esiste “perfetta somiglianza tra le cause e le cose causate; ma le cose causate recano in sé le immagini ricevute dalle cause, mentre le cause in sé rimangono staccate dagli effetti e sono collocate in ragione del proprio principio”³⁵¹. Vi è così tra le creature e la loro origine una relazione di somiglianza dissimile: “le stesse cose sono simili e dissimili a Dio: simili per l’imitazione, finché è possibile, di colui che è Inimitabile, dissimili in quanto gli effetti sono inferiori alla causa e per la mancanza di misure infinite e non confuse”³⁵².

Ogni cosa si trova, così, a poter significare Dio e a non significarlo, poiché “le stesse cose sono simili e dissimili a Dio (ómoia Theô kai anómoia)”³⁵³: l’infinita differenza non può essere mai finalmente

349 CH II,3-4,141A-144C.

350 DN II,7,645A-B.

351 DN II,8,645C.

352 DN IX,7,916A.

353 DN IX,7,916A. Le realtà create s-velano così il divino e al tempo stesso lo ri-velano: “in quanto immagini stabilite da Dio, esse riflettono qualcosa della sua natura creativa e della sua bontà provvidenziale; ma dal momento che esse sono solo immagini, limitano la loro rivelazione alla loro stessa misura” (F.

vinta, mai può essere colmato il vuoto tra noi e Dio non viene: mai le processioni di Dio (próodoi) vanno confuse con Dio.

In ogni nome che viene attribuito a Dio vi è, così, un irriducibile “qualcos’altro”, che mai può essere catturato o definito, essendo, in ultima istanza, inafferrabile. In questo è il limite del linguaggio teologico: “la semantica dell’innominabilità divina procede di pari passo con la sintassi della divina onninominabilità”³⁵⁴.

La dis/somiglianza dello pseudo-Dionigi non conduce alla somiglianza né alla dissomiglianza assolute, ma indica qualcosa che è oltre l’una e l’altra: esse contribuiscono così a definire i limiti del discorso teologico in una sorta di “simbiosi semiotica”³⁵⁵, in cui bisogna riconoscere che Dio è “al di là di ogni posizione e di ogni rimozione”³⁵⁶. Questa “iper-negazione” è una negazione tanto del parlare negando quanto del parlare affermando³⁵⁷: questa negazione finale conduce alla *aloghía*³⁵⁸, perché ciò di cui si cerca di parlare è fuori ogni possibilità di discorso³⁵⁹.

O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-New York 1992, 11).

354 J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 538.

355 *Ivi*.

356 “*hypèr pàsan thésin estìn...kai hypèr pàsan aphaíresin*” (MT V,1048B).

357 “La vera novità di Dionigi pare dunque la teologia dei nomi divini sviluppata secondo le istanze dell’apofatismo, senza svilire nella negazione il mondo creato, ma elevando l’apofatismo a strumento per un tracciato anagogico, per un cammino del credente volto alla contemplazione della realtà divina attraverso i veli della dissimilitudine” (A. GHISALBERTI, *Conoscere negando*, 20).

358 Cf MT IV,1040D.

359 “Il paradosso dionisiano è qui che la dissomiglianza [...] lungi dal significare [...] distacco e deplorabile insufficienza, costituisce, in qualche modo, la forma sensibile dell’apofasi stessa” (M. DE GANDILLAC, *Traduction et notes*, in PSEU-

“Dionigi evita tanto il nichilismo quanto il totalismo [...] invertendo la relazione tra affermazione e negazione, così che, mentre il negativo è stato visto come relativo all’affermazione, l’affermazione è ora vista riposare su una supernegazione, che invece offre la vera possibilità di affermazione mentre al tempo stesso taglia ogni autorità finale che essa potrebbe avere [...] Questo processo non ci porta indietro al punto di partenza; piuttosto, ci colloca prima dell’inizio, prima della conoscenza, prima di segni e simboli, prima del pensiero”³⁶⁰.

Si può dunque parlare di Dio attraverso delle metafore più o meno analogicamente appropriate³⁶¹ che restano in ultima istanza ugualmente inadeguate³⁶²: l’assoluta trascendenza di Dio resiste anche alla via apofatica al punto che Dio è al di là di ogni affermazione come di ogni negazione: “Il linguaggio teologico funziona né in

DO-DENYS L’ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste* [Sch 58bis], Paris 1958 (1970²), 79, n. 3).

360 J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 540. “Ma in fondo, non è che forse non vi è alcuna negazione vera nella teologia negativa, giacché ciò che essa nega in realtà non sono che delle limitazioni che, incluse nei nostri attributi umani, ci impediscono di applicarle tali e quali a Dio? Occorrerà dunque parlare di negazione delle negazioni o di negazioni doppie, piuttosto che di semplici negazioni [...] Raggiungere al di là di questi mezzi inadeguati, al di là della stessa intelligenza, una pienezza che afferma rinunciando ad esprimere: questo è il senso profondo della teologia negativa” (R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie*, 209; 210).

361 “Il rischio del nulla è mitigato, prevenuto, garantito dalla Bontà sovrappresenziale che si relazione come causa agli esseri e così non permette mai la possibilità del nulla, del dire nulla” (J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 536).

362 Questo giacché il causato è simile alla causa, ma non viceversa. Cf PLOTINO, *Enn.* VI,9,6.

modo catafatico né in modo apofatico, né nella congiunzione dei due, ma nella trascendenza della loro congiunzione. Noi usciamo dalla dicotomia sintattico/semantica per entrare nell'asemia del linguaggio. Ogni simbolo è, in realtà, un simbolo di Dio meno di quanto è un simbolo della sua stessa inadeguatezza a simboleggiare Dio"³⁶³.

Non deve stupire, pertanto, il costante intrecciarsi di due linee di pensiero che, lungo l'intera opera dell'Areopagita, vengono sviluppate secondo una simmetria non sempre perfetta³⁶⁴.

È dalla rivelazione cristiana che l'Areopagita attinge l'idea di un Dio che può essere conosciuto prima di tutto in quanto causa immanente di tutta la creazione³⁶⁵, pur restando dissimile da tutte le cose³⁶⁶. "Dionigi, come Agostino, usa il testo paolino – la creazione visibile rende note le cose invisibili di Dio – per suggerire che è attraverso la creazione (il regolato ordinamento di tutte le cose) che uno può essere ricondotto al creatore"³⁶⁷; ma gli è cara pure la metafora neoplatonica dei raggi luminosi per esprimere la dialettica all'opera nella giustapposizione dell'essenza e delle energie: "L'oscurità diviene non visibile per la luce, ed ancor più per la molta luce (tò skótos aphanès ghínetai tô photí, kai mâllon tô pollô

363 J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 548.

364 Come Proclo, Dionigi afferma la superiorità del procedimento negativo (cf CH II,3,140D 6-7 e DN XIII,3,981B. PROCLO, *Teol. plat.*, II,5 e II,38,19-21).

365 Cf DN I,3,589C.

366 Cf DN VII,3,872A. "La causalità, come principio dell'economia divina, stabilisce sia la relazione che la distanza tra il creato e l'increato" (D. CARABINE, *The Unknown God*, 283).

367 *Ivi*, 284. Cf Rm 1,20; Ep. IX,2,1108B; X,1117A.

photí); le gnosi, ed ancor più le molte gnosi, rendono non visibile la non gnosi (tèn agnosían aphanízousin ai gnóseis, kaì mállon ai pollaì gnóseis). Interpreta questo fenomeno secondo il criterio dell'eccedenza e non secondo quello della privazione (hyperochikôs mè katà stéresin), e dichiara in modo più che veritiero che a coloro che possiedono la luce che è (òn phôs) e la gnosi degli essenti rimane nascosta la non gnosi relativa a Dio; e che la sua oscurità che si trova al di là (tò hyperkeímenon autoû skótos) resta velata ad ogni luce e celata ad ogni gnosi. E se qualcuno vedendo Dio se capisce (synêken) ciò che vede, non vede lui, ma qualcuno degli essenti di lui e conosciuti (allá ti tôn autoû tôn ónton kaì ghinoskoménon); Egli stesso, invece, è situato al di là dell'intelletto e dell'essenza (hypèr noûn kaì ousían): proprio perché è assolutamente non conosciuto e non è (mè ghinóskesthai medè eînai), è in modo iper-essenziale (hyperousíos) ed è conosciuto al di là dell'intelletto (hypèr noûn). La totale non gnosi spinta al massimo grado è identica alla gnosi di colui che si trova al di là di tutti gli esseri conosciuti (hypèr pánta tà ghinoskómena)³⁶⁸. La stessa applicazione alla divinità di attributi negativi e positivi non è una novità, giacché costituiva la base della teo-logia neoplatonica³⁶⁹, elaborata sulla base del Parmenide di Platone³⁷⁰, in cui tali concetti erano applicati all'Uno rispettivamente

368 Ep. I,1065A-B; cf anche DN I,2,589A e I,4,592C.

369 Cf E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus*, 115-120; H.D. SAFFREY-L.G. WESTERINK, *Proclus, Théologie Platonicienne I*, Paris 1968, LXXV-LXXXIV.

370 Per i neoplatonici i nomi erano i nomi degli dei: "per Platone stesso c'era stato un quasi competo divorzio tra filosofia e mitologia religiosa, quest'ultima contenendo storie assurde e scandalose di supposti esseri divini, mentre la filosofia si occupava della verità di un ordine totalmente differente. Parte

della prima e della seconda ipotesi³⁷¹: “la contemporanea adozione delle opposte conclusioni delle prime due ipotesi del Parmenide da parte dello ps. Dionigi si spiega tenendo presenti i due momenti della moné e della próodos; mentre la prima ipotesi negativa è riservata alla moné la seconda positiva si riferisce alla próodos o emanazione di tutti gli esseri dal primo principio”³⁷².

La sintesi delle due ipotesi del Parmenide in una terza ipotesi³⁷³, che consiste nella tensione tra i principi affermativi e negativi, “è forse il solo modo pratico di comprendere la radicalità della negatività di Dionigi, una negatività così assoluta da assorbire persino se stessa. Se noi la prendiamo sul serio, il movimento bi- o iper- negativo ci lascia in un’impasse teologica [...] Dionigi gioca d’azzardo e la posta è alta, rischiando il nichilismo da un lato e la riscrittura semantica della teologia affermativa dall’altro. Egli si impegna in una manovra

dell’ispirazione del neoplatonismo, comunque, era una convinzione che le antiche tradizioni religiose dei Greci fossero rivelazioni genuine (anche se velate) del divino, e una successione di filosofi neoplatonici tentavano di conciliare la mitologia Greca con una più austera comprensione del divino trovata nei dialoghi platonici. Ciò era ottenuto attraverso una combinazione di allegorie (applicate ai miti) e commenti (applicati ai dialoghi platonici)” (A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, 82).

371 I concetti positivi cui fa riferimento lo pseudo-Dionigi nei capp. IX e X del DN sono gli stessi che caratterizzano la seconda ipotesi del *Parmenide*. Cf PLATONE, *Parmenide* 144b-c, 145e-148d, 149d-151e, 152a-b.

372 S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l’Areopagita*, 546. Corsini ha mostrato come questo modo di utilizzare il *Parmenide* dipenda dall’interpretazione datane da Siriano e da Proclo: cf E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus*, 121-122.

373 Le conclusioni negative della prima ipotesi sono riprese in DN I,5,593A-B; II,11,649C 4-6; V,4,817D; XIII,3,981A (cf PLATONE, *Parm.* 141e,142a), mentre quelle positive della seconda appaiono in DN V,8,824A (cf PLATONE, *Parm.* 155d).

decostruttiva tanto audace quanto abile: apre le porte al nichilismo mentre al tempo stesso rifiuta ugualmente quella forma di chiusura al progetto mistico”³⁷⁴.

Non vi è, dunque, contrapposizione tra le due vie: “mentre la teologia negativa considera la divinità nella sua assoluta trascendenza (moné) e ribadisce la sua diversità dagli esseri, la teologia positiva la considera come causa di tutti gli esseri, vale a dire come il principio da cui tutti gli esseri emanano in virtù della *próodos* ed in cui si trovano quindi contenuti potenzialmente; e mentre la teologia positiva ripercorre attraverso la *próodos* il processo discendente dalla divinità agli esseri, quella negativa risale dagli esseri al primo principio che resta sempre staccato da essi”³⁷⁵.

2.1.4. La teo-logia iper-noetica: la “teo-logia mistica”

Portata all'estremo la teologia che procede per rimozioni coincide con la teologia mistica, di cui è condizione indispensabile; mentre, però, nella prima vi è ancora un percorso dialettico, non così nella seconda: la dialettica teologica non termina nell'unione col divino, ma subito prima³⁷⁶: mentre, infatti, il movimento

374 J. FISCHER, *The Theology of Dis/similarity*, 534-535. Cf S. GERSH, *Studia Patristica*, vol. 15, Berlin 1984, 300, n. 13.

375 S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, 545. Circa l'identificazione della teologia negativa con il processo ascendente cf MT II,1025B (il richiamo è a PROCLO, *Teol. plat.*, II,5 e II,38,10-11).

376 Cf MT V,1048B. Come ha giustamente notato Louth, “forse si dovrebbe fare una separazione tra ‘teologia negativa’ e ‘teologia mistica’: mentre la teologia negativa resta un fatto della comprensione umana, la teologia mistica è un

anagogico è interno all'attività dell'intelletto (sia che si tratti della purificazione dei simboli, sia che si tratti del superamento dei nomi divini intelligibili), l'estasi è la cessazione di ogni attività intellettuale (anoesía)³⁷⁷.

“I due prefissi ana- o ek-/ex- mostrano bene la differenza del movimento: vi è una ‘salita (ánodos) delle negazioni’, una ‘elevazione’ (anagoghé) dello spirito ed un’ascesa di Mosé, ma c’è un termine: il termine o la fine della teologia negativa è il silenzio e quello dell’ascesa di Mosè è l’arrivo alla cima del monte Sinai. Dopo, non vi è nulla, vi è il silenzio, la nube e l’estasi”³⁷⁸.

fatto che riguarda l’abbandonarsi al raggio oscuro della luce divina, riguarda uno ‘stato teopatico’ [...] Ma sarebbe una distinzione solo concettuale: le due teologie sono correlative e Dionigi non le separa mai. La teologia mistica in quanto stato passivo di un amore che si arrende a Dio è il più profondo significato del ‘patire le cose divine’ che, per Dionigi, era il cuore dell’esperienza di Ieroteo e della sua autenticità e autorità come guida nelle cose divine” (A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, 107).

377 Cf MT I,1,997B-1000A. Emerge il tema della tenebra (su cui torneremo nel dettaglio più avanti), assai diffuso presso i teologi precedenti e contemporanei allo pseudo-Dionigi, il quale “senza dubbio ha conosciuto la dottrina di Gregorio di Nissa e se n’è ispirato” (C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 49, n. 34). Per quanto sia un tema di ispirazione neoplatonica vi è una rigorosa continuità con la tradizione cristiana a partire da Origene (su tale continuità ha insistito W. Völker nel già citato studio *Kontemplation und Extase*). La teologia dionisiana rivela così, come quella di Gregorio di Nissa, un doppio linguaggio: quello della Scrittura e quello della loro formazione classica (cf C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 49).

378 Y. DE ANDIA, *Henosis*, 426. Cf D. CARABINE, *The Unknown God*, 296 (“Il movimento dell’anima accecata che si getta implacabilmente contro i raggi della oscurità divina nella *agnôsia*, è letteralmente un movimento di *ekstasis*, e corrisponde all’*ekstasis* amante di Dio nella processione generosa in tutte le cose [...] questo gettarsi è di natura immediata (*exaiphnês*), la stessa parola usata da Plotino per esprimere la natura dell’*ekstasis*. È un proiettarsi, non nell’immensità

L'estasi³⁷⁹ è al tempo stesso follia ed alienazione, liberazione ed ebbrezza: "Come presso di noi l'ebbrezza, in un senso peggiore, è una sazietà asimmetrica (*asýmmetros apoplérosis*) e l'estasi (*ékstasis*) dell'intelletto e del senno, così, in un senso migliore, per l'ebbrezza di Dio nessuna altra cosa bisogna pensare tranne l'incommensurabilità oltremodo piena (*tèn hyperplére...ametrían*), che preesiste in lui come causa di tutti i beni. Anzi, l'estasi dell'essere assennato che tiene dietro all'ebbrezza (*tèn epakolouthoûsan tē méthe toû phroneîn ékstasis*), bisogna pensarla come l'eccedenza di Dio al di là della intellesione (*hypèr nóesin*), secondo la quale è staccato dal conoscere intellettivamente, [egli che è] al di là del conoscere con l'intelletto (*exéretai toû noeîn hypèr tò noeîn òn*) e al di là dell'essere conosciuto con l'intelletto (*hypèr tò noeísthai*) ed è al di là dell'essere in sé (*hypèr autò tò eînai*)"³⁸⁰. Come ha notato Roques, "il *noûs* [...] nega se stesso come attività noetica e questa ultima negazione gli fa varcare la soglia dell'estasi che è al tempo stesso super-conoscenza (*hypèr noûn*), unione perfetta (*hénosis*) e

di Cristo, come Clemente d'Alessandria scrive, ma nell'oscurità di cui Dio ha fatto il suo nascondiglio").

379 Da *exístamai*, che significa "uscire da", "lasciare un determinato stato". Per Lossky "l'estasi di Dionigi è una uscita dall'essere come tale; l'estasi di Plotino è piuttosto una riduzione dell'essere alla semplicità assoluta. Per questo Plotino designa la sua estasi con un nome assai caratteristico, quello di semplificazione (*háplosis*). È una via di riduzione alla semplicità dell'oggetto di contemplazione che può essere oggettivamente definito come l'Uno (*hén*) e che, in questa qualità, non si distingue dal soggetto contemplante. Malgrado tutte le somiglianze esteriori, dovute soprattutto al vocabolario comune, noi siamo qui lontani dalla teologia negativa degli Areopagitici" (LOSSKY, *La théologie de l'Église d'Orient*, Paris 1944, 29).

380 Ep. IX,5,1112C.

divinizzazione (théosis)”³⁸¹.

Per lo pseudo-Dionigi l’operazione mistica si caratterizza per il suo movimento illimitato di trascendenza³⁸² e consiste in uno stato teo-patico³⁸³: ciò significa che “la scienza mistica è una conseguenza di questo stato, non in quanto conquista, ma in quanto dono. Come in effetti il battesimo fa accedere il cristiano ad un modo nuovo di conoscenza, così la grazia mistica assimila più strettamente l’intelligenza a Dio e le dona questa estensione, questa profondità e questa sicurezza di sguardo, che le fanno afferrare tutti gli spiriti e tutte le cose nell’unità divina, in quel centro atemporale ed

381 R. ROQUES, *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys*, in *DSAM* II, cc. 1899-1900. Lo scolio cita qui il Sal 116(115),11: “io dissi nella mia estasi”), amore unico ed unitivo (cf DN IV,13,721A: “L’amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano”). Lo scolio cita qui il Sal 116(115),11: “io dissi nella mia estasi”).

382 Cf C.-A. BERNARD, *La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*, 507.

383 Cf DN II,9,648A-B (parlando del mistero dell’Incarnazione e della vita di Gesù, lo pseudo-Dionigi indica tre processi della conoscenza: “sia che le abbia apprese dagli scrittori sacri [le cose che sono proprie della natura mirabile di Gesù], sia che le abbia ricavate da un’indagine scientifica delle Scritture dopo molto esercizio e pratica di esse, oppure che sia stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato, le cose divine – *ou mónon mathòn allà kai pathòn tà theîa* - , e, se per così dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia con esse nell’unità e nella fede occulta e che non si può apprendere di quelle stesse cose”). Individuati i tre gradi differenti dell’attività conoscitiva (quello sensibile, quello intellettuale e quello mistico: cf DN IV,11,708D), mentre nei primi due la conoscenza passa per una laboriosa indagine sulla Sacra Scrittura, nell’ultimo grado, quello dell’unione mistica, all’attività subentra la passività, in cui le cose divine si “patiscono” (*pathòn tà theîa*) o “com-patiscono” (*tês pròs autà sympatheías*: DN II,9,648B). Come Paolo, bisogna arrivare ad essere posseduti dall’Amore estatico di Dio (cf DN IV,13,712A).

immateriale al quale tutto è unito e deve la sussistenza”³⁸⁴.

Nell’esperienza mistica si realizza, in effetti, “la non divisione dell’anima e delle sue facoltà, l’unificazione perfetta al di là dello spazio e del tempo. In questo senso occorre intendere le metafore di ‘tenebra’ e di ‘silenzio’ o i concetti di ‘inattività’ e di ‘non conoscenza’: la conoscenza di Dio che dona l’esperienza mistica dev’essere situata al di là di ogni conoscenza umana e delle condizioni spazio-temporali che la contraddistinguono”³⁸⁵. Al vertice dell’ascesa, nelle “contemplazioni mistiche”³⁸⁶, non vi è più spazio per la contemplazione (*theoría*³⁸⁷), ma solo per una conoscenza (*gnôsis*³⁸⁸).

384 R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie*, 211 (per un approfondimento della scienza gerarchica cf R. ROQUES, *L’universo dionisiano*, 63-73). Cf anche C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 52 (“L’estasi mistica non è mai una conquista, essa è un dono”). La teologia mistica “non è una via alternativa per arrivare a Dio, bypassando la gerarchia e la Scrittura, nè funziona come uno strumento per la decostruzione del concetto di gerarchia” (D. CARABINE, *The Unknown God*, 298). “Una scienza di Dio fuori della gerarchia è inconcepibile, perché le mancherebbe la sorgente di informazione. Solo Dio parla di sé, e la sua parola, comunque la si voglia intendere, giunge a noi per via gerarchica” (E. BRONTESI, *L’incontro misterioso con Dio*, 82).

385 R. ROQUES, *Note sur la notion de Théologie*, 210. La “non divisione dell’anima e delle sue facoltà” di cui parla Roques non è altro che il “raccolgimento uniforme delle potenze intellettuali (*tôn noerôn autês dynámeon he henoeidès synélisis*)” di DN IV,9,705A.

386 MT I,1,997B.

387 Cf MT I,3,1000D (Mosè “ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede, essendo Dio invisibile, ma solo vede il luogo dove egli era (*theoreî dê ouk autôn – athéatos gár –, allà tôn tópon, ou éste*)”); 1001A (Mosè “si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono (*autôn apolyetai tôn horoménon kai tôn horónton*)”, vale a dire gli esseri sensibili e quelli dotati di *noûs*, cf PG IV,421A).

388 Mosè è “capace di conoscere al di là dell’intelletto con il non conoscere

La teologia mistica (iper-noetica)³⁸⁹ “costituisce la somma del discorso teologico. Essa è la cupola luminosa da cui discende il raggio della divinità. Più ampia, e per essere precisi illimitata, la teologia simbolica si ritrova in tutti gli elementi e le decorazioni dell’unica basilica. Infine, per restare in questa immagine che, secondo Scazzoso, fu fondamentale per la spiritualità di Dionigi, la teologia discorsiva formerebbe le strutture portanti di tutto l’edificio”³⁹⁰.

2.2. Il linguaggio su Dio di pseudo-Dionigi

La “gnosi divinissima...che si ottiene mediante la non gnosi”, di cui l’Areopagita parla in DN VII,3,872A, è quella cui si è condotti dal procedimento dell’aphaíresis³⁹¹: “Celebreremo (hymnêσαι) l’iper-essenziale in modo iper-essenziale, vale a dire mediante la rimozione

nulla (*tô medên ghinóskein hypèr noûn ghinóskon*)” (MT I,3,1001A). Cf Y. DE AN-
DIA, *Henosis*, 431.

389 Si può parlare di “teologia” anche nell’unione mistica, giacché anche a questo livello vi è una *gnôsis*.

390 C.-A. BERNARD, *Les formes de la Théologie*, 68.

391 Il termine *aphaíresis* (cf DN I,5,593C; II,3,640B; II,4,641A₂; IV,3,697A; IV,7,704B; VII,3,872A; MT I,2,1000B; II,1025AB₂; 1033C₂; V,1048B₃) indica l’operazione dello scartare o del tagliare o del togliere qualcosa (cf PLATONE, *Crizia*, 46c) e si oppone alla *prósthesis*, azione del porre qualcosa (cf PLUTARCO, *Licurgo* 13). È un termine matematico (cf ARISTOTELE, *Met.* A,2,982a26-982b2) ed è anche un termine di logica (in *Analitici Posteriori* (*Anal. Post.*) I,18,7 *ex aphaíréseos* indica “per astrazione”): di qui molte delle traduzioni latine rendono *aphaíresis* con *abstractio*. Per l’Areopagita i nomi della Divinità sono tutti quelli desunti mediante una rimozione eccedente (*hyperochikè aphaíresis*, DN II,3,640B).

di tutti gli essenti (διὰ τὴν πάντων τὸν ὄντων ἀφαίρεσιν)³⁹².

È attraverso l'aphaíresis che si accede al trascendente e che lo si può cantare³⁹³: nel linguaggio dionisiano l'aphaíresis va compresa in relazione alla thésis, di cui è l'opposto – “occorre che le rimozioni vengano celebrate con procedimenti opposti alle posizioni (Chrè dé...tàs aphaíresis enantíos taís thésessin hymnêσαι)”³⁹⁴ –, facendo bene attenzione a non attribuire loro un eguale statuto³⁹⁵; come, infatti, ha notato Vanneste, lo pseudo-Dionigi “nell’opporre i due movimenti, impiega due tempi differenti: per uno, il tempo passato,

392 MT II,1025A. Cf DN I,5,593C. La portata dell'*aphaíresis* è descritta mediante l'esempio dello scultore: “Coloro che modellano una statua che si forma da sé (*autophyès*) tolgono da essa tutti gli impedimenti che potrebbero sovrapporsi alla pura visione della sua nascosta bellezza, e sono in grado di mostrare in tutta la sua purezza questa bellezza occulta solo grazie a questo processo di rimozione (*tê aphaíresei mōne*)” (MT II,1025B. Cf PLATONE, *Fedro* 252d e 254b; PLOTINO, *Enn.* I,6,9; GREGORIO DI NISSA, *Tractatus prior in psalmorum inscriptiones* XI: PG XLIV,544A-C). Tuttavia, mentre Plotino è per l'esercizio delle virtù che il filosofo scolpisce la sua anima nel liberare la sua bellezza, per lo pseudo-Dionigi è la Bellezza divina stessa che si rivela (come indica il termine *autophyès*). “L'esempio della statua è assai efficace in quanto distingue tra le aggiunte e i paludamenti inessenziali e la pura e nuda essenza sottostante. Il contenuto speculativo del passo consiste, dunque, nella denuncia critica della insufficienza del metodo analogico per una teologia veramente oggettiva. Ma non si dà un'alternativa alla teologia analogica se non nell'unione mistica e quindi in un piano che trascende, per natura e non per grado, ogni discorso e ogni ricerca razionale” (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*, Milano 1963, 148).

393 Cf PLOTINO, *Enn.* I,6,9 (dove è indicata l'azione di togliere propria degli scultori, che è trasposta all'attività spirituale); GREGORIO DI NISSA, *Tractatus prior in psalmorum inscriptiones* XI: PG XLIV,541D-543C;544A-C.

394 MT II,1025B.

395 “La teologia apofatica non è l'uguale e contrario della teologia catafatica o simbolica; piuttosto è la corona di entrambi, rappresentando lo stadio più alto della vita spirituale, dove uno si accosta alla presenza del divino” (J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 164).

per l'altro, il presente"³⁹⁶.

“In effetti, noi facevamo delle posizioni (etithemen) nel partire dalle [essenze] più originarie (apò tôn protíston) per scendere attraverso le intermedie (dià méson) fino alle ultime (epì tà éschata); in seguito (entaûtha) nel caso delle negazioni, noi rimuoviamo tutto (tà pánta aphairoûmen) allorché risaliamo dalle ultime fino a quelle più originarie, in modo da conoscere senza veli la non-gnosi avvolta in tutti gli essenti (en pâsi toîs oûsi) da tutte le cose conosciute, e da vedere la tenebra iper-essenziale nascosta da tutte le luci presenti negli essenti"³⁹⁷.

La posizione (thésis) è, dunque, il procedimento mediante il quale, per evitare che il linguaggio non tenga in giusto conto l'unicità di Dio, vengono applicati a Lui diverse affermazioni giustapposte che non si possono applicare nel linguaggio ordinario ad una sola cosa. E proprio perché una tale attribuzione va intesa in senso metaforico, e non in senso propriamente letterale, ogni affermazione su Dio implica anche la sua negazione³⁹⁸. La thésis, come movimento discendente delle “posizioni”³⁹⁹, viene così ad

396 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 69.

397 MT II,1025B.

398 È questo il modo in cui lo pseudo-Dionigi, come i neoplatonici, esprime simultaneamente la causalità e la trascendenza della Causa. La teologia affermativa possiede una negatività intrinseca. La necessità del processo di rimozione nella conoscenza del Trascendente è chiaramente introdotta dall'Areopagita nel corso del capitolo primo di MT: “nella tua estasi puramente non trattenibile e libera da sé e da tutto al raggio iper-essenziale della tenebra divina abbandona tutto (*pánta aphelón*), e una volta staccatoti da tutto lasciati portare verso l'alto” (MT I,1,1000A).

399 Il riferimento è qui al trattato DN (in cui si tratta delleessenze più origi-

essere per l'Areopagita precedente rispetto all'opposto movimento di risalita della scala degli essenti attraverso l'aphaíresis, che ne costituisce il compimento (entaûtha) e che si configura come una "progressione di negazioni ben ordinate, che, per così dire, 'sale' la scala degli esseri, cominciando dal mondo sensibile, per passare alle realtà più nobili del mondo dell'intelligenza, e giungere ad un'aphairesis totale: pánta aphelón"⁴⁰⁰.

Così, mentre "[nelle opere dedicate alla teologia affermativa] il discorso, scendendo dall'alto verso il basso, si allargava in proporzione alla discesa; ora invece, elevandosi dal basso verso la sfera superiore, si contrae in proporzione all'ascesa (katà tò métron tês anódou systélletai), e dopo averla compiuta diventa completamente afono (hólos áphonos), e si unisce interamente al non pronunciabile (hólos henthésetai tò aphthénkato)"⁴⁰¹.

Le rimozioni si succedono inversamente alle posizioni⁴⁰²: esse infatti negano prima di tutto gli attributi sensibili⁴⁰³ per poi passare

narie), ed a quello della *Teologia simbolica*, annunciato in DN XIII,4,984A (in cui avrebbe trattato di tutte "le altre sacre raffigurazioni proprie della rappresentazione simbolica di Dio", MT III,1033B).

400 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 70. Un tale procedimento è quello che il Vanneste definisce "négation abstractive".

401 MT III,1033C.

402 Cf MT II,1025B (infatti "noi rimuoviamo tutto (tà pánta aphairoûmen) allorché risaliamo dalle ultime realtà fino a quelle più originarie, in modo da conoscere senza veli la non gnosi nascosta in tutti gli esseri da tutte le cose conoscibili, e da vedere la tenebra iper-essenziale (tòn hyperoúision...gnóphon) nascosta da tutte le luci presenti negli esseri", MT II,1025C)

403 Cf MT IV1040.

al campo dell'intelligibile⁴⁰⁴.

“Ma come mai, dopo avere fatto le divine posizioni (tàs theías théseis) partendo dal primo principio, iniziamo <il processo delle> rimozioni divine (tês theías aphaíréseos) partendo dalle ultime cose? Perché nel momento in cui affermavamo ciò che si trova al di là di ogni posizione (hypèr pâsan tithéntas thésin), dovevamo fare l'affermazione ipotetica (tèn hypothetikèn katáphasin) partendo da ciò che era più affine ad esso (apò toû mâllon autô sunghenestérou); ma nel momento in cui rimuoviamo ciò che si trova al di là di ogni rimozione (hypèr pâsan aphaíresin aphaíroûntas), dobbiamo rimuoverlo partendo da ciò che è più lontano (apò toû mâllon autoû diestekóton aphaireîn). Non è forse esso più vita e bontà che aria o pietra? Ed il fatto che non gozzoviglia e non va in collera non è forse più vero del fatto che non è oggetto di discorsi e di pensieri?”⁴⁰⁵. È,

404 Cf MT V,1045.

405 MT III,1033C-D. Anche in MT I,3,1000D si parla di *hypothetikoùs lógos*: l'Areopagita denomina così “le parole [meglio le ragioni] *le ragioni* con cui si descrivono o, per così dire si osservano attentamente le cose, che afferma essere sottoposte a Dio. Infatti, per mezzo di esse, e precisamente grazie alla loro permanenza e conservazione, apprendiamo che egli è presente in tutte le cose, non perché si trasferisce in esse, ma perché ad esse provvede [*ou metabatikôs allà pronoetikôs*]” (PG IV,420D). Völker (cf W. VÖLKER, *Kontemplation und Extase*, 198;213) identifica gli *hypothetikoî lógoi* con gli *homoíomata tôn theíon...para-deigmáton* di DN VII,3,869D, di cui lo scoliasta dice “qui come paradigmi divini si devono intendere le predeterminazioni di cui le creature sono immagini” (PG IV,352B). Così anche V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, 218. Vanneste parla di “idee di base”, di cui Dio si è servito come paradigmi nell’emanazione degli esseri e, facendo risalire il termine a Platone (*Rep.* VI,511b), conclude che il verbo *hypotithénai* (cf DN V,3,817B; VIII,6,893C; XIII,2,980A) “si presta bene a una localizzazione delle idee e della conoscenza corrispondente in una struttura ontologica neoplatonica” (cf J. VANNESTE, *Le mys-*

dunque, più esatto negare di Dio un attributo simbolico che uno intelligibile⁴⁰⁶.

Sul piano concettuale non c'è differenza di contenuto tra posizioni e rimozioni⁴⁰⁷, che sono come “immagini-specchio”⁴⁰⁸, anche se le posizioni sono chiaramente più frequenti nella Scrittura e nella liturgia di quanto non lo siano le rimozioni⁴⁰⁹.

L'aphaíresis si configura così come “un'operazione logica di negazioni successive di tutti gli attributi divini, che ci viene spiegata con l'aiuto del paragone plotiniano degli scultori [...] sulla base di negazioni successive e ordinate secondo la struttura del cosmo neoplatonico, mira ad un termine in cui deve realizzarsi l'unione

tère de Dieu, 26 e 63, n. 1); E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus*, 107, n. 30 (“Il termine *hypothetikós* che accompagna in questi casi gli attributi positivi va inteso nel suo senso tecnico pregnante: sono attributi che noi appliciamo a Dio ‘nell’ipotesi’ che Egli sia Essere. È, come si vede, il caso della 2^a ipotesi parmenidea, l'unica vera e propria ‘ipotesi’, perché tale non è certo in Dionigi la prima, in quanto di Dio e della sua natura nulla si può ‘suporre’ ma soltanto negare”).

406 Tutto ciò è spiegabile solo all'interno di un impianto cosmologico tipicamente neoplatonico, in cui vi è come termine estremo l'unione misteriosa con il Trascendente mediante una non-conoscenza. Cf MT I,3,1000C (*hyperousios hyperkeiménon*) e DN XIII,3,981A (*exéretai en abátois*).

407 Esse, infatti, si riferiscono ai medesimi attributi, considerati però da due differenti punti di vista.

408 J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 159.

409 L'Areopagita ci tiene a precisare che “il divino Bartolomeo dice che la teologia è diffusa e brevissima, e che il Vangelo è vasto e grande e nello stesso tempo conciso. A mio parere, questo è stata la sua intuizione iper-naturale (*hyperphyôs ennoéas*): la buona causa universale è insieme di molte parole, di poche parole e addirittura priva di parola (*polýlogós estin...kai brachýlektos háma kai álogos*), giacché ad essa non si possono applicare nessuna ragione e nessuna intellesione (*oúte lógon oúte nóesin*)”, MT I,3,1000B-C)

misteriosa col Trascendente attraverso un non-conoscere”⁴¹⁰.

2.2.1. La teo-logia, tra *katáphasis* e *apóphasis*

Sull’opposizione tra *thésis* e *aphaíresis* si fonda un’altra opposizione, quella tra *katáphasis* e *apóphasis*, che viene spiegata dallo pseudo-Dionigi all’inizio di MT: “Ma sta bene attento a che nessuno dei non iniziati (*amyéton*) ascolti queste cose: voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e non immaginano che esista alcunché in modo iper-essenziale al di là degli essenti (*hypèr tà ónta hyperousíos*), ma credono di conoscere con la loro propria scienza colui che ha posto l’oscurità come proprio nascondiglio (*skótos apokryphèn autoû*). Ma se le mistagogie divine (*ai theîai mystagoghíai*) sono fuori della portata di costoro, che cosa diremo di quelli che sono ancor meno iniziati (*amýston*), i quali raffigurano mediante le più basse delle creature la Causa che sta al di là di tutte le creature e affermano che per nulla essa supera le forme empie e molteplici da essi plasmate? È necessario, invece, porre e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutte le posizioni degli essenti (*déon ep’autê kaì pásas tàs tôn ónton tithénai kaì katapháskein théseis hos pánton aitia*), ed è ancora più preciso negare tutto questo, in quanto essa è al di là di ogni cosa (*kaì pásas autàs kyrióteron apopháskein hos hypèr pánta hyperóuse*), né si

410 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 80. Il medesimo concetto è ripreso più avanti, dove l’*aphaíresis* viene definita “come una tecnica di progressione logica che, sulla base di negazioni, evolve sulla scala ontologica degli esseri, seguendo un ordine ben determinato” (*ivi*, 124).

deve credere che le negazioni si oppongano alle affermazioni, ma che molto di più sta al di là delle privazioni (hypèr tàs steréseis) essa che è al di là ogni rimozione e ogni posizione (hypèr pâsan aphaíresin kai thésin)”⁴¹¹.

I due verbi katapháskein e apopháskein stanno qui ad indicare due momenti del discorso teologico:

il momento “affermativo”, che comporta una duplice posizione (infatti “le posizioni degli esseri sono poste da colui che parla. Il verbo tithénai (porre) è l’atto del giudizio affermativo, mentre il sostantivo thésis, la posizione, caratterizza la cosa in quanto affermata: thésis tôn ónton”⁴¹²)

il momento “negativo” è l’atto del negare (apopháskein) e porta ancora sulle posizioni (théseis), che vanno negate tutte (pâsas autàs)⁴¹³.

411 MT I,2,1000A-B. Cf DN III,3,684C; I,4,593C. Cf E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 156: “Si faccia attenzione alla correlazione continua tra vocaboli affermativi e negativi, con l’avvertimento che le negazioni non si oppongono alle affermazioni: dunque proprio la *Mistica Teologia* insiste sul fatto che il primo momento necessario del cammino teologico [...] è quello affermativo”.

412 Y. DE ANDIA, *Henosis*, 378.

413 Le negazioni accompagnano passo dopo passo le affermazioni: ogni negazione, infatti, “non può essere pensata come negazione ‘simpliciter’, ma ‘secundum quid’: toglie solo ciò che è indegno della trascendenza di Dio. Solamente in questo senso si può parlare di dialettica, di colloquio, di ascesa (ánodos): la negazione simpliciter sarebbe pura opera di distruzione; il superamento per via di negazione, invece, lasciando ciò che è indegno, conserva ciò che è degno, rispettando la causalità e la trascendenza di Dio” (E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 158). Lo pseudo-Dionigi “nella questione della teologia negativa e positiva elimina ogni psicologismo, in particolare ogni interpretazione convenzionale e relativista dell’apofatismo che ridurrebbe la teologia al rango di una semplice

Mentre, dunque, il termine *katáphasis* si riferisce alla possibilità di parlare di Dio in forza del suo essere Causa di tutte le cose⁴¹⁴, il termine *apóphasis* si riferisce, chiaramente, alla impossibilità di conoscere e dire qualcosa di Dio, in ragione della sua trascendenza⁴¹⁵ e, in quanto “strategia linguistica”⁴¹⁶ che regola l’uso delle altre rappresentazioni, nel rispetto della trascendenza di Dio⁴¹⁷, si distingue dalla rimozione (*apháiresis*), che indica il movimento delle operazioni logiche che sfociano nelle negazioni⁴¹⁸.

filosofia della religione come è per i neoplatonici” (V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, 209-210).

414 È infatti possibile “attribuire a lei e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli esseri” (MT I,2,1000B). Bisogna, tuttavia, evitare di pensare che “la via ascendente propria della teologia negativa (che parte dalle infime realtà o perfezioni e via via sale, negandole rispetto a Dio), debba iniziare quando l'altra (quella discendente, propria della teologia catafatica) sia determinata. In tal caso non sarebbe mai possibile iniziare il cammino ascendente, perché mai sarebbe terminato il cammino discendente. Infatti la vita e l'intelligenza dell'uomo sono troppo corte per percorrere tutto lo spazio della creazione, onde affermare di Dio-causa tutte le perfezioni” (E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 157).

415 Bisogna “negare tutto questo, in quanto essa è superiore ad ogni cosa” (MT I,2,1000B).

416 Cf D. TURNER, *The Darkness of God*, 34-35 (“L'apofasi è la strategia linguistica di mostrare in qualche modo attraverso il linguaggio ciò che si trova oltre il linguaggio. Non si fa, e non si può fare, per mezzo di sole espressioni negative che sono non meno frammentarie del discorso umano ordinariamente intelligibile di quanto lo siano le affermazioni”).

417 “Attraverso la negazione noi attingiamo l'eminenza di Dio” (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 110).

418 Cf J.N. JONES, *Sculpting God*, 368. Attraverso la lettura congiunta di MT I,2,1000A-B e CH II,3,140D-141A, Jones ha dimostrato che il linguaggio apofatico, che si esprime in termini come “non visibile”, “non finito”, “non contenibile” (*aóraton...kai ápeiron kai achóreton*), costruiti nella forma dell'*a-*, non fa riferimento ad un qualche essente particolare (come invece l'*apháiresis*, che indica rimozioni di realtà particolari), ma semplicemente denota la negazione di ciò che

Il termine *apóphasis* non va inteso come “un sinonimo generale per indicare negazione, ma si riferisce specificamente al diniego che il linguaggio umano possa contenere la pienezza del significato divino”⁴¹⁹.

Data la povertà del linguaggio umano, si potrebbe dire che – per quanto “nelle cose divine le negazioni sono vere, le affermazioni stonano (ai mèn *apopháseis* epì tòn theíon aletheîs, ai dè *katapháseis anármostoi*)”⁴²⁰ – “il linguaggio negativo su Dio non è in se stesso più apofatico del positivo”, dal momento che le nostre negazioni sono inadeguate quanto le affermazioni nel dire Dio⁴²¹.

è caratteristico di ogni essente (cf *ivi*, 365-368).

419 J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 167. Cfr Ep. IV,1072B.

420 CH II,3,141A. Cf DN XIII,3,981B (“anch’essi [i teologi] hanno dato la preferenza all’ascesa che si basa sulle negazioni, in quanto libera l’anima da ciò che le è affine e la guida attraverso tutte le divine intellezioni (*kai autoî tèn dià tòn apopháseon ándon protetimékasín, hos hexistôsan tèn psychèn tòn heautê symphýlon, kai dià pasôn tòn theíon noéseon hodeúousan*)”).

421 D. TURNER, *The Darkness of God*, 34. La via “negativa” è una delle note distintive di tutta la tradizione platonica e patristica: PLOTINO, *Enn.* V,1,7 (V,24,18-22); V,3,14 (V,68,6-7); V,5,6 (V,98,17-23); CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* V,11,71 (PG IX,408B-409A); GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione* PG XLVI,40C 5-11; *In Cant. Cantic.* V,157,16-21; PG XLIV,880C-884D; PROCLO, *Teol. plat.* II,5 (II,37,13-15; 37,19-38,1; 38,18-39,5). “Per Dionigi la tensione tra teologia positiva e negativa è fondata nella natura di Dio stesso, in quella distinzione che, secondo lui, la tradizione ha fatto tra *unioni divine* (*henósis*) e *distinzioni divine* (*diakríseis*). Le unioni divine sono le fondazioni nascoste e non rivelate di una super-ineffabile ed eminentemente sconosciuta identità [...] Le distinzioni divine, dall’altro lato, sono le generose processioni (*próodoi*) e rivelazioni (*ekphánseis*) della natura divina” (F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 12-13. Cf DN II,4,640D; 5,641D-644A). Se Dio viene considerato nella sua unità egli resta irraggiungibile, ma se considerato attraverso le sue distinzioni creative egli rivela se stesso attraverso la molteplicità delle cose create.

La Causa universale resta, così “al di là di ogni rimozione e posizione (*hypèr pâsan kaì aphaíresin kaì thésin*)”⁴²². Intendendo *pân* non nel significato di “tutto insieme”, ma di “ogni” – nel senso che “il sommo Dio eccede ciò che ogni negazione individualmente esprime”⁴²³ – quando lo pseudo-Dionigi afferma che “la causa perfetta ed unitaria di tutte le cose è al di là di ogni posizione (*hypèr pâsan thésin*); e l’eccedenza di colui che è assolutamente staccato da ogni cosa e oltre tutto (*he hyperochè tòu pánton haplôs apolelyménou kaì epékeina tôn hólon*) è al di là di ogni rimozione (*hypèr pâsan aphaíresin*)”⁴²⁴, egli non sta dicendo che non si debbano impiegare posizioni né rimozioni nel parlare di Dio⁴²⁵ perché di Lui si deve negare tutto, ma intende dire che Dio eccede ciò che può essere espresso da ogni posizione individuale e da ogni rimozione⁴²⁶.

422 MT I,2,1000B. Cf MT V,1048B (*hypèr pâsan aphaíresin*)-

423 J.N. JONES, *Sculpting God*, 363.

424 MT V,1048B.

425 Occorre, anzi, “insistere sull’importanza che ha la convinzione dionisiana circa l’imprescindibilità della teologia affermativa e della teologia negativa come due modalità ineludibili dell’approccio teologico” (A. GHISALBERTI, *Conoscere negando*, 20).

426 Le perfezioni create, quando vengono riferite a Dio, vanno negate, non perché Dio ne sia privo, ma perché Egli le possiede per eccesso. Cf DN II,3,640B (*hósa tês hyperochikês estin aphaíreseos*) Va notato che “nella maggior parte dei casi, la parola *aphaíresis* è usata insieme con *hyperoché*, che indica la trascendenza dell’Assoluto (*tês hyperochikês estin aphaíreseos*). La negazione come tale, quindi, ha valore per Dionigi solo perché è inclusa nell’affermazione di una trascendenza. Attraverso la negazione un concetto viene purificato di ogni connotazione finita e, nell’unione di affermazione e negazione, il suo contenuto viene intensificato nella direzione dell’infinito” (F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 17). “Occorre che la negazione sia penetrata al cuore stesso dell’affermazione perché l’affermazione valga. È dentro questa afferma-

L'apofasi dionisiana non implica il riconoscimento che davanti alla trascendenza di Dio le nostre affermazioni cadono nel silenzio delle negazioni: ciò che cade sono sia le affermazioni che le negazioni, la cui inadeguatezza è dimostrata dalla necessità di superare entrambi, in un processo di "negazione della negazione". L'impossibilità di dire Dio persino attraverso la negazione implica così delle negazioni doppie⁴²⁷ o delle auto-negazioni⁴²⁸, ma in vista di una conoscenza "altra", mediante la non conoscenza.

Lo pseudo-Dionigi offre così la risposta all'errore dei non-iniziati (il restare fermi al livello delle cose che sono) e a quello degli ancor meno iniziati (l'accontentarsi di rappresentare la Causa di tutte le cose mediante le più basse delle creature), mediante un duplice superamento, quello della privazione e quello dell'opposizione tra rimozione e posizione: agli *ámystoi* viene risposto che "non si deve credere che le negazioni si oppongano alle affermazioni", agli *amýetoi* che la Causa di tutti gli esseri "molto di più sta al di là delle privazioni essa che sta al di là di ogni rimozione e ogni posizione". Nel raddoppiamento della negazione, infatti, la rimozione acquista una certa positività, che consente di non comprenderla secondo la privazione (*katà stéresin*)⁴²⁹, ma secondo l'eccedenza

zione trascendente e purificata che la negazione stessa si giustifica. In questo modo, la teologia negativa si presenta come una teologia eccedente (*hypero-chikôs*). Come la vera teologia della Trascendenza": R. ROQUES, *Introduction*, in PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, XXVI-XXVI).

427 L'espressione « *négations doubles* » si trova in R. ROQUES, *Structures théologiques*, 143.

428 J.N. JONES, *Sculpting God*, 362.

429 "La negazione [...] accusa, come tale, una mancanza di perfezione. Ma

(kath'hyperochén)⁴³⁰ e al tempo stesso permette di non confondere la negazione apofatica con quella aristotelica⁴³¹ (anche se questa è il presupposto di quella). Poiché i nomi sensibili che si attribuiscono a Dio non lo esprimono in maniera appropriata, il procedimento rimozionale (culminante nella negazione) intende rendere ragione dei limiti di una tale attribuzione e non opporre un'espressione letterale ad un'altra: "né si deve credere che le negazioni (apopháseis) si oppongano alle affermazioni (kataphásesin), ma che molto di più sta al di là delle privazioni (hypèr tàs steréseis) essa [la Causa trascendente] che è al di là di ogni rimozione e di ogni posizione (hypèr pàsan aphaíresin kai thésin)"⁴³². Se, dunque,

quando essa si muove nell'orbita del Bene, questa categoria non è più privazione (*stéresis*), ma è passata nel campo dell'al di là (*hypèr...*)" (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 98).

430 Cf DN VII, 869A; Ep. I, 1065A. "La negazione a proposito di Dio non è una semplice privazione ma esprime l'eminenza di un al di là assoluto. Ciò segna la superiorità della negazione rispetto all'affermazione" (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 124).

431 Nel *Peri Hermeneias* Aristotele afferma che "conoscere un'affermazione è conoscere la sua negazione" (17a,31-33). In questa linea si muoverà Tommaso d'Aquino (cf *De veritate* (*De ver.*) q. 2, a. 5: "eadem est scientia oppositorum").

432 MT I,2,1000B. La negazione di un'immagine nel senso della trascendenza si ottiene attraverso la giustapposizione di immagini affermative e negative e non va confusa con un'immagine negativa. Le negazioni dei nomi sensibili di Dio non consistono, pertanto, nella sostituzione di una serie di affermazioni letterali con le loro negazioni aristoteliche e neppure nella sostituzione di immagini affermative con immagini negative. Esse consistono piuttosto nel negare la negazione di metafore tra loro opposte, per affermare il limite del discorso umano. Per questo la strada che l'apofasi deve seguire passa per la dialettica della catafasi. "Noi conosciamo la deficienza delle nostre metafore dal fatto che siamo costretti ad impiegare l'intero campo del linguaggio metaforico disponibile e, precisamente, perché le nostre metafore affermative e negative stanno in relazione di contrarietà aristotelica l'una all'altra, noi conosciamo la loro deficienza

si vuole affermare la trascendenza di Dio rispetto a due immagini opposte l'una all'altra occorre che esse, quantunque opposte, siano simultaneamente affermate⁴³³. Non c'è spazio, qui, per una terza via e l'eccedenza, indicando la Causa stessa *hos hypèr pánta hyperoúse*, è ciò che fonda il necessario superamento della via negativa come di quella positiva⁴³⁴.

dalle loro mutue incompatibilità" (D. TURNER, *The Darkness of God*, 39). Dio non può essere sia oscurità che luce, sia Parola che silenzio, sia roccia che brezza, in qualunque senso, anche metaforico, noi conosciamo, poiché di nessuna delle cose create queste metafore, singolarmente e collettivamente prese, possono essere espressive. Ma Dio non è alcuna delle cose create e non esiste al modo delle cose create.

433 Un'immagine negativa è, in effetti, altrettanto immagine quanto quella positiva che nega. Questo significa che la strategia delle proposizioni negative è ben diversa da quella della negazione delle proposizioni, come la strategia dell'immagine negativa è diversa da quella della negazione dell'immagine, giacché mentre il primo termine di ognuna di queste coppie appartiene al discorso catafatico, il secondo appartiene a quello apofatico (cf D. TURNER, *The Darkness of God*, 35).

434 Y. DE ANDIA, *Henosis*, 380. A questa stessa conclusione arriva Vanneste rileggendo il già citato testodi DN VII,3,869C-872A ("Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto è non conosciuto (*ágnoston*) e supera ogni ragione e intelletto (*pánta lógon kai nóun hyperáiron*), ma dall'ordine di tutti gli essenti (*ek tês pánton tôn ónton diatáxeos*), in quanto progettato (*problemeínes*) da lui e contenente alcune icone e similitudini dei suoi paradigmi divini, secondo le nostre forze, ascendiamo ordinatamente verso ciò che supera tutte le cose nella rimozione e nella eccedenza e nella causa di tutte le cose (*eis tò èpékeina pánton hodô kai táxei katà dýnamin ánimen en tê pánton aphairései kai hyperochê kai en tê pánton aitia*)?") : "Da un lato '*en tê pánton aitia*' è un'espressione, abbastanza sommaria d'altra parte, che indica la conoscenza attraverso l'affermazione dei Nomi. Dall'altro, a giudicare dalla frase seguente, Dionigi non oppone alle affermazioni che le negazioni dell'*aphaíresis*. Egli ha dunque introdotto attraverso questo terzo termine (*en hyperochê*) una rapida allusione all'esegesi dei nomi privativi di Dio nel senso di una eccedenza, tale che è presentata da lui nel primo paragrafo di questo capitolo (DN VII,1). E dal momento che non vi ritornerà più nel seguito del nostro testo (DN VII,3), que-

“La risalita per le negazioni termina con una negazione tanto totale quanto possibile, giacché l’aphairesis è essa stessa negata”⁴³⁵ e ciò non lascia spazio alcuno ad una idolatria della via negativa, che sarebbe peraltro simmetrica all’idolatria della posizione degli esseri, come viene ulteriormente chiarito in MT V,1048B: “facendo le posizioni e le rimozioni (tàs théseis kaì aphairéseis poioûntes) delle cose che vengono dopo di lei [la Causa trascendente], non poniamo né rimuoviamo lei (oûte títhemen oûte aphairoûmen); dal momento che supera ogni posizione la causa perfetta e singolare di tutte le cose (epeì kaì hypèr pâsan thésin estìn he pantelès kaì heniaía tôn pánton aitía), e sta al di là di ogni rimozione l’eccedenza di chi è sciolto assolutamente e da tutto e sta al di là del tutto (kaì hypèr pâsan apháiresin he hyperochè toû pánton haplôs apolelyménou kaì epékeina tôn hólon)”.

Nello sforzo di dire l’indicibile, lo pseudo-Dionigi “impone negazione su affermazione e affermazione su negazione, accrescendo entrambi in un’unione sovraeminente di intenzione e intensità che aspira solo a trascendere se stessa. Ma alla fine ogni

sto semplice richiamo del vero senso della negazione gli basta per dimostrare la stretta connessione delle due dottrine in questione” (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 113-114).

435 Ivi, 117. “Alla fine, noi dobbiamo ‘negare la negazione’ tra oscurità e luce, dicendo: ‘Dio è un’oscurità luminosa’. Poiché la negazione della negazione non è una terza espressione, aggiunta all’affermativa ed alla negativa, in un buon ordine linguistico; non è una qualche sintesi intelligibile di affermazione e negazione; essa è piuttosto il collasso della nostra affermazione e negazione nel disordine, che noi possiamo esprimere, *a fortiori*, frammentariamente con un linguaggio collassato e disordinato, come il balbettamento di Geremia” (D. TURNER, *The Darkness of God*, 22).

tentativo attesta la sua insufficienza”⁴³⁶.

2.2.2. La “gnosi mediante la non-gnosi”

Il compimento del duplice movimento teo-logico (positivo e afaietico) è la agnosía, nella quale si rivela l’assoluta trascendenza di Dio: “Ma tu, o caro Timoteo, occupati intensamente delle mistiche visioni (mystikà theámata) e lascia le sensazioni e le energie intellettuali, tutte le cose sensibili ed intelligibili, tutto ciò che non è e che è e, per quanto possibile, sollevati in atteggiamento di non gnosi all’unione con ciò che è al di là di ogni essenza e gnosi (pròs tèn hénosin, hos ephiktón, agnóstos anathéti tou hypèr pân ousían kai gnôsin)”⁴³⁷. Questo testo di MT mostra chiaramente

436 F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 20.

437 MT I,1,997B-1000A. Nella modalità della non gnosi (*agnóstos*). Vanneste traduce “par voie d’inconnaissance” (J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, 200); de Gandillac “dans l’ignorance” (M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Paris 1943, 177). La traduzione proposta da Vanneste si adatta meglio al valore positivo che ha l’*agnosía*. Ciò che non è accettabile è la suddivisione del cammino mistico nei tre momenti di *aphaíresis*, *agnosía* ed *hénosis*. Questa divisione, che non appare in alcun testo dionisiano, corrisponderebbe alla tripartizione: purificazione, illuminazione, unione. Altri punti non condivisibili sono il non riconoscimento dell’amore nell’ascesa mistica (214) e il suo definire la teologia mistica una teologia naturale (221; giacché non vi è grazia sovrannaturale, 222) o una mistica naturale (224). Resta l’interpretazione del duplice modo di unione, secondo la via gerarchia o mistica (224). L’*agnosía* avrebbe per lui, come secondo termine della triade, un ruolo di mediazione e solo questo senso di ‘mezzo’ verrebbe ritenuto. Ma tanto l’espressione di *agnosías* quanto l’avverbio *agnóstos* esprime qualcosa di più che un semplice mezzo. Non è dunque un mezzo da superare, ma un modo dell’unione stessa (*dià*). Cf DN IV,10,708A; VII,3,872A ciò che raggiunge mediante la non gnosi non è l’unione, quanto piuttosto la divinizzazione dell’anima e la gnosi più divina. L’*agnosía* e

la *hénosis* sono ugualmente necessarie per questo. *Agnóstos* ha un senso modale che qualifica l'unione stessa. Cf MT I,1,997A o DN I,1,585B. Gli avverbi *ar-rétos* e *agnóstos* qualificano il modo dell'unione con ciò che è *árretos kai ág-nostos*. "Come il silenzio non è la cessazione della parola, ma la partecipazione al carattere ineffabile della Causa che dona un senso di pienezza e non di vuoto, così la non conoscenza nell'unione non ha il senso soggettivo del limite della conoscenza o dell'assenza di conoscenza (= ignoranza), ma della partecipazione all'inconoscibilità divina" (Y. DE ANDIA, *Hénosis*, 418). Vi sono dunque diversi sensi della *gnôsis* e della *agnosía*. Innanzitutto l'ignoranza (cf DN IV,6,701B) non è la non gnosi. Questa distinzione corrisponde a quella di *skótos*, qualche volta usato nel senso di oscurità come privazione di luce, e di *gnóphos*, tenebra come sovrabbondanza di luce. In DN IV,5,700D lo pseudo-Dionigi stabilisce un rapporto tra *skótos* e *ágnoia*. In Ep. I,1065A *skótos* è opposto a *phôs*. Ma vi è una non gnosi che è al di qua della gnosi (ignoranza) e una che ne è al di là (DN XII). Vi sono poi due modi di gnosi, una degli esseri, e una che è non gnosi: cf DN VII,3,872A. La gnosi umana è la gnosi degli essenti (*gnôsis tôn ónton*, DN I,4,593A), per analogia (*analoghikè gnôsis*, DN V,9,825A) o dell'amore autentico (DN IV,12,709C). In DN V Dio è detto la Causa degli essenti che non è alcuno degli essenti e non è conosciuto in alcuno degli essenti (*kai ouh ésti ti tôn ónton, oudè én tini tôn ónton ghinósketai*): ciò significa che la gnosi di Dio non è al livello della conoscenza degli essenti: vi è differenza tra la conoscenza a partire dagli essenti e la gnosi di Dio la più divina (*he theiotáte theou gnôsis*. Secondo Proclo (*El. theol.* 121) la gnosi divina (*theía gnôsis*) non è di ordine noetico (*noerá*), non fa parte delle conoscenze inferiori all'intelletto (*tôn metà nóûn*), ma è al di là dell'intelletto secondo il suo carattere divino (*allà katà tèn idióteta tèn theían hypèr nóûv idryménen*). Se vi è una conoscenza presso gli dei, questa è segreta e porta la forma dell'Uno (*eíte ára gnôsis esti theía, krýphiós estin aúte kai henoeidès he gnôsis*). Se vi è una potenza, nessun essere la può circoscrivere (*aperígraphos*). La conoscenza divina ha, come per lo pseudo-Dionigi, un carattere segreto (*krýphios*): cf CH II,2,140B-D; II,5,145A; II,2-3,180BC; IX,2,260A; X,1,272D₂; XIII,3,301A; XIII,4,305B;308A; XV,2,329A; XV,6,336A; XV,8,337A; XV,9,340A; EH I,1,372A; II,7,404C; III,4,429D; III,11,440B;441B; III,12-13,444AC; IV,1,473B₂C; IV,2,476C; IV,10,484B; VIIa,10,565C; DN I,1,588AC₂; I,3,589BC; I,4,592B; II,4,640D; IV,2,696B; MT II,1025B; Ep. III,1069B₂; VI,1077A; IX,1,1104B;1105B. La conoscenza più divina è quella nell'unione al di là dell'intelletto e richiede la separazione dell'intelletto da tutti gli essenti (*ho nóûs tôn ónton pánton apostás*, DN VII,3,872B) e la rimozione di tutti gli essenti (*he apháiresis pánton tôn ónton*, MT II,1025A). La rimozione degli essenti si realizza separando l'intelletto da tutti

come, per lo pseudo-Dionigi, la prospettiva della non-gnosi (che non è una ignoranza colpevole o nescienza incolpevole) sia inseparabile da quella dell'unione⁴³⁸: se la via delle posizioni (thésis) è il presupposto essenziale della via che risale a Dio attraverso le rimozioni (aphaíresis), è anche vero che questo percorso trova il suo compimento nell'unione, l'hénosis: "Il termine dell'ascesa di Mosè è l'unione con l'Inconoscibile, come il termine della salita per le negazioni, l'unione con l'Ineffabile. L'ascesa mistica è nell'ordine della conoscenza, la teologia negativa, della parola. Le due si compiono nel superamento di ogni conoscenza e di ogni linguaggio"⁴³⁹.

"Allora egli [Mosè] si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono (autôn apolyetai tôn horoménon kai tôn horónton) e

gli essenti. Ma l'unione mistica si realizza nel momento in cui l'intelletto, separandosi da se stesso, entra nella tenebra: è l'estasi che consente all'intelletto di conoscere Dio non secondo se stesso, ma secondo l'unione stessa, di conoscere Dio in Dio e secondo Dio. Come in DN la non conoscenza è conoscenza, così in MT l'assenza di visione e di conoscenza è un vedere e un conoscere (MT II,1025A; cf Ep. I,1065A). Vi è una eguaglianza tra la *gnôsis alethés* del *theòs ágnostos* e la *agnosía*: il Dio inconoscibile non può essere conosciuto in verità che per la non conoscenza.

438 Cf J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 85. Poiché "la conoscenza unisce insieme coloro che conoscono e le cose conosciute [...] secondo la Scrittura nulla allontanerà colui che crede nella verità del fondamento della vera fede, nella quale avrà la permanenza di una identità immobile e immutabile" (DN VII,4,872C-D). Al contrario, l'ignoranza è dallo pseudo-Dionigi riconosciuta come "causa di un continuo cambiamento e di divisione con se stesso" (ivi). L'Areopagita si sforza in questo modo di conciliare la fede cristiana con il suo retaggio neoplatonico: della concezione neoplatonica della fede, fondata per Proclo sulla *hénosis* e sul furore amoroso, L'Areopagita mantiene solo il primo elemento.

439 Y. DE ANDIA, *Henosis*, 400.

penetra nella tenebra veramente mistica della non gnosi (eis tò gnóphon tês agnosías eisdýnei tòν óntos mystikón). In essa [nella tenebra della non gnosi], chiude ogni percezione gnostica e giunge in colui che è del tutto non toccabile e non visibile (kath'ón apomýei pásas tàs gnostikàs antilépseis, kaì en tò pámpan anapheî kaì aopáto ghígnetai), essendo tutto di colui [che è] oltre tutte le cose e di nessuno, né di se stesso né di altro (pàs ón toû pánton epékeina kaì oudenós, oúte heauto oúte hetérou), unendosi secondo il meglio, con l'inattività di ogni gnosi, a ciò che è del tutto non conoscibile (tò pantelôs dè agnósto tê pásas gnóseos anenerghesía katà tò kreítton henoúmenos), conoscendo al di là dell'intelletto proprio con il non conoscere nulla (tò medèn ghinóskein hypèr noûn ghinóskon)"⁴⁴⁰.

L'abbandono del sensibile e dell'intelligibile, che è la condizione per elevarsi verso l'hénosis, comporta la aloghía e la anoesía⁴⁴¹:

440 MT I,3,1000D-10001A. È interessante confrontare l'ascesa di Mosè descritta in questo testo con l'itinerario del *noûs* in DN VII,3,872AB: da questo confronto emerge che il doppio movimento dell'estasi, che è al tempo stesso uscita da sé e da tutto, è identico per il *noûs* e per Mosè; l'unione è *hypèr noûn* (cf PROCLUS, *Teol. plat.* I,3); ma mentre l'intelletto "si unisce ai raggi iper-luminosi e da quei raggi e in quei raggi viene illuminata con l'imperscrutabile profondità della Sapienza", Mosè "penetra nella tenebra veramente mistica della non gnosi". La *agnosía* è nominata in entrambi i casi, ma alla metafora del raggio subentra quella della tenebra. È la tenebra stessa ad essere iper-luminosa: la luce assume un senso trascendente e non è che per via d'eccedenza che la si può dire "tenebra" (mentre il raggio di luce esprime l'idea di una processione a partire dal "Padre delle luci": CH I,1,120B). Ciò mostra che in DN l'unione a Dio resta nel circolo di processione-conversione, mentre in MT essa viene inquadrata nel doppio movimento anagogico di negazione-superamento di tutto verso Colui che è al di là di tutto.

441 Mentre la parola *anoesía* compare in Porfirio (insieme all'avverbio *anoètôs* in *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (*Sent.*) 25 e 44), mai essa appare in Plotino (che usa solo l'espressione *noûs anoètôs* in *Enn.* III,8,9,14-15V,3,5,33;

“Penso che tu ti renda conto che questi ultimi [argomenti] richiedono molte più parole dei primi: sia gli ‘Schizzi teologici’ che le spiegazioni dei nomi divini devono essere più concisi della ‘Teologia simbolica’. Quanto più alziamo lo sguardo verso l’alto, tanto più i discorsi vengono contratti dalla contemplazione delle realtà intelligibili; così pure anche ora, nel momento in cui penetriamo nella tenebra al di là dell’intelletto (eis tòn hypèr noûn eisdýnontes gnóphon), troviamo non la brachilogia, ma la totale assenza di parole e di pensieri (ou brachyloghían, all’aloghían pantelê kai anohsían eurésomen)”⁴⁴².

La aloghía e la anoesía (nelle quali si esprime la anenerghesía⁴⁴³, cioè la cessazione di ogni attività), sono al tempo stesso le condizioni e le conseguenze dell’unione a Dio: in questa unione con il non-conoscibile l’intelletto, andando al di là di se stesso, conosce non conoscendo nulla più.

Due rilievi si impongono:

La agnosía non è il silenzio (sighé)⁴⁴⁴ – il silenzio, infatti, è ciò con

6,32; VI,7,9,26-29; 37,25-26 e l’avverbio *anoètôs* in *Enn.* VI,7,6,14).

442 Cf MT III,1033B-C. L’espressione “*pròs tò ánantes ananeúomen*” (Cf DN I,1,588A: “*epì tò ánantes ananeúontas*”; II,2,640A “*epì tàs theías marmarygàs ananeúein*”) indica l’elevazione dello sguardo (*ananeúin*) e non va confusa con l’ascesa (*ánodos*), riferendosi all’attitudine contemplativa per cui quanto più lo sguardo è concentrato sull’intelligibile tanto meno è necessaria l’espressione attraverso le parole. Letta all’interno del movimento dell’*apháiresis* (subito dopo richiamato), essa sta ad indicare il suo compimento nell’*aloghía*, nell’*anoesía*, e, infine nell’*aphonía* (cf MT III,1033C).

443 MT I,3,1001A.

444 Non è pertanto condivisibile quanto afferma Rorem: “A dispetto della

cui “si onora l’arcano al di là di noi”⁴⁴⁵: lo pseudo-Dionigi mette in relazione il silenzio con la “symmetría” (che potremmo intendere come la “conveniente misura”) che spetta a Colui che è l’“al di là di noi”, ma ciò non equivale a farne l’approdo finale della teo-logia.

la agnosía è ancora qualificata come conoscenza (gnôsis): “Dio è conosciuto (ghinósketai) mediante la gnosi (dià gnóseos) come mediante la non gnosi (dià agnosías)”⁴⁴⁶. Vi è dunque non una theoría, ma una gnôsis del theòs ágnostos, una gnôsis di agnosías.

Sul piano del linguaggio questo si traduce nel ricorso, da un lato, a numerosi termini che, in greco, iniziano per a- (il che conferisce ai composti greci valore negativo, o, meglio, sottrattivo della dizione positiva⁴⁴⁷) e, dall’altro, alla preposizione hyper- e ad altre

sua reputazione di maestro di teologia negativa, l’autore mai ha preteso che le negazioni catturassero pienamente la verità e quindi rappresentassero la meta finale [...] il climax del metodo dionisiano non è semplicemente una negazione di alcuni concetti su Dio, ma la negazione del concetto di negazione stessa [...] oltre l’ultima parola è solo il silenzio” (P. ROREM, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York 1993, 11-12). Più cauta (ed aderente al pensiero dionisiano) appare, invece, la posizione di Williams: “La logica del silenzio non è una parte accidentale del sistema dionisiano, ma è fondamentale. Seguendo la logica neoplatonica già cristianizzata nella difesa dei Padri Cappadoci di Nicea contro Eunomio, Dionigi insiste che il divino è semplice, senza parti o possibilità di analisi in aspetti separabili. Neppure la dottrina della Trinità va a mitigare questa insistenza sulla semplicità divina [...] Il silenzio non è solo una conseguenza della semplicità dell’essenza divina: essa è anche una funzione dello stato psicologico nel quale il credente sperimenta l’unione” (J. WILLIAMS, *The Apophatic Theology of Dionysius*, 160-161).

445 CH XV,9,340B; cf DN I,3,589B, dove ancora una volta *sighé* è associato a *timáo*. A conferma di ciò cf anche DN I,4,592B; II,1,636C-637C.

446 Cf DN VII,3,872A.

447 Vanneste preferisce parlare di “noms privatifs” (cf J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 101-111).

espressioni tipiche del vocabolario della trascendenza: “Negazione e trascendenza si intrecciano e si correggono per culminare finalmente nella celebrazione della causa Trascendente totalmente esclusa dalla categoria dell’essere”⁴⁴⁸.

Se in MT sono i composti in a- a prevalere (tanto che lo pseudo-Dionigi offre quasi un trattato dei nomi “negativi” divini, che riprendono i nomi del DN⁴⁴⁹), ciò è dovuto all’intenzione di esprimere questa “gnosi mediante una non-gnosi”.

Poiché Dio nella sua natura resta non conoscibile⁴⁵⁰, quando si

448 G.-R. THIVIERGE, *Le Commentaire des Noms Divins de Denys l’Aréopagite*, Roma 1986, 62.

449 “I composti negativi di Dionigi gli vengono in buona parte da Giamblico e da Proclo; alcuni, come inconoscibile, *ágnostos*, ineffabile, *árretos* risalgono allo stesso Platone. Ciò che è più specifico di Dionigi, è la sua predilezione per i composti con *hyper-*, spesso da lui forgiati, che gli servono ad esprimere la trascendenza ed il cui numero non manca di colpire ogni lettore di un *index* dionisiano” (E. DES PLACES, *La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age*, in *SP* 17/1 (1982), 87-88).

450 Cf DN V,1,816B (*árreton...ágnoston*). È ineffabile e inconoscibile tutto ciò che riguarda il mistero trinitario (cf DN II,4,640D.641A; II,5,641D; II,11,649B; VIII,2,892A). Sono inoltre inconoscibili:

la “divina formazione” (*theoplastía*, DN II,9,648A; cf CH IV,4,181B.) e il mistero di Gesù (cf Ep. III,1069B; la kenosi stessa, mediante cui entra in comunione con gli uomini, è ineffabile, cf DN II,10,649A)

l’unione di Dio con gli angeli (cf DN XI,2,949C) e gli uomini (cf DN I,4,592C)

In CH:

“le nature semplici di per se stesse sono per noi sconosciute ed incomprensibili” (CH II,2,137B)

“Dio restringe la sua manifestazione luminosa secondo la ignota forza unitiva del suo proprio mistero” (CH XIII,4,305B)

il fuoco e il vento (cf CH XV,2,329A; 6,336A), in quanto portatori delle teofanie divine.

deve parlare dell'unione con Dio, l'Areopagita predilige il termine *ágnostos*⁴⁵¹ (e quello ad esso connesso *áphthenktos*), fino ad utilizzare l'espressione *hyperágnostos*⁴⁵².

Nel contesto del mondo tardo greco, il termine "*ágnostos*" assumeva un significato che poteva andare da "sconosciuto" a "non conoscibile"⁴⁵³: quando indicava una semplice ignoranza diveniva sinonimo del più comune *áгноia*; tuttavia l'Areopagita lo usa per indicare il non-conoscere, che va inteso (come abbiamo avuto già modo di sottolineare) non in senso privativo⁴⁵⁴ quanto piuttosto in

451 Cf DN I,1,585B; I,5,593B e MT III,1033C; I,3,1001A. La tenebra nella quale Dio risiede, invece, è detta *anaphés* e *aóratos*. In MT IV,1040D, poi, la Causa di tutto è detta *anoúsios*, *ázoos*, *álogos* e *ánous*: vengono negati i nomi divini esposti in DN V,VII e VII (cf anche DN IV,3,697A). Come è ormai chiaro, l'*α*- va inteso nel senso della eccedenza e così, insieme a *hyper*- traduce il movimento di *aphairesis*.

452 Cf MT I,1,997A; DN I,4,582D. "La trascendenza assoluta di Dio va al di là di ogni realtà dell'emanazione, non soltanto dell'essere e del Bene, ma anche del 'Divino'. Questa nozione, al di qua dell'Assoluto, deve dunque essere ugualmente superata" (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 150). Quattro cose appaiono "iperinconoscibili":

Il Raggio tearchico (cf DN I,4,592D; cf *Parmenide* 142a)

La Bontà al di là della non conoscenza e della luce (cf DN I,5,593B)

La Permanenza superineffabile e superinconoscibile (cf DN II,4,640D)

La cima degli Oracoli mistici (MT I,1,997A)

"La composizione della parola *hyperágnostos*, che è il superlativo di un negativo, sembra venire dal fatto che la parola compare in alcune sequenze di parole in *hyper*-, giacché non c'è differenza tra la Bontà divina che è superinconoscibile e Dio o l'Essenza superessenziale che è detta solamente inconoscibile. Sembra che la differenza tra *hyperágnostos* e *ágnostos* sia retorica, ma non ontologica" (Y. DE ANDIA, *Henosis*, 405, n. 33. Cf, nella stessa linea, J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 138, n.1).

453 Cf E.R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933, *App. I, The Unknown God in Neoplatonism*, 310-313.

454 Per indicare l'ignoranza lo pseudo-Dionigi usa sempre il termine *áгно*-

senso eccedente⁴⁵⁵: è lo stesso pseudo-Dionigi a chiarire che “per eccesso e non per difetto”⁴⁵⁶ si sottrae linguisticamente qualcosa a Dio. L’agnosía è, allora, “un non conoscere [...] che non è una privazione di scienza nel senso di una ignoranza, ma eminentemente una vera conoscenza [...] essa significa al tempo stesso ignoranza, non conoscenza e inconoscibilità”⁴⁵⁷.

ia (cf CH VII,3,209C; EH VI,6,537B₂; DN IV,5,700D₂; IV,6,701B; VII,4,872D; Ep. VII,7,1081A).

455 Cf Ep. I,1065A-B; DN I,2,589A e I,4,592C. Anche Vanneste ritiene soprattutto il senso di “inconoscibile, ma ugualmente alla portata di un percorso logico o metalogico” (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 127).

456 DN VII,2,869A.

457 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 127-128. “La stessa combinazione tra conoscenza e ignoranza di Dio si ritrova in Plotino, Porfirio, Damascio, Filone e Gregorio di Nissa” (S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l’Areopagita*, 563. Cf PLOTINO, *Enn.* VI,9,4 (VI,176,1-2); PORFIRIO, *Sent.* 25 (15,2) che parla di *anoesía* (cf DN I,1,588B e MT III,1033C); DAMASCIO, *Dubitaciones et solutiones de primis pinciipiis (De princ.)* 5 (I,9,9-10); FILONE DI ALESSANDRIA, *De poster. Caini* 15 (II,4,8-9); GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis* II,169; PG XLIV,380A).

Circa l’origine di questa nozione, sono talora opposte le conclusioni cui sono giunti i diversi studi sull’argomento:

E. Norden (cf *Dio ignoto*, Brescia 2002, 161-243) sottolinea l’influenza orientale sul neoplatonismo: nella stessa linea É. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1982, c. VII, *L’orientalisme de Plotin*, 107-133 e *Conclusion*, 186; O. LACOMBE, *Note sur Plotin et la pensée indenne* [Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. 1950-1951], Parigi 1950, 3-17; contro di lui K.H. Müller (*Orientalisches bei Plotinus?*, in *Hermes* 49 (1914), 70-89

E.R. Dodds (PROCLUS, *The Elements of Theology*, App. I, 310-313) mostra che l’inconoscibilità del principio primo è una dottrina della filosofia greca. PLOTINO, in *Enn.* V,3,49,14,1-2 (*oudè gnôsin oudè nóesin échomen autoû*), riprenderebbe Numenio (*tòn prôton noûn, hóstis kaleítai autòn, pantápasin agnooûmenon par’autoîs [toîs anthrópois]*), citato da EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio Evangelica (Praep. Ev.)* XI,18,22; PG XXI,897B. Cf H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, t. I, Paris 1978, 25-54 (*Numénus d’Apamée et les théologies orientales au second siècle*). Questa dottrina dell’inconoscibilità si trova già in Platone, *Parm.* 142a e Ep. VII 341cd. Plotino in *Enn.* V,1,10,8,6-8 scrive: *toû dè aitiou noû óntos*

patéra [phesi] tagathòn kai tò epékeina nou kai epékeina ousías. (Cf anche SIRIANO, *Commentari alla Metafisica di Aristotele* 55,26 (*tagathòn ágnoston esti kai hypèr pàsan epistémén, hos en Parmeníde saphôs ho Pláton boâ*) e PROCLLO, *Teol. plat.* V,28,308). Facendo riferimento ai diversi sensi che assume la parola *ágnos-tos* – 1) straniero o sconosciuto (cf SAN GIROLAMO, *In Titum*, I,12: PL XXVI,572C-573A (“*Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis*”); 2) che oltrepassa i limiti della conoscenza umana; 3) che non può essere conosciuto al di fuori di una rivelazione o di una iniziazione; 4) che è inconoscibile nella sua essenza, se non per analogia o; 5) per negazioni; 6) che è accessibile in una *unio mystica* che resta ineffabile – Dodds evidenzia che le tre vie esposte nelle *Enneadi*, si ritrovano già in ALCINOO, *Didask.* X, p. 165,1.17-34, che fa corrispondere la via dell’analogia al sole di *Rep.* VI, la via dell’estasi al discorso di Diotimo nel *Simp.* o con la fiamma improvvisa della *Ep.* VII, e la via negativa con una fonte neopitagorica.

A.-J. Festugière riprende questo dibattito in *La Révélation d’Hermès trimégiste*, IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1953, giungendo a mostrare la radice greca dell’inconoscibilità di Dio e al tempo stesso la peculiarità dell’utilizzo di questa nozione nell’orizzonte della Rivelazione cristiana.

A) Vi è una doppia opposizione nel *Corpus Hermeticum* tra la conoscenza e la non conoscenza. Se la *gnôsis theou* sopprime la *áгноia* (“*elthen hemîn gnôsis theou: taútes elthouses, ô téknon, exeláthe he áгноia*”, XII,88,204.3), nondimeno Dio resta inconoscibile (Egli è *anoúsios* - cf PROCLLO, *El. theol.* 121 - e *aperiôristos* - XI,18,154,14): pertanto Egli può essere definito solo in maniera negativa. A Dio viene così attribuita la nozione di “eccedenza” assoluta (cf PROCLLO, *El. theol.* 122; 124; 151 (dove ritorna *hyperochên*): Egli non è nulla di ciò che è, ma è il principio di tutto ciò che è (alla questione su chi è Dio, Ermete risponde: “*ho medè hén touáton hypárchon, òn dè kai tou êinai touátois áítiois kai pâsi kai henì hekásto tôn ónton pánton*”, II,12-13).

B) La dottrina della trascendenza divina si ritrova in Alcino. Essa si esprime nelle tre vie, della rimozione (*katà apháiresin*, 165.14), dell’analogia (*katà analoghían*, 165.17), della eccedenza rispetto all’ordine considerato (*kath’hypérochén*, 165.24). Cf DN IV,2,696C; IV,3,697A (Festugière, inoltre, raffronta le tre vie di Alcino alle tre vie di Celso nell’*Aletès Lógos*: “Ma dal momento che i saggi hanno trovato un metodo per farci acquistare qualche nozione dell’Innominabile e Primo, che rende Dio manifesto sia attraverso la sintesi che abbraccia e domina le altre nozioni, sia attraverso la separazione dalle altre nozioni, sia attraverso l’analogia, voglio insegnare ciò che d’altro canto è ineffabile”: A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d’Hermès IV*, 117).

C) Numenio, la cui dottrina si avvicina a quella degli *Oracoli Caldaici*

(*Or. Cald.*), afferma che Dio è del tutto sconosciuto: a Dio bisogna presentare un intelletto vuoto (*keneòn nóon*: *Or. Cald.* 1; cf DAMASCIO, *De princ.* I). Ciò, tuttavia, non equivale a dire che l'inconoscibilità di Dio è una nozione venuta dall'oriente (A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès trimégiste* IV, 139).

D) In At 17, Paolo, parlando ai filosofi di Atene, elogia la pietà degli Ateniesi, che hanno dedicato un altare al "Dio non conosciuto" (*theò agnósto*, v. 23). Sul tema del "Dio ignoto" cf E. DES PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, 327-361 (partie III: *Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'Aréopage et ses résonances*); P.W. VAN DER HORST, *The Unknown God (At 17,23)*, in R. VAN DEN BROEK-D. BAARDA-J. MANSFELD (edd.), *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, Leiden 1988, 19-42. Era consuetudine dedicare altari agli dei sconosciuti, per garantirsi il favore delle divinità dimenticate o ignorate: Paolo utilizza però la formula al singolare, donandole valore di argomento in favore del monoteismo. Des Places sostiene che "un'iscrizione *agnósto theò* poteva anche significare 'al Dio inconoscibile'. Essa tradirebbe, in questo caso, la mano di un adepto del medioplatonismo, che avrebbe così riassunto la sua credenza" (*La religion grecque*, 334). Tuttavia, come ha giustamente notato M.-J. Lagrange, nella sua recensione al volume di Norden *Agnosthos Theos*, "se si levano degli altari agli dei sconosciuti, non si leva un'astrazione come quella del dio inconoscibile" (*RevB* 23 (1914), 447). Di certo i Greci ritenevano che il vero nome di Zeus fosse sconosciuto (cf OMERO, *Odissea* V,445 (*Klÿthi, áanax hótí estí*); ESCHILO, *Agamennone* 160-162 (*Zeùs hóstis pot'estín, ei tód'autò philon kekleméno/toútò nyn prosenépo*); EURIPIDE, *Troiane* 884-887 (*hóstis pot'eî sý*); cf PLATONE, *Cratilo* 400de). Per Paolo, al contrario, Dio non è inconoscibile: in Rm 13, egli denuncia i vizi che hanno impedito ai pagani di conoscere un Dio rivelato attraverso la creazione. Essi sono pertanto inescusabili (*anapologhétous*, Rm 1,20): la *áгноia* (la parola usata è *áгноia* e non *agnosía*: per *áгноia* cf B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955, 233-240) è condannata in Ef 4,18 (*dià tèn áгноian tèn oûsan en autoîs, dià tèn pórosin tês kardías autôn*) e At 17,30 (*toûs...chrónous tês áгноias*). Il Dio che Paolo annuncia è "il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra" e che "non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa" (vv. 24-25: qui Paolo riprende la polemica veterotestamentaria contro i santuari pagani, un tema analogo a quello che si ritrova presso gli Stoici ed è per questo che al v. 25 Paolo risponde agli Stoici e agli Epicurei); questo Dio ha stabilito per gli uomini "l'ordine dei tempi e i confini

Così per lo pseudo-Dionigi, la teologia non deve fermarsi al semplice livello della negazione o della iper-affermazione: “la sua espressione più piena può essere raggiunta solo quando la mente si lascia indietro tutti gli esercizi intellettuali ed entra nella agnôsia, l’esperienza del conoscere non conoscendo, oltre tutte le affermazioni e le negazioni [...] lo stadio finale [...] implica un superamento dell’intelletto nell’effettuare un passaggio dalla conoscenza all’esperienza”⁴⁵⁸.

La negazione, in altre parole, non costituisce l’ultima parola del discorso teo-logico. Se la si considerasse solo come un’affermazione all’inverso essa manterrebbe la sua pretesa categoriale e porterebbe ad una conoscenza in senso stretto e senza orizzonti: così compresa “la teologia negativa sarebbe la negazione della teologia”⁴⁵⁹.

Più che aprire al vuoto, la negazione non fa altro che tracciare un profilo, esattamente come fa lo scultore che libera l’invisibile a partire dalla materia bruta: nel caso delle negazioni, “noi rimuoviamo tutto (tà pánta aphairoûmen) allorché risaliamo dalle ultime realtà fino a quelle più originarie, in modo da conoscere

dello spazio [...] perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benchè non sia lontano da ciascuno di noi” (v. 27). Dopo l’elogio della pietà degli Ateniesi (vv. 22-28) e la critica all’idolatria (v. 29), Paolo annuncia la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e invita i Greci a convertirsi nella prospettiva del giudizio e della resurrezione dai morti. Paolo riconosce che vi sono due modi di conoscenza: la ricerca di Dio, attraverso la ragione e la rivelazione di Dio. Questo Dio che si rivela è il “Dio ignoto” dei Greci, ma è anche il Dio inconoscibile senza la rivelazione (cf 1Cor 1,23: “follia per i greci”).

458 D. CARABINE, *The Unknown God*, 294.

459 C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, 21.

senza veli la non gnosi avvolta in tutti gli essenti da tutte le cose conosciute (hypò pánton tôn gnostôn), e da vedere la tenebra iper-essenziale nascosta da tutte le luci presenti negli essenti (kai tôn hyperoúision ekeînon ídomen gnóphon tôn hypò pantòs toû en toîs ôûsi photòs apokryptómenon)”⁴⁶⁰.

Nessuna caduta nel nulla, ma una (non-)conoscenza che sfida la nostra predicazione categoriale, giacché in essa la via rimozionale incontra, nel salire, i nomi che la via positiva, nel discendere, ha proferito. Negazione ed affermazione “lungi dal neutralizzarsi, si rafforzano in una tensione propriamente indicibile”⁴⁶¹.

La teologia “apofatica” non si offre, in definitiva, “come esclusiva, o, in ogni caso, preferenziale e finale”, ma “come mezzo per ‘conoscere’ di Dio o per arrivare a conoscerlo”⁴⁶² in maniera adeguata e conveniente a Lui. La differenza è tutt’altro che secondaria, dal momento che nel primo caso il discorso teologico giunge a quel nulla (assoluto non-essere⁴⁶³), nel quale nega se stesso, mentre nel secondo caso esso sfocia in quello che potremmo definire “apofatismo mistico”⁴⁶⁴: in esso il silenzio non è più semplicemente impossibilità di dire, ma è soprattutto comunanza con l’Ineffabile (toû arrétou metousía)⁴⁶⁵.

460 MT II,1025B.

461 G.-R. THIVIERGE, *Le Commentaire des Noms Divins de Denys l’Aréopagite*, 67.

462 C. GUÉRARD, *La théologie négative*, 183.

463 Cf PROCLO, *In Parm.* 34-35.

464 C. GUÉRARD, *La théologie négative*, 183.

465 L’espressione usata da Proclo in *Teol. plat.* II,10 ben si accorda con diversi passaggi del *Corpus*, in cui l’Areopagita individua nel silenzio (in linea so-

2.2.3. *La tenebra*

In MT I,3,1000B-1001A, l'Areopagita presenta l'ascesa di Mosè ed il suo ingresso nella tenebra divina come il modello di ogni ascesa mistica, in linea con tutta una tradizione di commento all'Esodo facente capo soprattutto a Filone di Alessandria e, nell'ambito della tradizione patristica, a Gregorio di Nissa⁴⁶⁶.

I due racconti della teofania al Sinai (Es 19 e 24) presentano i medesimi movimenti di salita e discesa:

“e salì Mosè (kaì anébe Moysês)” (Es 19,20; 24,15)

“discese dunque il Signore sul monte Sinai (katébe dè kýrios epì tò óros tò Sina)” (Es 19,20; 24,16)

“discese dunque Mosè (katébe dè Moysês)” (Es 19,25)

I versetti conclusivi sono, però, significativamente differenti: mentre, infatti, in Es 20,21 si parla di “tenebra” (gnóphos), in Es 24,15 si parla di nube (nephéle).

“e salì Mosè (kaì anébe Moysês)” (Es 19,20)

“Mosè dunque penetrò nella tenebra, dov'era Dio (Moysês dè eisêlthen eis tòn gnóphon, où ên ho theós)” (Es 20,21)

prattutto con il Nazianzeno) l'ultima lode che conviene al Trascendente (cf CH XV,9,340B; DN I,3,589B; DN IV,22,724B)

466 “Sembra evidente che Dionigi dipende qui da tutte una tradizione cristiana anteriore in cui l'interpretazione della Tenebra era divenuta un tema obbligatorio, imposto ad ogni descrizione dell'ascesa mistica” (H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 44).

“e Mosè penetrò nel mezzo della nube e salì sul monte e lì nel monte [rimase] quaranta giorni e quaranta notti (kaì eisêlthen Moysês eis tò méson tês nephéles kaì anébe eis tò óros kaì ekeî en tò órei tessarákonta heméras kaì tessarákonta nýktas)” (Es 24,18)

Es 20,21 è in MT il versetto capitale dell’Esodo sulla tenebra e, come nel De Vita Moysis di Gregorio di Nissa, esso è citato insieme con il Salmo 17,12: kaì étheto skótos apokryphèn autoû.

Il Nisseno elabora la sua dottrina della tenebra, contrapponendo due teofanie dell’Esodo⁴⁶⁷, quella del roveto ardente (Es 3) e quella del Sinai (Es 20,21): l’una è una teofania di luce, l’altra una teofania di tenebra. Vi è prima la luce (phôs) della rivelazione che si oppone alla oscurità (skótos) dell’ignoranza umana e poi la tenebra (gnóphos) della natura divina invisibile⁴⁶⁸. “Il grande Mosè cominciò a godere della teofania di Dio mediante la luce (dià photòs); dopo di essa Dio gli parlò mediante la nube (dià nephéles). Quindi Mosè, divenuto ancora più sublime e più perfetto, vide Dio nella tenebra (en gnópho)”⁴⁶⁹. Dopo la purificazione vi è la theoría, ma essa deve essere superata dall’ingresso nella tenebra, nella quale l’anima non attinge l’ousía divina, ma sono le sue energheíai: una tale conoscenza è quella che il Nisseno chiama theologhía⁴⁷⁰ o theognosía⁴⁷¹. È nella tenebra che Mosè “vede” Dio, ma si tratta

467 Cf GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis* II,20;162;164: PG LXIV,332C-D;376C-D;377A-B.

468 Cf GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis* II,82,162: PG LXIV,348B-C; 376C-D.

469 GREGORIO DI NISSA, *In Cant. Cantic.*, Hom. XI: PG XLIV, 1000C.

470 GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moysis* II,158: PG XLIV,373D-376A.

471 GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moysis* II,152: PG XLIV,372C-D.

di una visione paradossale, di un “non vedere”, che Gregorio esprime definendo la tenebra come “tenebra splendente (lampròs gnóphos)”⁴⁷².

Inserendosi in questo medesimo filone, è intorno alle categorie dell’oscurità (skótos) e della tenebra (gnóphos) che lo pseudo-Dionigi sviluppa la sua teologia mistica come una sorta di “prolungamento al contrario” della teologia simbolica⁴⁷³, in cui, proprio a partire dai simboli sensibili, si risale, attraverso un processo di negazione per rimozione, dalle realtà sensibili alla sfera dell’intelligibile per raggiungere al di là di essa Colui che è al di là di ogni affermazione e negazione.

Nella Teologia mistica, l’Areopagita propone Mosè come modello dell’iniziazione mistica: i gradi della salita al Sinai sono essenzialmente due⁴⁷⁴, ossia l’ascesa e l’ingresso nella tenebra.

L’ascesa (anábasis) al Sinai indica anzitutto l’elevazione dell’intelletto attraverso differenti “purificazioni” o “rimozioni” che

472 Questa espressione rimanda ad Es 14,20. dove si parla della colonna di nube che separa l’accampamento degli Egiziani da quello d’Isarele: “Ora la nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte” (*kai eghéneto skótos kai gnóphos, kai diêlthen he nýx, kai ou synémixan allélois hólen tèn nýkta*, nella versione della LXX).

473 “La teologia simbolica appartiene alla teologia catafatica, di cui è il grado più basso, la teologia mistica alla teologia apofatica, che costituisce del tutto e tende a superare” (H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 34).

474 Da un confronto tra le tappe individuate dal Nisseno e quelle individuate dall’Areopagita, emerge che mentre per il primo la purificazione avviene ai piedi del monte, per il secondo essa avviene sulla cima, prima di entrare nella Tenebra.

sono i superamenti dei differenti modi di conoscenza. Nell'ordine della conoscenza vi è un triplice superamento: di ogni pensiero (*hypèr pàsan epínoian*)⁴⁷⁵; di ogni percezione gnostica (*apomýei pásas tàs gnostikàs antilépsis*)⁴⁷⁶; di ogni gnosi (*tê páses gnôseos anenerghesía*)⁴⁷⁷.

Al termine di questa ascesa, Mosè “penetrò nella tenebra, dove era Dio (*eisêlthen eis tôn gnóphon, où ên ho theós*)” (Es 20,21), ossia “penetrò...nel mezzo della nube (*eisêlthen...eis tò méson tês nephéles*)” (Es 24,18).

Per indicare il “luogo” nel quale Dio dimora, lo pseudo-Dionigi ricorre ai termini *gnóphos* e *skótos*, che ricorrono rispettivamente in Es 29,21 e in Sal 17,12: mentre il termine *gnóphos* (forma tardiva di *dnóphos*) indica il “luogo” nel quale Dio dimora, il termine *skótos*, pressoché equivalente al precedente⁴⁷⁸, è caricato, rispetto al primo, di un senso di negatività⁴⁷⁹ (a questi due termini bisogna, poi, affiancare *nephéle*⁴⁸⁰, che è impiegato per descrivere la presenza di

475 MT I,3,1001A

476 *Ivi.*

477 *Ivi.*

478 Cf *Ivi.*, 173.

479 Cf la voce σκotos in *GLNT* XII,591-646: qui Conzelmann nota che nel greco classico l'oscurità va intesa “non in quanto osservata nel suo effetto ottico, ma in quanto sperimentata come sfera che tutto comprende e caratterizzata nella sua significanza per l'esistenza: come impedimento al moto ed all'azione, a vedere davanti a sé; come ambito del pericolo oggettivo e dell'ansia soggettiva” (595) e poi, alla nota 10, aggiunge che “in ciò concordano la mentalità greca e quella veterotestamentaria”.

480 Cf la voce νεφλη in *GLNT* VII, 905-928. Si tratta di un termine ambivalente che mentre, in senso negativo, indica quanto è caduco e instabile (cf ad es. Sap, 2,4), in senso positivo sta ad indicare ciò rispetto a cui si percepisce la

Dio in mezzo al popolo).

Mentre l'immagine di skótos può dire persino relazione alla áгноια⁴⁸¹, il gnóphos si presenta allo pseudo-Dionigi come "la cima non conoscibile" in cui solo la risalita attraverso le negazioni potrà condurre: "Ma là, 'fa tacere tutte le affermazioni degli intelligibili (mediante l'intelligenza) per affidarsi unicamente alla negazione astrattiva"⁴⁸².

Il tema della tenebra divina acquista, così, accanto al senso

grandezza incommensurabile di Dio e del suo agire (cf Sir 36,24; Sal 35,6; 57,11; 108,5). "Il rapporto religioso con la nuvola affonda le sue radici nell'animatismo primitivo, ma viene consolidato e intensificato perché la vita dell'uomo ne dipende: dalla nuvola esce la pioggia, viene il fulmine, cade la grandine, erompe il diluvio distruttore" (910). Nell'AT, a partire dal canto di Debora (Gdc 5,4), l'apparizione di Dio è messa in relazione alla tempesta e nella tradizione successiva la nube ritornerà spesso come "tenda" di YHWH (cf 2Sam 22,12): è soprattutto nel contesto dei racconti dell'alleanza che l'immagine della nube verterà impiegata in riferimento al rapporto tra Dio e il suo popolo. Di questo termine l'Areopagita offre, in CH, una interpretazione che non ha nulla a che fare con l'immagine dell'oscurità: "Ma la Teologia applica a loro [gli angeli] la forma di nube (*nephéles, idéan*) alludendo al fatto che i sacri intelletti (*hierous nóas*) sono riempiti della luce nascosta (*toû kryphíou photòs*) in un modo iper-ordinato (*hyperkosmíos*), accolgono in sé con umiltà lo splendore originario, lo ritrasmettono, come una seconda illuminazione (*deuterophanòs*), agli esseri inferiori in misura abbondante ed in modo analogo (*analogos*) e possiedono una forza fecondatrice e produttrice di vita, di crescita e di perfezione, generando una pioggia intelligibile (*katà tèn noetèn ombrotokían*) che, con la sua abbondanza, spinge il grembo che la riceve a partorire viventi" (CH XV,6,336A-B)

481 Cf DN IV,5,700D: "Bisogna dire che Colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce intelligibile ogni intelligenza iper-celeste, e ricaccia tutta l'ignoranza e l'errore da tutte le anime in cui egli dimora, e a tutte partecipa la luce sacra, e purifica i loro occhi intellettuali dalla caligine posta attorno a loro e dovuta all'ignoranza (*ek tês agnoías*), e muove ed apre questi occhi chiusi dal grande peso della oscurità (*toû skótous*)".

482 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 177-178.

“eccedente” della ineffabilità divina, un essenziale valore mistico e anagogico: “Sotto il primo aspetto il gnóphos è pienezza di fulgore che trascende la luce (hypérphotos), misterioso silenzio (sighé), splendore svelante ciò che per natura è oscuro in sommo grado, illuminazione e appagamento totale della mente al di là del sensibile e dell’intellegibile. Sotto il secondo aspetto la tenebra divina, come causa finale e oggetto proprio dell’elevazione mistica, è una parentesi al distacco dal mondo e a una completa rinuncia a se stessi. Solo così, infatti, è possibile trascendere il piano dell’esperienza comune e ascendere alla contemplazione e alla fruizione dell’Assoluto nella condizione privilegiata di chi è posto nel cuore stesso dell’essere”⁴⁸³.

La tenebra, comunque, non costituisce semplicemente una realtà contrastante la luce⁴⁸⁴: per quanto sembri assolutamente indicato impiegare l’immagine della luce per l’opera emanatrice della Causa universale e riservare le espressioni della tenebra per la trascendenza ineffabile di Dio, l’opposizione tra le due grandi

483 M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 139-140. L’ascesa alla tenebra divina comporta “una negazione radicale di tutti i limiti e di ogni dimensione del finito [...] La negazione è veramente senza limiti perché coinvolge non soltanto i beni terreni e l’ordine esterno delle cose ma anche lo stesso io e lo stesso mondo interiore”, anche se “l’orientamento mistico-ascetico dello Pseudo-Dionigi non risente affatto di una posizione dualistica: una negazione dell’essere sarebbe assurda ed improponibile; la negazione è invece valida nei riguardi dell’essere limitato, ed è un’opzione per la pienezza e assolutezza dell’essere” (*Ivi*, 140).

484 Nell’immagine della luce, centrale nel *Corpus* per dire il divino, l’eredità neoplatonica si incontra con il linguaggio neotestamentario, in particolare con quello giovanneo, e con la tradizione dell’iniziazione.

tesi della sua ontologia, che allo pseudo-Dionigi piace sottolineare, non è così accentuata⁴⁸⁵: “ognuna delle due realtà rivestirà, a sua volta, un significato ‘eminente’ per esprimere la realtà che supera tutto ciò che è emanato: il Trascendente sarà designato mediante l’oscuro, in quanto negazione divina e mediante il luminoso, in quanto designato attraverso una parola composta con *hypér* [...] la luce e l’oscurità acquistano un senso eminente per esprimere una stessa realtà trascendente. Così, l’Oscuro trascendente e il Luminoso eminente coincideranno”⁴⁸⁶.

D’altro canto, la tenebra non è una condizione permanente dell’ascesa mistica: “La Tenebra non interviene nel corso di tutto il Corpus areopagitico che fortuitamente, si potrebbe dire, ed unicamente nei due primi capitoli della Teologia Mistica, non essendo l’Epistola V altro che un suo commento, che [...] tende precisamente a ridurre la Tenebra all’eccesso della Luce divina”⁴⁸⁷.

Ciò, tuttavia, non equivale ad intendere la tenebra/oscurità come l’accecamento in cui la vivacità insopportabile della Luce

485 D’altro canto le grandi teofanie bibliche sono spesso descritte come luminose (Sal 35,10; 103,2; Sap 7,21-25; 1Tm 6,16; 1Gv 1,5) e oscure (cf ad es. 2Cr 6,1; 2Sam 22,12; Sal 96,2).

486 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 164.

487 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 43-44. Il termine « Nuée » è qui tradotto (come altrove) con Tenebra piuttosto che con Nube, dal momento che Puech (insieme con altri traduttori) lo utilizza per rendere il greco *gnóphos*, piuttosto che *nephéle*. La scelta di Puech è legata alla descrizione che precede in Es 19,16 (“Al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi una nube tenebrosa – *nephéle gnophódes* - sul monte e un suono fortissimo di tromba”). Cf J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 171-172.

divina immerge gli occhi accecati del contemplatore⁴⁸⁸ – secondo un richiamo chiaramente platonico⁴⁸⁹; se, di primo acchito, potrebbe infatti sembrare legittima una tale interpretazione, in realtà, come giustamente ha sottolineato Puech, “io non credo [...] che noi abbiamo lì il vero senso o, almeno, il senso fondamentale, della Tenebra dionisiana”⁴⁹⁰.

488 Cf DN IV,5,700D-701A (“Colui che è Buono si chiama Luce intelligibile (*phôs noetôn*) per il fatto che riempie di luce intelligibile (*noetô photós*) ogni intelligenza iper-celeste e ricaccia tutta l’ignoranza (*áгноian*) e l’errore (*plánen*) da tutte le anime in cui egli dimora, e a tutte partecipa una luce sacra (*photôs hierôû*), e purifica i loro occhi intellettuali dalla caligine posta attorno a loro e dovuta all’ignoranza (*ek tês agnoías*), e muove ed apre questi occhi chiusi dal grande peso dell’oscurità (*tô pollô bárei toû skótous*). E anzitutto, elargisce loro una luce moderata, e poi le inonda di una luce maggiore, non appena esse hanno assaggiato la luce ed aspirano ad una luce maggiore, e le illumina con grande abbondanza perché lo hanno amato intensamente e le porta sempre più in alto secondo la loro analogia d’innalzamento (*katà tèn sphôn eis anáneusin analoghían*)”) e Ep. V,1073A (“La tenebra divina è la luce inaccessibile in cui si dice che risiede Dio (*Ho theîos gnóphos estì tò aprósiton phôs, en hô katoikeîn ho theôs léghetai*)”).

489 “Ma una persona assennata, feci io, si ricorderebbe che gli occhi sono soggetti a due specie di perturbazioni, e per due motivi, quando passano dalla luce all’oscurità e dall’oscurità alla luce. E se pensasse che questi medesimi fatti si producono pure per l’anima, quando ne vedesse una turbata e incapace di visione alcuna, non si metterebbe a ridere irragionevolmente (*aloghístos*), ma cercherebbe di sapere se, venendo da una vita più splendida, sia ottenebrata perché disabituata; o se, procedendo dal non accorgersi (*amathías*) a una condizione di maggiore splendore, si trovi ad essere troppo abbagliata” (*Rep.* VII,518a); “Mi venne l’idea che dovevo stare attento a non farmi del male, come di solito si fanno male quelli che guardano fisso e a lungo il sole che s’eclissa: capita che qualcuno abbia danni alle pupille, certo se non osserva la figura solare in una pozza d’acqua, o in qualcosa del genere” (*Fedone* 99e)

490 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 35 : “L’accecamento del soggetto mistico per l’eccesso della Luce divina non si potrebbe trovare, a rigore, che in un membro della frase di MT I,1,997B, in cui, nella Nube, ‘sono colmate oltremisura di splendori oltremodo belli le Intelligenze prive di vista (*tôn hyperkálōn aglaîōn*

Quando assunti dallo pseudo-Dionigi nella medesima accezione, *gnóphos* e *skótos*, infatti, “sono termini ambivalenti che rivestono due significati reciproci: un significato soggettivo, concernente l’attitudine dell’anima che contempla, e un significato oggettivo, relativo al carattere inaccessibile, all’assoluta trascendenza della Luce contemplata”⁴⁹¹.

In riferimento al significato soggettivo la Tenebra è essenzialmente *agnosía*⁴⁹²: “L’oscurità (*tò skótos*) diviene non visibile per la luce (*tô photí*), ed ancor più per la molta luce (*tô pollô photí*); le *gnosi* (*ai gnóseis*), ed ancor più le molte *gnosi* (*ai pollaí gnóseis*), rendono non visibile la non *gnosi* (*tèn agnosían*). Interpreta questo fenomeno secondo il criterio dell’eccedenza (*hyperochikôs*) e non secondo quello della privazione (*katà stéresin*)”⁴⁹³. In senso privativo, dunque, l’*agnosía* è deficiente rispetto alle *gnóseis* che la dissipano progressivamente: la conoscenza è, cioè, superiore all’ignoranza, perché consiste in un cammino positivo che afferma di Dio, preso come Causa di tutte le cose, una serie di “tesi” tratte dalla gerarchia

hyperpleroûnta toùs anommátous)’. Queste Intelligenze prive di vista sembrano qui essere gli angeli. L’espressione si ritrova nondimeno in DN IV,11,708D [...] Ma cieco non è qui sinonimo di accecato: si tratta [...] di occhi chiusi piuttosto che di occhi accecati, della visione per *ablepsía* dell’Invisibile”. D’altro canto il testo di DN IV,5,700D-701A si riferisce ad uno solo dei due modi in cui si può esprimere la visione mistica (quello che la descrive secondo il registro dell’illuminazione che dissipa le tenebre): ma, accanto ad esso, non va smarrito l’altro, chiaramente formulato nel primo capitolo di MT, in cui il registro dell’oscurità prevale e va inteso non nel senso della privazione ma dell’eccedenza.

491 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 36.

492 Cf MT I,3,1001A (*eis tòn gnóphon tês agnosías eisdýnei tòν óntos mystikón*).

493 Ep. I,1065A. Cf MT I,1,999B e II,1025B.

discendente delle realtà create. Ma procedendo in senso inverso, seguendo cioè la via ascendente, che è propria della trascendenza, noi siamo portati a sottolineare la dissomiglianza dei simboli che si utilizzano per parlare di Dio rispetto alla natura stessa di Dio e dunque dobbiamo negare ciò che la via catafatica ha affermato. Alla fine di questa ascesa, e al di là degli stessi simboli, si trova la tenebra della non conoscenza. Si tratta così di una agnosía e di una skótos rese superiori dalla loro direzione verso una meta divina e non più inferiori, alle capacità ordinarie della conoscenza. “Si può dire dunque della luce della conoscenza che essa vela al tempo stesso l’ágnoia difettiva dell’ignorante [...] e l’agnosía eminente del mistico”⁴⁹⁴. Ma la natura divina è al di là di ogni ignoranza come di ogni gnosi⁴⁹⁵: la dialettica apofatica porta a riconoscere l’assoluta trascendenza di Dio rispetto ad ogni negazione oltre che rispetto ad ogni affermazione: tipiche del linguaggio dionisiano sono, pertanto, i composti con hyper-, che esprimono l’arrestarsi di tutte le operazioni dei sensi e dell’intelligenza. “Gnóphos e skótos designano bene, in questa prima accezione, l’attitudine dettata al mistico dai postulati e dalle andature della dialettica negativa, e l’oscurità è qui relativa all’esclusione dei mezzi ordinari della visione e dell’intellegibilità”⁴⁹⁶.

La tenebra può essere però, in senso oggettivo, riferita alla natura di Dio, sotto l’aspetto di come essa si offre al contemplatore: questo

494 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 37.

495 “*Kalýptetai pantì photì kai apokrýptetai pâsan gnôsin*” (Ep. I, 1065A).

496 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 39.

passaggio dal senso soggettivo al senso oggettivo⁴⁹⁷ è abituale nel linguaggio dionisiano e sottolinea una sorta di resistenza che l'essenza divina oppone ad una completa penetrazione da parte di un intelletto creato. La tenebra introduce allo svelamento di una presenza, che si sottrae comunque ad ogni visione come ad ogni contatto⁴⁹⁸, che, cioè, è *athéatos*⁴⁹⁹. In questo senso lo pseudo-Dionigi può parlare, indistintamente, di tenebra e di nube, per indicare l'inafferrabilità di un oggetto che, anche nell'unione mistica, resta al di là di ogni presa, al punto da non poter essere appreso neppure come oggetto. Nondimeno la tenebra non è vuoto assoluto: la *agnosía* che in essa si raggiunge non è infatti privazione ma va intesa come *hyperochikôs*⁵⁰⁰: ciò che si conosce, in altri termini, è che “*metà pánta estì tà aisthetà kai tà noetá*”⁵⁰¹.

“L'ignoranza non è dunque incompatibile con una certa conoscenza [...], come la Tenebra, che la simboleggia, non contraddice una metafisica e una visione limitata della Luce. L'*agnosía* non ha un aspetto negativo che in rapporto alle tappe anteriori dell'ascesa mistica: rivolta verso Dio – che, in sé, non può essere oscurità –, essa è penetrata da una luce superiore alla conoscenza umana, ma ancora e sempre inferiore alla Luce assoluta”⁵⁰².

497 Cf FILONE DI ALESSANDRIA, *De posterit. Caini* V,14-15.

498 Dio è *anaphés* (MT I,1,997B) e *aóratos* (MT I,3,1001A).

499 MT I,3,1000D.

500 Cf MT I,3,1001A; Ep. I,1065A e V,1073A.

501 Ep. V,1073A.

502 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 41-42.

La tenebra, allora, mentre nasconde Dio, diviene anche il mezzo ed il modo attraverso cui si può attingere qualcosa del divino. L'anima penetra nella tenebra (eis tòn gnóphon eidyménois⁵⁰³; eis tòn gnóphon tês agnosías eisdýnei⁵⁰⁴) e l'unione si fa secondo la tenebra (katà tòn gnóphon⁵⁰⁵).

E così mentre la struttura del pensiero di Gregorio di Nissa è caratterizzata dall'ápeiron, quella dell'Areopagita è caratterizzata dalla hénosis hypèr noûn: “per Gregorio, Dio ha una ousía e l'infinito è attribuito all'essenza divina; per Dionigi, Dio è hyperousios e lo statuto dei nomi divini è differente: sono delle potenze che procedono dalla sua Bontà”⁵⁰⁶.

Nulla di strano, quindi, se mentre il Nisseno parla di una “tenebra splendente” (lampròs gnóphos)⁵⁰⁷, lo pseudo-Dionigi preferisce parlare di una “tenebra iper-luminosa” (hypérphotos gnóphos)⁵⁰⁸. Il linguaggio “paradossale” di Gregorio poggia sulla duplice natura del Cristo: il superamento della contraddizione tra l'affermazione e la negazione, o tra il finito e l'infinito, si fonda sull'unione, nella persona del Cristo⁵⁰⁹, di ciò che è nell'ordine della natura umana e

503 MT I,3,1000C.

504 MT I,3,1001A.

505 MT II,1025A.

506 Y. DE ANDIA, *Henosis*, 359. “Il termine *hyperúsios*, del tutto irreperibile negli scrittori anteriori al IV secolo, è introdotto proprio dallo pseudo-Dionigi” (G. GROSSO, *Apofatismo e misticismo nello pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in *FO* 12 (1989), 315).

507 GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moysis* II,163: PG XLIV,377A.

508 MT I,1,997B; II,1025A.

509 Per Gregorio è Cristo “la tenda non fatta da mani di uomo” (Eb 9,11: *De Vita Moysis* II,169-170;174: PG XLIV,380A-B;381A-B: “Ma Colui che ha purificato

di ciò che la trascende. Il linguaggio “superlativo” dell’Areopagita va ricondotto invece ad una prospettiva che non è cristo-logica, ma essenzialmente teo-logica.

La tenebra si giustifica, così, nell’intreccio di due inadeguatezze: 1) inadeguatezza (per eccedenza) della non conoscenza rispetto alle conoscenze ordinarie del *noûs*; 2) inadeguatezza (per privazione) di questa stessa non conoscenza rispetto alla meta che è incapace di raggiungere.

“Neppure l’illuminazione che viene accordata all’anima nell’unione dissipa la tenebra; al contrario è oscurità e ‘raggio della Tenebra’ a doppio titolo: in quanto negatrice delle *gnóseis* e in quanto deficiente vis-à-vis della Luce assoluta. La Tenebra

e reso sensibile l’udito del cuore, dopo aver ascoltato questo suono – dico quello che deriva dalla visione degli essenti (*ek tês theopías tôn ónton*) per la gnosi della potenza di Dio (*pròs tèn tês theías dunámeos gnôsin*) –, da questo è guidato fino a penetrare con la riflessione (*tê dianoía*) là dov’è Dio. Questo luogo è definito dalla Scrittura tenebra (*gnóphos*), ad indicare, come si è detto, l’inconoscibile e l’invisibile (*tò ágnostón te kai atheóreton*), giungendo alle quali Mosè vede quella tenda non manufatta, che poi fa conoscere a quelli in basso con un’imitazione materiale (*hén dià tês hylikês miméseos toîs káto deíknysi*). Qual era dunque quella tenda non manufatta, che fu mostrata a Mosè sul monte, in conformità della quale, come modello, gli viene ordinato di far conoscere il prodigio non manufatto attraverso un’opera manufatta? [...] Essa è Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio, che non fatta da mano d’uomo per sua natura ha accettato di sotto porsi alla creazione quando questa tenda ha dovuto essere piantata fra noi, sì che essa in certo modo è increata e creata: increata perché preesiste, è divenuta creata a causa di questa struttura materiale”). È a partire dalla designazione di Cristo come “tenda” che Gregorio sviluppa un breve trattato dei nomi di Cristo (*De Vita Moysis* II,176-178: PG XLIV,381C-384A), secondo un tema catechetico antico (cf GIUSTINO, *Dialogi* 126: PG VI,7,68C; ORIGENE, *Commentarium in Ioannem* (*Comm. in Ioann.*) I,9,52: SCh 120,89; GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* I,6: SCh 247,78,1-80,18).

rappresenta così il passaggio da una conoscenza simbolica, che supera l'agnosía, ad una conoscenza decisamente mistica di cui l'agnosía è lontana dall'esaurire il contenuto ideale"⁵¹⁰.

La dottrina dionisiana della tenebra esprime l'assoluta trascendenza di Dio che è al di là della luce sensibile o intelligibile, giacché è la fonte della luce ed è sovrabbondanza di luce. Si potrebbe dire che la tenebra è, nel linguaggio dionisiano, la traduzione, in una teologia per via di rimozione secondo l'eccedenza, della rivelazione giovannea "Dio è luce" (1Gv 1,5), mentre la tenebra del Nisseno traduce l'inconoscibilità dell'essenza divina che si fonda sull'affermazione del Prologo giovanneo "Dio nessuno lo ha mai visto" (Gv 1,14).

Si comprende come la "tenebra in cui è Dio" – secondo l'Esodo – sia divenuta, nello pseudo-Dionigi, la "tenebra in cui è Colui che è al di là di tutte le cose"; ma, "dal momento che 'Colui che è oltre tutto' (ho pánton epékeina) è anche non conoscibile, la tenebra in cui si trova è di conseguenza la tenebra dell'inconoscibilità"⁵¹¹.

Il theîos gnóphos rappresenta così un limite invalicabile per l'esperienza comune, ma non per l'esperienza privilegiata dell'iniziato e del mistico: "La negazione non è quindi assoluta e irreversibile ma rappresenta soltanto il punto terminale di un certo livello e l'inizio di un altro ulteriore. Potremmo anzi dire che il principio dell'ineffabilità ha un ruolo iniziale e provvisorio, che non

510 H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique*, 42.

511 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 158.

inibisce in alcun modo il possesso del divino, ma solo lo condiziona come privilegio ed eccezionalità; infatti la via mistica è risolutiva dell'ineffabilità, in quanto propone e attua il congiungimento col divino, al di là dello scacco della via poetica e dell'esperienza comune"⁵¹².

L'oggetto della critica dello pseudo-Dionigi è, evidentemente, costituito dall'antropomorfismo e dal naturalismo teologici, nella loro scorretta applicazione all'Assoluto dei caratteri soggettivi e propri della realtà finita. "Come unica alternativa via a questa posizione falsa ed empirica lo Pseudo-Dionigi propone il metodo mistico-simbolico, consistente nella sintesi della via per ablationem (aphaíresis) e della via per positionem (thésis), affermando in Dio in grado eccedente le perfezioni dell'essere e, insieme, negando ogni similitudine con la realtà creata, osservando, tuttavia, che la negazione non implica affatto la privazione (stéresis), ma l'opposto carattere di pienezza"⁵¹³.

Va, quindi, ribadito il valore dialettico della negatività del discorso apofatico⁵¹⁴ e soprattutto la non opposizione tra via catafatica ed apofatica: "Ma in fondo, non è che forse non vi è alcuna negazione vera nella teologia negativa, giacché ciò che essa nega in realtà non

512 M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 140-141.

513 *Ivi*, 143.

514 R. ROQUES, *Introduction à la Hiérarchie céleste*, XXVI-XXVII ("La negazione stessa non può essere intesa in senso puramente negativo; [...] lontano dal distruggere l'affermazione, le conferisce un vero significato [...], prodigiosamente allargato a motivo della Trascendenza cui è rivolta e che deve suggerire [...] Così la teologia negativa si presenta come una teologia eminente, come la vera teologia della Trascendenza").

sono che delle limitazioni che, incluse nei nostri attributi umani, ci impediscono di applicarle tali e quali a Dio? [...] Raggiungere al di là di questi mezzi inadeguati, al di là della stessa intelligenza, una pienezza che afferma rinunciando ad esprimere: questo è il senso profondo della teologia negativa”⁵¹⁵.

La non-gnosi non è solamente ‘al termine’ della risalita attraverso le rimozioni, ma ne costituisce ‘il termine’ e lo stesso risultato⁵¹⁶: “Allora egli si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono, e penetra nella tenebra veramente mistica della non gnosi (eis tôn gnóphon tês agnosías...tôn óntos mystikón). In essa, chiude ogni percezione conoscitiva e giunge in colui che è del tutto intoccabile ed invisibile [...] unendosi secondo il meglio, con l’inattività di ogni gnosi, a ciò che è del tutto non conoscibile (tô pantelôs dè agnósto tê páses gnóseos anenerghesía katà tò kreîttton henoúmenos), conoscendo al di là dell’intelletto proprio con il non conoscere nulla (tô medèn ghinóskein hypèr noûn ghinóskon)”⁵¹⁷.

515 R. ROQUES, *Note sur la notion de Theologia*, 209; 210. Cf anche G. GROSSO, *Apofatismo e misticismo*, 315-316 (“Nello pseudo-Dionigi la teologia catafatica ha un valore propedeutico rispetto alla teologia apofatica, e la prevalenza della seconda sulla prima si fonda sulla trascendenza divina rispetto all’essere. La teologia affermativa va considerata in funzione della teologia negativa, poiché il Nostro afferma una perfezione divina negandola immediatamente per procedere nel cammino ascensionale. Lo pseudo-Dionigi non affronta la catafasi per passare poi all’apofasi; quest’ultima è richiamata immediatamente dalla catafasi [...] La catafasi è necessaria all’apofasi, mira all’apofasi, ma capire ciò significa comprendere che l’apofasi non elimina la catafasi, anzi la presuppone”).

516 Cf J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 159-160.

517 MT I,3,1001A.

Capitolo III

La ricezione della teo-logia dionisiana

Lo pseudo-Dionigi ha sviluppato una tradizione teologica dell'apofasi e della tenebra, che, oltre a non essere iniziata con lui (come mostra la duplice eredità – filosofica e patristica – di cui è debitrice), non termina con lui: presso gli autori cristiani successivi è, infatti, costante il riferimento alla sua opera, che diviene oggetto di “scolii (scholia)⁵¹⁸” e di commenti, oltre ad essere costantemente soggetta a traduzioni che, nelle varie epoche e nei diversi contesti culturali, rendano il più possibile intelligibile il pensiero del presunto discepolo di Paolo. Questa ininterrotta tradizione si è risolta, tanto nell'Oriente quanto nell'Occidente cristiani, in una molteplicità di “ricezioni” della teo-logia areopagitica. Se non ci è possibile qui tracciare un profilo preciso di tali ricezioni, è, tuttavia, possibile offrire almeno un'idea della profonda “metamorfosi” subita dall'Areopagita nel corso dei secoli presso i diversi autori, a partire dal loro sforzo di correggere le “deficienze” della teologia dionisiana. Tali deficienze possono essere, schematicamente, ricondotte:

alla cristo-logia (dal momento che l'impostazione dionisiana è

518 Con il termine “scolii” si intendono delle brevi annotazioni che fungono da commento esplicativo di passi ritenuti poco chiari o, comunque, meritevoli di una particolare attenzione.

fondamentalmente teo-logica⁵¹⁹)

alla onto-logia (dal momento che l'essere è subordinato al bene e Dio stesso, Bene sommo, è "posto" al di là dell'essere)

alla gnoseo-logia (dal momento che il vertice della conoscenza di Dio, pur essendo qualificato ancora come conoscenza, è una "conoscenza mediante la non-conoscenza", ossia una conoscenza iper-noetica)

3.1. Massimo il Confessore

Che la "debolezza" della cristologia dionisiana dovesse apparire un dato evidente già ai primi lettori del *Corpus areopagitico* emerge chiaramente dall'opera di Massimo il Confessore⁵²⁰, impegnato

519 "Sebbene i nomi di Gesù e Cristo ritornino con una certa frequenza nel *Corpus* dionisiano, chi legge le diverse opere ha la netta impressione che il mistero di Cristo non abbia molto rilievo" (E. BELLINI, *La teologia del Corpus areopagitico*, 10; cf più in generale 10-16) e ciò non solo sul versante della teologia, ma anche su quello della vita cristiana, nella misura in cui "sacrificando la dottrina delle mediazioni gerarchiche, Dionigi ha minimizzato e parzialmente smussato nelle sue forze vive questa conseguenza essenziale dell'Incarnazione del Verbo che costituisce la presenza del Cristo nell'intimo delle coscienze cristiane" (R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 335).

520 Nato in Palestina tra il 579 e il 580, Massimo si formò sui testi di Origene (per volere di Pantaleone, abate del monastero di S. Caritone, al quale sarebbe stato affidato all'età di dieci anni). A partire dal 614 (anno della fuga da Gerusalemme in seguito all'invasione persiana), Massimo intrecciò rapporti sempre più stretti con la corte imperiale, a Costantinopoli, grazie soprattutto al discepolo Anastasio. Per un approfondimento sulla cronologia delle opere di Massimo, cf P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952.

nelle controversie cristologiche che animarono la prima metà del VII secolo, all'interno delle quali ebbe un posto di grande rilievo, distinguendosi “nella difesa delle due energie (energheiai) e delle due attività (thelemata), divina ed umana, di Cristo contro il monoenergismo ed il monotelismo, che, sostenuti da Sergio, patriarca di Costantinopoli, e dal suo successore Pirro, negavano la volontà umana di Cristo e compromettevano pericolosamente la piena libertà della redenzione”⁵²¹.

La preoccupazione di Massimo di affermare la verità dell'Incarnazione (e quindi la piena umanità di Cristo, distinta dalla natura divina e non confusa con essa nell'unica persona del Verbo⁵²²), si traduce, sul piano della conoscibilità e dicibilità di Dio, in una originale rilettura dell'apofasi dionisiana: nell'Ambiguum ad Iohannem 10 (sulla Trasfigurazione di Cristo), riprendendo la distinzione tra “apofasi” e “catafasi”, Massimo opera una significativa inversione di termini rispetto allo pseudo-Dionigi: mentre, infatti, per l'Areopagita l'affermazione viene prima della negazione e questa si poggia su quella (essendo il risultato di un procedimento di rimozione di quanto è stato precedentemente affermato mediante un procedimento di posizione), per Massimo il “modo” primo è quello apofatico che è un'affermazione del divino

521 A. CERESA-GASTALDO, *Massimo il Confessore*, in *DPAC II*, 2170. È Cristo, infatti, ad occupare il centro della speculazione del Confessore, al quale va riconosciuto il merito di aver “approfondito la terminologia cristologica così da rappresentare il chiarimento ed il compimento della speculazione patristica a lui precedente” (*ivi*, 2171).

522 Cf DS II,300-303 (in particolare 302).

attraverso la aphasía, mentre l'affermazione della Causa a partire dai suoi effetti è un momento (ed un "modo") successivo a questo: "Penso che il dramma divino della Trasfigurazione sul monte (tà epì toû órous katà tèn metamórphosin theoprepê dramatourghémata) indichi misticamente i due modi universali della teologia, cioè: il primo, semplice e senza causa (haploûn kaì anaítion), che afferma (katapháskonta) in tutta verità la divinità, attraverso la sola e totale negazione (dià mónes kaì panteloûs apopháseos), e che celebra come si deve la sua eccedenza (tèn hyperochèn autoû) attraverso l'afasia (aphasía); e successivamente (akolóuthos) quello, composto (syntheton), che, attraverso la catafasi (dià katapháseos), descrive grandiosamente il primo a partire dai causati (ek tôn aitiatôn)"⁵²³.

Il problema, per Massimo, è, anzitutto, quello di definire lo statuto dell'intelletto umano (nella sua relazione con la "sensazione" e con la "ragione"), prima ancora di soffermarsi sull'oggetto della conoscenza; mantenendo la tripartizione dionisiana relativa al movimento dell'anima nel conoscere⁵²⁴ ed alla predicazione "secondo la causa", "secondo la sussistenza" e "secondo la partecipazione"⁵²⁵, il Confessore la rielabora, così, in una prospettiva assai diversa: "Illuminati dalla grazia, [i santi]

523 *Ambiguum* (Amb.) 10: PG XCI,1165B. Il testo di Massimo rivela la chiarezza della sua interpretazione dello pseudo-Dionigi, al quale egli non attribuisce (e giustamente) una "triplice via", ma da cui trae un duplice modo (catafatico ed apofatico) di celebrare l'eccedenza del divino.

524 Cf DN IV,9,705A-B.

525 Cf Ep. IX,2,1108D. Cf MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003, 642, n. 17.

insegnarono che l'anima, in effetti, possiede tre movimenti universali, che si riducono ad uno solo (eis mían synagoménas): l'uno secondo l'intelletto (katà noûn), l'altro secondo la ragione (katà lógon), l'altro secondo la sensazione (katà aísthesin). Il primo, semplice (haplên) e non spiegabile (anerméneuton), secondo il quale [l'anima], muovendosi in modo non-gnostico (agnóstos) intorno a Dio (perì theòn), non conosce in alcun modo a partire da alcun essente, a causa della sua eccedenza (dià tèn hyperochén). Il secondo, secondo la causa, definisce il non conoscibile (kat'aitían horistikèn toû agnóstou); grazie ad esso, [l'anima], muovendosi naturalmente, applica a se stessa, per un'energia secondo la scienza (di'energheías kat'epistémén), tutte le ragioni naturali (physikòus pántas lógous) di ciò che è conosciuto solo in quanto causa e a cui le ragioni danno forma. Il terzo, composto (sýn্থeton), grazie al quale [l'anima] viene a contatto degli oggetti esteriori, a partire dalle cose visibili, come [fossero] simboli, di cui modella in se stessa le ragioni (lógous). Essi così attraversarono (diébesan) nobilmente, secondo il modo (trópos) vero e certo del movimento secondo la natura, il tempo presente delle prove (skammáton: lett. 'fosse'); elevando verso l'intelletto, mediante la ragione, la sensazione, che possiede solo, nella loro semplicità, le ragioni pneumatiche (lógoi pneumatikoí) delle cose sensibili; unendo (henósantes) sotto la forma dell'uno (henoeidôs), secondo la sola saggezza (phrónesin) semplice e non divisibile, la ragione all'intelletto che possiede le ragioni degli essenti (tôn ónton lógous); offrendo (proskomísantes) a Dio, l'intelletto liberato in modo puro dal movimento rivolto a

tutti gli essenti e spogliato dell'energia naturale che gli appartiene; congiungendosi (*synachthéntes*) a Dio secondo l'intelletto, interamente, essi furono ritenuti degni (*exióthesan*) di essere interamente mescolati dallo Spirito a Dio e di portare tutta intera, per quanto possibile agli uomini, l'icona dell'uomo celeste; e attirando a sé la manifestazione divina (*tês theías empháseos*), per quanto, se è lecito dire così, essi stessi sono stati attratti e posti insieme con Dio. Si dice, in effetti, che Dio e l'uomo sono paradigmi (*paradeígmata*) l'uno dell'altro e che Dio, per amore verso l'uomo, si umanizza (*dià philanthropían anthropízetai*) per l'uomo, tanto quanto l'uomo, confortato dall'amore (*dynetheís di'agápe*), si divinizza (*apethéose*) egli stesso per Dio e che egli è rapito da Dio, secondo l'intelletto, verso il conoscibile (*pròs tò gnostón*), tanto quanto l'uomo ha manifestato, mediante la sua virtù, Dio, non visibile per natura (*aóraton phýsei*)⁵²⁶.

Per questa via, il Confessore (che pure mantiene l'idea dionisiana del necessario spogliamento dell'intelletto per giungere al vertice della conoscenza):

giunge a rileggere l'intero processo conoscitivo dell'uomo come un "attraversamento" (*diábasis*), più che come una "ascesa" (*anábasis*): "la salita verso l'uno è un'assunzione dell'inferiore nel superiore o una traversata dall'inferiore verso il superiore, per l'altro [pseudo-Dionigi], essa è un semplice superamento dell'inferiore mediante il superiore"⁵²⁷

526 *Amb. 10: PG XCI,1112D-1113B.*

527 *Y. DE ANDIA, Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Con-*

fa corrispondere la deificazione dell'uomo all'umanizzazione di Dio, cogliendo, a partire dalla mediazione di Cristo, la reciproca attrazione dell'uomo da parte di Dio e, di conseguenza, di Dio da parte dell'uomo,

La teo-logia apofatica (che riporta al primo movimento, quello "semplice e non spiegabile") rimanda per Massimo alla distinzione tra *hóti ésti* e *tí esti*: commentando un testo di Gregorio di Nazianzo⁵²⁸, egli scrive: "[Gregorio] non dice che questa natura è non prendibile nella sua esistenza, ma in ciò che essa è (*álepton...hypárchei*, allà *tí hypárchei*), e aggiunge, per confermare la sua parola: in effetti è molto diverso avere la convinzione che una cosa è e sapere ciò che essa è; c'è, cioè, molta differenza tra l'avere la convinzione che una cosa esiste e sapere l'esatta prendibilità (*katálepsin*) della la sua essenza (*ousías*)"⁵²⁹.

Ciò che risulta conoscibile di Dio non è, dunque, ciò che Egli è (la *ousía*), ma che Egli è: "A partire da ciò che è secondo l'essenza (*tà kat'ousían*), ossia dall'essenza stessa, non si conosce mai ciò che Dio è. Giacché l'intuizione (*énnoia*) intorno a ciò in cui consiste è impossibile e perfettamente non accessibile (*ábatos*) al medesimo grado a tutta la creazione visibile e non visibile, ma, a partire da ciò che è intorno all'essenza (*tà perì ousían*), contemplato bene e devotamente e solo in quanto è, Dio si lascia scorgere da coloro che

fesseur et Denys l'Aréopagite, in ID., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, 150.

528 GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 28,5: SCh 250,110,1.17.

529 *Amb.* 17: PG XCI,1229C.

lo guardano. E tutto ciò che è intorno all'essenza lascia intravedere non ciò che è, ma ciò che Egli non è, ad esempio non generato, senza principio, non finito, non corporeo e altre cose del genere che sono intorno all'essenza e presentano ciò che essa non è, non ciò che è; e anche le ragioni della Provvidenza e del Giudizio, secondo le quali il tutto è amministrato sapientemente e con le quali si dice anche che è la contemplazione armoniosa (*theoría enarmónios*) della natura circa Dio, non mostrano che analogamente (*análogos*) che il suo demiurgo è"⁵³⁰.

Il "ciò che è" di Dio, la sua essenza, inafferrabile a motivo della sua "iperessenzialità", diviene, tuttavia, accessibile grazie all'incarnazione del Verbo; sulla base dell'Epistola IV dell'Areopagita, Massimo scrive: "Nondimeno colui che è sempre iperessenziale (*hyperoúsios*), è sempre ipercolmo della propria iperessenzialità (*hyperousiótetos*). Giacché, divenuto uomo, egli non è sottomesso alla natura, ma, al contrario, egli ha piuttosto preso su di sé la natura, facendo di essa un altro mistero, ma restando lui stesso completamente non prendibile (*áleptos*) e mostrando la sua incarnazione, che procede da una generazione iperessenziale (*ghénesin hyperoúsion*), più non prendibile di ogni mistero (*mysteríou pantòs...aleptotéran*) e divenuta grazie ad essa afferrabile (*kataleptòs*), quanto più si fa conoscere, grazie ad essa, colui che è più non prendibile (*aleptóteros*). Giacché egli è nascosto ugualmente dopo la sua manifestazione (*ekphánsin*) [...] o per parlare più divinamente, nella sua stessa manifestazione

530 *Amb. 34: PG XCI,1288B*

(ekphánsei). Giacché il mistero di Gesù è nascosto e non si spiega (exêktai, lett. “è tratto fuori”) ad alcuna ragione (oudenì lógo) e ad alcun intelletto (oudenì nô), ma, ugualmente detto, resta ineffabile (legómenon árreton) e, conosciuto mediante l’intelletto, non conoscibile (nooúmenon ágnoston). Che può esserci di più apodittico (apodeiktikóteron) per la apodissi (apódeixin) della iperessenzialità divina che il segreto nella manifestazione (ekphánsin), la afasia nella parola (lógo tèn aphasían), e la non gnosi secondo l’eccedenza (tèn kath’hyperoxèn agnosían) che si mostra all’intelletto, e, per dire di più, la iperessenza (hypèr ousían) nell’essenza”⁵³¹.

Il gioco di manifestazione/nascondimento che, in riferimento all’Incarnazione del Verbo, l’Areopagita aveva interpretato a partire dal principio “pur essendo veramente giunto fino all’essenza, l’ha assunta in modo iperessenziale”⁵³², Massimo lo interpreta a partire dalla distinzione tra lógos (ragione) e trópos (modo), l’uno che testimonia la natura, l’altro l’economia⁵³³: e così, mentre per lo pseudo-Dionigi la distinzione tra apofasi e catafasi risiede nella trascendenza e nella causalità di Dio (e, cioè, alla distinzione tra hyperousía ed ousía), per Massimo la distinzione è piuttosto tra la teo-logia (che rimanda al mistero di Dio) e l’eco-nomia (che rimanda al mistero della salvezza). In questo modo il mistero di Cristo, marginale nella riflessione dionisiana, diviene centrale per Massimo: tutto ciò che è stato creato per la deificazione, per la théosis:

531 *Amb.* 5: PG XCI,1048D-1049A; cf Ep. IV,1072A; Ep. III,1069B.

532 Ep. IV,1072B.

533 Cf *Amb.* 5: PG XCI,1053B.

“La ragione, infatti, conosce una duplice gnosi del divino. L’una relativa (schetikén), che si poggia sulla sola ragione e sulle cognizioni (noémasin), che non hanno la sensazione mediante l’esperienza e secondo l’energia del conosciuto (kaì tèn kat’énérghēian toû gnosthéntos dià peíras ouk échousan aísthesin); grazie ad essa nella vita presente, noi siamo amministrati (oikonomoúmētha). L’altra propriamente (kyríos) vera, nella sola esperienza secondo l’energia, fornisce la totale sensazione senza alcuna ragione né cognizioni (noemáton) del conosciuto, per partecipazione secondo la grazia (katà chárin methéxei); grazie a questa sensazione, nel mondo a venire, noi riceveremo la deificazione al di là della natura (tèn hypèr phýsin théosin) esercitata senza posa. La prima, in quanto si poggia sulla ragione e sulle cognizioni (noémasi), è relativa; si dice che essa muove l’aspirazione verso la gnosi per partecipazione secondo l’energia (kinetikèn eînaí phasi tês pròs tèn methéxei kat’énérghēian gnôsin ephéseos); la seconda secondo l’energia grazie all’esperienza, si dice fornire per partecipazione la sensazione del conosciuto e rimuovere (aphairetikèn) la gnosi che poggia sulla ragione e sulle cognizioni (noémasi). I sapienti dicono in effetti che non è possibile che esistano insieme (synypárchein) l’esperienza di Dio e la parola circa Dio (tòn perì theoû lógos) o la sensazione di Dio e l’intellezione (noésin) di Lui. Io chiamo ‘parola’ circa Dio l’analogia degli essenti dalla contemplazione gnostica circa Lui; ‘sensazione’, l’esperienza per partecipazione dei beni ipernaturali; ‘intellezione’, la gnosi a partire dagli essenti, semplice e una (heniaíān), circa Lui. E subito è conosciuto per tutto il resto, poiché l’esperienza della cosa

(toû prágmatos) fa cessare ogni parola circa Lui; e la sensazione di questa cosa rende inutile ogni intellezione (noésin) circa Lui. Io dico ‘esperienza’ la gnosi secondo l’energia, che sopravviene dopo ogni ragione; ‘sensazione’, la partecipazione al conosciuto, che si manifesta dopo ogni intellezione (noésin). Ed è forse ciò che dice il grande apostolo nel suo insegnamento mistico: ‘Le profezie cesseranno, le gnosi si arresteranno’ [1Cor 13,8], parlando evidentemente di questa gnosi che si poggia sulle ragioni e sulle cognizioni (noémasi)”⁵³⁴.

Massimo individua, così, una duplice conoscenza – la prima che si costruisce sulla base dell’analogia degli essenti (a partire, cioè, dalla causalità divina), l’altra che è al di là di ogni attività della ragione e dell’intelletto umani –, ma l’ordine tra apofasi e catafasi, che l’Areopagita aveva inteso come ascendente (e cioè dall’affermazione alla negazione), viene inteso dal Confessore come discendente (poiché viene dall’alto e conduce dal Principio agli effetti).

Preclusa la possibilità di una conoscenza piena ed im-mediata dell’essenza divina, non resta, per il Confessore, che la possibilità di una conoscenza analoga (che è affermativa, perché si basa sulle posizioni) o, nella forma più alta della conoscenza, di una conoscenza negativa (e quindi di ciò che Dio non è) sulla base di ciò che è “intorno alla sua essenza”: “Le negazioni (tôn apopháseon) si situano dunque all’inverso delle affermazioni (taîs kataphásesi) e

534 *Quaestiones ad Thalassium* LX: PG XCI,621C.

si intrecciano reciprocamente le une con le altre, amichevolmente, intorno a Dio (perì theón) e si succedono a turno l'una all'altra; così le negazioni (ai apopháseis) significano non ciò che è il divino, ma ciò che non è, e, per rapporto a ciò che è ciò che non è quello, esse si uniscono alle affermazioni (kataphásesin); inversamente, le affermazioni (ai...katapháseis) mostrano solo che Egli è e non ciò che può essere, e, per rapporto a ciò che non è, esse si uniscono alle negazioni (taís apophásesin)⁵³⁵.

Sulla base di questi rilievi, diventano comprensibili alcune scelte di “rottura” del Confessore nei confronti dell'Areopagita:

si assiste, anzitutto, al superamento della nozione dionisiana di dis/somiglianza in nome della distinzione tra simboli riconducibili all'apofasi e simboli riconducibili alla catafasi. I primi consentono di accedere alla verità che è al di là dell'intelletto; i secondi consentono, invece, di cogliere le congetture (eikasías) della conoscenza di Dio: “Levatasi grazie ad essi [i simboli] – giacché è così che gli uomini sono capaci di conoscere –, la gnosi circa Dio e le cose divine (he perì theoû te kai tôn theíon gnôsis), attraverso i simboli che gli convengono, ci conduce all'uno e all'altro modo: attraverso una devota intelligibilità (katanoéseos) degli essenti, essa stabilisce per noi le ragioni (lógoi) dell'uno e dell'altro: essa insegna che ogni simbolo che sta al di là della sensazione (hypèr aístesin) appartiene al primo modo, e che l'insieme delle meraviglie secondo la sensazione (kat'aístesin) appartiene al secondo modo. [...] a partire

535 *Amb. 34: PG XCI,1288C.*

dai simboli che stanno al di là della sensazione (*hypèr aístesin*), noi crediamo solamente che c'è la verità al di là della ragione e dell'intelletto (*hypèr lógon kaì noûn*); noi non osiamo considerare e, allontanando l'empietà dell'impresa, ci tratteniamo dall'intuire (*ennoeîn*) che cosa e come, in quel modo, donde e quando essa è; a partire da ciò che è secondo la sensazione (*kat'aístesin*), per quanto ne siamo capaci, afferriamo solo flebilmente secondo l'intuizione (*kat'énnoian*) le congetture (*eikasías*) della gnosi circa Dio (*perì theoû gnóseos*) e diciamo che è Dio tutto ciò che noi conosciamo a partire da ciò che fa per noi in quanto causa"⁵³⁶

rispetto allo pseudo-Dionigi, Massimo non teme di parlare, in relazione a Dio, di una privazione, ma questa (esattamente come la negazione dionisiana) va intesa secondo l'eccedenza: "Se, dunque, qualche cosa è detta tra noi secondo la privazione (*katà stéresin*), detta di Dio non si intenderà, a buon diritto, come manifestante certamente la sua condizione (*héxis*); al contrario, se qualcosa è detta di noi secondo la condizione (*kath'héxin*), applicata a Dio, questa si intenderà più convenientemente come significante la privazione mediante l'eccedenza (*dià tèn hyperochén*). Giacché le iperboli (*hyperbolai*) delle cose divine, sia pure dette da noi per contraddizioni (*di'antipháseos*) secondo la privazione (*katà stéresin*), si allontanano molto dalla vera apparenza (*empháseos*) secondo la ragione secondo cui sono"⁵³⁷. L'eccedenza, d'altra parte, come l'apofasi e la catafasi, viene essa pure riletta da Massimo in chiave

536 *Amb.* 10: PG XCI,1165B-C.

537 *Amb.* 71: PG XCI,1409C.

cristo-logica: essa è ricondotta, infatti, non alla iper-essenzialità di Dio, quanto piuttosto all'unione ipostatica che si realizza nell'Incarnazione: "follia e debolezza di Dio, secondo l'apostolo san Paolo [...] ecco cos'è il mistero della divina incarnazione, in quanto 'trasgredisce' iperessenzialmente ogni ordine e armonia di ogni natura, potenza ed energia (tò mystérión esti tês theías enanthropéseos, hos páses physeos dynámeós te kai energheías pâsan hyperousíos ekbebekòs táxin kai harmonían)"⁵³⁸

Il simbolismo della "nube" non si colloca, per Massimo, sul medesimo versante del simbolismo della "tenebra", per esprimere il "mezzo" attraverso cui si lascia conoscere, senza lasciarsi "comprendere", Colui che è in-conoscibile a motivo della sua eccedenza: la nube, infatti, fa riferimento a quella "passione della carne", che impedisce all'intelletto di giungere a Dio: "ogni intelletto umano che sbaglia e si stacca dal movimento secondo natura si muove dedicandosi alla passione (páthos) e alla sensazione (aísthésin) e alle cose sensibili, perché non può andare in altro luogo, una volta che ha perduto il movimento conforme alla sua natura, che conduce a Dio. Così il maestro ha diviso la carne in passione e sensazione (eis páthos kai aísthésin), e per mezzo dei termini 'nube' (néphous) e 'velo' (prokalýmmatos) mostra questi due processi della carne che ha un'anima. La nube, infatti, è la passione carnale (tò sarkikòn páthos) che ottenebra (episkotoûn) la parte dominante dell'anima, e il velo è l'inganno secondo i sensi (he kat'aístesin apáte), che fissa l'anima nelle epifanie (epiphaneías)

538 *Amb. 71: PG XCI,1409C-D.*

dei sensibili e le impedisce l'attraversamento (diabáseos) alle realtà intelligibili"⁵³⁹; la tenebra, invece, indica (secondo il testo di Es 20,21) il luogo in cui Dio dimora: "Così, seguendo ancora una volta Dio che lo chiamava, Mosè oltrepassò tutte le cose di quaggiù e penetrò nella tenebra, dove era Dio (eis tòn gnóphon eisêlthen, où ên ho theòs), vale a dire nel modo di vivere informe e non visibile e non corporeo, con l'intelletto libero da ogni rapporto con qualsivoglia cosa che non fosse Dio. Trovatosi in questo modo di vivere, per quanto era possibile che la natura umana fosse ritenuta degna, riporta come premio corrispondente di quella beata ascesa la gnosi che circoscrive (perigráphousan) la generazione del tempo e della natura e fa di Dio stesso il simbolo e il paradigma delle virtù"⁵⁴⁰

la teologia mistica dionisiana, che è una teo-logia della "tenebra", improntata soprattutto sul libro dell'Esodo e sul tema (caro ai padri) del Mosè mistico, lascia il posto, nella riflessione del Confessore, ad una teologia della "luce", improntata sul testo di 1Tm 6,16, che, senza negare l'in-accessibilità del divino, consente di cogliere la portata della rivelazione di Dio in Cristo: l'espressione "luce inaccessibile" (che lo pseudo-Dionigi aveva riferito alla tenebra, in quanto eccesso di luce⁵⁴¹), viene, così, riferita da Massimo al volto di Cristo, che tiene insieme visibile ed invisibile, manifestazione e nascondimento, luce e tenebra: "Così, ugualmente, qualcuno dei discepoli di Cristo in più di quelli che abbiamo nominato, a cui è

539 *Amb.* 10: PG XCI,1112B.

540 *Amb.* 10: PG XCI,1117B.

541 Cf Ep. V,1073A.

stato donato, a causa del loro zelo per la virtù, di salire e di essere elevati con lui sul monte della sua manifestazione (phaneróseos), vedendolo trasfigurato (metamorphothénta) e colpiti dallo stupore per la luce inaccessibile [1Tm 6,16] del suo volto e per lo splendore delle sue vesti, avendo riconosciuto che egli era divenuto più venerabile per l'onore, Mosè ed Elia presenti al suo fianco, passarono (metébesan) dalla carne allo spirito, anche prima di aver lasciato la vita nella carne, per la sostituzione delle energie secondo la sensazione (tôn kat'aísthesin energheiôn) che lo Spirito aveva operato in essi, togliendo dalle loro potenze intellettuali i veli delle loro passioni; grazie a lui i sensi della loro anima e dei loro corpi (tà tês psychês kaì sómatos aisthetéria), una volta purificati, sono istruiti dalle ragioni pneumatiche (lógous pneumatikoùs) dei misteri che sono stati mostrati loro. Essi sono stati istruiti misticamente che la magnifica luminosità che brilla come i raggi del sole a partire dal suo viso, poiché vinceva ogni energia degli occhi, era il simbolo della sua divinità al di là dell'intelletto, alla sensazione, all'essenza ed alla gnosi (hypèr noûn kaì aísthesin kaì ousían kaì gnôsin). A partire dalla gnosi che egli non aveva né aspetto né bellezza [Is 53,2] e che egli era il Verbo fatto carne [Gv 1,14], essi erano condotti per mano (cheiragogoúmenoi) verso l'intuizione (énnoian) che era il più bello dei figli degli uomini [Sal 44,3] e che era in principio presso Dio e Dio [Gv 1,1] ed elevati in modo gnostico (anagómenoi gnostikôs) – mediante la negazione teologica (dià theologhikês apopháseos) che lo celebra come totalmente non contenibile (achóreton) a tutti –, verso la gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di

verità [Gv 1,18]”⁵⁴².

3.2. Giovanni Scoto Eriugena

Direttamente da Costantinopoli, nell’827, arriva alla corte franca il primo esemplare del Corpus di cui si abbia traccia⁵⁴³, inviato da Michele III, imperatore d’Oriente, a Ludovico il Pio, che in quel momento si trovava a Compiègne: tra i doni vi è un manoscritto dionisiano contenente “authenticos... libros greca lingua conscriptos”⁵⁴⁴. Questo manoscritto, che è alla base delle

542 *Amb.* 10: PG XCI,17,1125D-1128A.

543 Cf H. OMONT, *Manuscrit des oeuvres de S. Denys l’Areopagite envoyé de Constantinople à Louis le Debonnaire en 827*, in *REG* XVII (1904), 230-236. Il manoscritto dell’827 è giunto fino a noi come *ms 437 BNP*.

544 *Rescriptum Hilduini Abbatis ad serenissimum imperatorem Ludovicum*: PL CVI,16BC (“Authenticos namque eosdem libros graeca lingua conscriptos, quando echonomus ecclesiae Constantinopolitanae et ceteri missi Michaëlis legatione publica ad vestram gloriam Compendio functi sunt; in ipsa vigilia solemnitatis sancti Dionysii pro munere magno suscepimus, quod donum devotioni nostrae, ac si coelitus allatum, adeo divina est gratia prosecuta ut in eadem nocte decem et novem nominatissimae virtutes in aegrotorum sanatione variam infirmitatem”). Cf *M.G.H., Ep.*, t. V,328ss. G. Théry (*L’entrée du pseudo-Denys en Occident*, in *Mélanges Mandonnet* II, Paris 1930, 27-29) ha mostrato che è questa la più attendibile testimonianza cui fare riferimento, sebbene nessuna corrispondenza essa trovi negli annalisti e nei cronisti del tempo (cf *Vita Ludovici Pii*; *Opus Thegani*; *Annales Laurissenses*) come anche nelle cronache posteriori, quali gli *Annali di Saint-Bertin* – ad eccezione della Cronaca Sassone (*M.G.H., Scriptores (Script.)*, t. VI, 573), che parla, molto genericamente, di “de Hierarchia, id est, sacro principatu”, usando l’espressione, chiaramente mutuata da Illduino, di cui l’abate di Saint-Denys si serve per parlare della Gerarchia celeste e della Gerarchia ecclesiastica dello pseudo-Dionigi (cf *Passio Santissimi Dionysii*: PL CVI,29B-C;30A). È da escludere che Ludovico il Pio abbia ricevuto l’opera dionisiana in una versione latina: di certo fu proprio lui a richiederne una traduzione

due più antiche traduzioni del IX secolo (quella di Ilduino⁵⁴⁵ e quella dell'Eriugena⁵⁴⁶)⁵⁴⁷, tramanda solo le opere (CH, EH, NM, MT e le dieci Epistole) già divise in capitoli e precedute (eccezion fatta per le lettere) da un destinatario, un epigramma e un elenco dei capitoli⁵⁴⁸: questo manoscritto “rappresenta per il pensiero latino occidentale, l'originale di Dionigi”⁵⁴⁹.

in latino (cf M.G.H., *Script.*, t. VI, 573).

545 Discepolo di Alcuino (e maestro, tra gli altri, di Incmaro di Reims), dopo essere stato abate di Saint-Denys (814/815-819/822), viene chiamato alla corte di Ludovico il Pio come cappellano di Corte

546 Originario dell'Irlanda (come attesta il nome *Eriugena*), Giovanni Scoto è costretto probabilmente dai Danesi a lasciare il suo paese, trasferendosi in Gallia, dove vive alla corte di Carlo il Calvo, prima dell'846 (anno nel quale Pruden-zio – con il quale Scoto stringe una forte amicizia – lascia la corte per trasferirsi a Troyes, città nella quale è chiamato ad essere vescovo), dove eserciterà una notevole influenza sulla Scuola di Palazzo.

547 Cf G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque*, 388-411.

548 Cf ms 437 BNP Di queste opere solo l'inizio del DN è integro.

549 G. THÉRY, *Études Dionysiennes I: Hilduin, traducteur de Denys*, Paris 1932, 100. Se il ms 437 ha un valore storico eccezionale, per l'influenza avuto sull'Occidente latino medievale (da Ilduino a Ugo di San Vittore), nondimeno esso offre diverse lezioni erranee che lo rendono dal punto di vista critico di valore inferiore rispetto ad altri manoscritti posteriori (cf G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque*, 388-406). Accanto a questa prima classe di manoscritti ve n'è una seconda, che aggiunge alle opere dell'Areopagita il prologo di “Massimo” e, in margine, gli *scholia* di Giovanni di Scitopoli (prima del 530) e Massimo il Confessore († 662): cf ms 202 della Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze, collezione Conventi soppressi (Firenze Laur. Conv. soppr. 202). Il testo, corredato di *scholia*, corrisponde al secondo stadio di trasmissione del *Corpus*: quello del *textus receptus* (M. NASTA, *Quatre états de la textualité du Corpus dionysien*, in DE ANDIA Y. (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International (Paris, 21-24 septembre 1994)*, Paris 1997, 41-51). Il loro primo traduttore latino (Anastasio il Bibliotecario), che utilizzò probabilmente un manoscritto che faceva riferimento solo a Massimo, afferma con molta cautela: “Ipsorum autem scholiorum sive paratheseon quaecumque in calce sui signum vivificae crucis habent, a beato Maximo confessore et monacho inventa

A partire da questo momento, le opere dello pseudo-Dionigi daranno vita ad una significativa letteratura, “una letteratura, per così dire, diretta, rappresentata dai commenti di Scoto Eriugena, di Giovanni Saraceno, di Ugo di San Vittore, di Tommaso Gallo, di Roberto Grossatesta, di Alberto Magno, di Tommaso d’Aquino, di Francesco di Meyronnes; una letteratura indiretta, rappresentata dai molteplici trattati ispirati dalla teologia dionisiana”⁵⁵⁰:

Questo straordinario interesse per l’opera dionisiana si iscrive all’interno di quell’intenso periodo di fervore intellettuale che ha vissuto il IX secolo e che, designato solitamente con il nome di “rinascita carolingia”⁵⁵¹, raggiunge il suo apice al tempo di Carlo II il Calvo. Questa nuova stagione si apre con l’invito che Carlo Magno rivolge a tutti gli ecclesiastici del regno, perchè contribuiscano a consolidare una coscienza unitaria dei sudditi, mediante l’adesione concorde alla medesima fede, la riorganizzazione amministrativa e

narrantur, cetera vero sancti Joannis Scythopolitani episcopi esse feruntur” (PL CXXII,1027-1028).

550 (G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque*, 354-355).

551 Dopo la morte di Teodorico, e fino all’incoronazione di Carlo Magno, lo sviluppo del sapere filosofico conosce una fase di arresto, in cui si distinguono l’attività di Isidoro di Siviglia (560-633) e di Beda il Venerabile (672/673-735). Il primo, autore delle *Etimologie* e delle *Sentenze*, avrà un grande influsso su tutto l’Alto Medioevo, pur non essendo un filosofo ed avendo una cultura filosofica di seconda mano – il suo Aristotele è mediato da Cassiodoro e la sua conoscenza della filosofia greca passa attraverso i Padri, in particolare Lattanzio, Ambrogio, Agostino (è a lui che i maestri universitari si ispireranno, ad esempio, per l’elaborazione della definizione di partecipazione: “Un participio (*participium*) è ciò che prende parte per un verso al nome per un altro al verbo, è un prenditor-di-parte (*participium*)”, *Etymologiae* (*Etym.*) I,XI,1: PL LXXXII,88A). Al secondo – autore soprattutto di un *Trattato della natura*, ispirato alla *Storia naturale* di Plinio – si deve una grande influenza sulla retorica medievale.

la riforma delle strutture educative⁵⁵².

La corte carolingia si riempie, così, di “maestri e sapienti formati in terre lontane, l’Inghilterra o l’Irlanda, l’Italia, la penisola iberica, che partecipano con entusiasmo al progetto del nuovo comune monarca per ridare forma e compattezza spirituale all’ideale della Christianitas frantumata alla fine del modo romano antico”⁵⁵³.

Esistente già dai tempi di Pipino il Breve⁵⁵⁴, la schola palatina viene elevata da Carlo Magno ad “istituto ufficiale”, integrato nel suo sistema di governo, come luogo di formazione della classe di intellettuali deputata ad affiancarlo nell’amministrazione politica ed ecclesiastica del regno.

La preparazione culturale si presenta come fortemente segnata da una profonda matrice biblica (emergente anche da testi di impostazione non immediatamente teologica, come nelle composizioni poetiche o nelle raccolte epistolari). Nel convincimento che gli scritti dei Padri contengano già tutto quanto occorre per un’adeguata comprensione della Scrittura, l’universo patristico viene indagato per essere continuamente rielaborato,

552 Cf CARLO MAGNO, *Admonitio generalis*, in M.G.H., *Capitularia (Capit.)*, t. I, 61-62; *Epistola de litteris colendis*, 79; *Epistola generalis*, 80-81.

553 G. D’ONOFRIO, *La teologia carolingia*, in ID. (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo I*, Casale Monferrato, 1996, 108. “Politica, amministrazione, cultura e religione si fondono dunque sotto Carlo Magno ed i suoi successori in un unico tessuto collettivo che tiene ora con forza unite le molteplici facce del nuovo sistema nato dalla sconfitta delle armate longobarde, dal consolidamento dei confini fissati agli invasori arabi, dalla colonizzazione forzata dei finora poco esplorati territori sassoni oltre le acque del Reno” (*ivi*, 109).

554 Forse addirittura sotto Carlo Martello.

rinnovato (nelle forme), ordinato e strutturato al fine di renderlo più facilmente intelligibile.⁵⁵⁵

Entro questo contesto si comprende il grande interesse di Scoto per l'autorità di pseudo-Dionigi. Dell'Areopagita, l'Eriugena ha assimilato perfettamente "il vocabolario della dissomiglianza (apemphainoúsas homoiótetas) e della negatività (apóphasis). Inoltre, egli ha profondamente percepito le opposizioni abbinate, stabilite da Dionigi, tra teologia affermativa e teologia negativa, da una parte, e, dall'altra, tra simbolismo somigliante e simbolismo dissomigliante. Egli ha pure sottolineato con più insistenza e vigore di Dionigi che le due opposizioni, benché situate in apparenza a due livelli differenti, non erano in realtà che l'espressione e la soluzione abbozzate di un solo ed unico problema"⁵⁵⁶.

Nella Prefazione alla Versio Dionysii, Scoto afferma che "il quarto [trattato], sulla Teologia mistica, [è] tanto più ampio nei

555 Viene così elaborato il metodo della *deffloratio*: il teologo è colui che sfoglia i testi patristici per condensarne gli insegnamenti in preziosi "vademe-cum" esegetici, esattamente come il medico gira per i campi alla ricerca delle erbe utili a confezionare salutari farmaci. Cf ALCUINO, *In Evangelium Joannis*, 462 *Epistola ad Gislam et Richtrudam*: PLC, 744A-B ("Solent namque medici ex multorum speciebus pigmentorum in salutem poscentis quoddam medicamenti componere genus, nec seipsos fateri praesumunt creatores herbarum vel aliarum specierum ex quarum compositione salus efficitur aegrotantium, sed ministros esse in colligendo et in unum pigmentaria manu conficiendo corpus: sic etiam, si forsitan meae devotionis labor aliquid vestrae charitati proficere valet. Nec ex quolibet paternae possessionis prato mihi flores colligendos esse censeo, sed multorum Patrum, humili corde, prona cervice, florida rura peragrandam mihi esse video, ut sine periculo nominis mei satisfaciam sanctissimae voluntati vestrae").

556 R. ROQUES, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, in *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975, 127.

significati quanto più [è] sintetico degli altri nei discorsi. Donde si divide in due parti essenziali della disciplina teologica, chiaramente catafatica e apofatica, cioè in essere e non essere, dove si serve delle regole dell'arte dell'analisi, e ci ammonisce in modo molto chiaro che, per pervenire alla verità, che è causa di tutto ciò che è creato da essa e per essa e in essa e in vista di essa, occorre, data l'eccellenza dell'essenza, la privazione di tutto ciò che si può dire o intendere"⁵⁵⁷.

557 Cf *Versio Dionysii*, praef.: PL CXXII,1035A-1036A ("quartus de mystica theologia qui, quantum coarctior sit ceteris in sermonibus, tantum largior in sensibus. Unde et in duas maximas <theo>logicae disciplinae dividitur partes, kataphaticam plane et apophaticam, id est in esse et non esse, ubi analiticae artis regulis utitur, et nos praeclarissime commonet per privationem omnium, quae dici seu intellegi possunt, oportere ad veritatem, quae est causa omnium, quae ab ea et per eam et in ea et ad eam creata sunt, per excellentiam essentiae recurrere"). Diversa la posizione di Scoto rispetto al *De praedestinatione* (*De Praed.*): "Nec mirum cum nihil Deo contrarium sit nisi non esse..." (IX,4: PL CXXII,391C). A spiegare il senso dell'analisi è lo stesso Eriugena in *Expositio super Ierarchiam caelestem S. Dionysii* (*Exp. super Ier. Cael.*) VII,2: PL CXXII,184C-185A: "Duae quippe partes sunt dialecticae disciplinae, quarum una *diairetiké*, altera *analytiké* nuncupatur. Et *diairetiké* quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum, donec ad individuas species perveniat, inque iis divisionis terminum ponat; *analytiké* vero ex adverso sibi posite partis divisiones ab individuus sursum versus incipiens, perque eosdem gradus, quibus illa descendit, ascendens, cumvolvit et colligit, easdemque in unitatem maximorum generum reducit; ideoque reductiva dicitur seu reductiva". Cf *De Praed.* I, 1: PL CXXII,357D-358A: "Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, religionem esse veram philosophiam. Quae dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestiones solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare *diairetiké*, *horistiké*, *apodeiktiké*, *analytiké*, easdemque latialiter possumus dicere: divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolvitivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, seconda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperti, quarta composita in simplicia separando

Già nel *De Praedestinatione*, elaborando la sua dottrina della conoscenza, Scoto aveva posto la questione dell'inadeguatezza del linguaggio umano nel parlare di Dio: "Ora appunto il punto principale della questione esige che noi consideriamo se propriamente o impropriamente, nelle sacre lettere della santa Scrittura e dei santi Padri, si dice che Dio abbia previsto o predestinato tutto l'insieme delle cose, che egli fonda sostanzialmente, o qualcosa del governo divino che temporaneamente appare in esso, evidentemente nelle cose che egli fa, non in quelle che lascia essere. A riguardo, bisogna anzitutto notare che nulla si può dire degnamente di Dio e che quasi tutti i segni dei nomi, delle parole e di altre parte del discorso non possono dirsi propriamente di Dio. In che modo, infatti, i segni sensibili, cioè aderenti ai corpi, possono significare con certezza quella natura lontana da ogni senso corporeo, la quale, transcendendo ogni intelletto, a mala pena è attinta da una mente molto purificata? Tuttavia, dopo il peccato del primo uomo, la laboriosa povertà del raziocinio umano se ne serve perché la copiosa sublimità dell'autore sia ritenuta e sia indicata in qualche modo. Di più, se tutti i segni dei linguaggi non sono secondo la natura, ma sono inventati dalla com-piacenza degli uomini, perché stupirsi, se non sono sufficienti ad esprimere quella natura, che sola è detta essere veramente?"⁵⁵⁸.

resolvit" (cf AMMONIO, *In Aristotelis Analytica priora (In anal. pr.)*, proem).

558 *De praed.* IX,1: PL CXXII,390A-C ("Jam nunc textus principalis quaestionis exigit, nos considerare, utrum proprie, an abusive, in sacris litteris et sanctae Scripturae, et sanctorum Patrum dicatur Deus praecisse, vel praedestinasse, sive omnem universitatem, quam ipse condidit substantialiter, sive quidquid administrationis divinae temporaliter apparet in illa, in his videlicet, quae ipse facit,

Il linguaggio umano non è, dunque, in grado di dire Dio in maniera adeguata e questa inadeguatezza presenta diversi gradi⁵⁵⁹: tra i segni verbali vi sono quelli “quasi propria”⁵⁶⁰ e quelli “aliena, hoc est translata⁵⁶¹” (per similitudine⁵⁶², per differenza⁵⁶³ o opposizione⁵⁶⁴).

I segni “quasi propria” sono quelli che meglio convengono alla conoscenza di Dio, ma essi, una volta attribuiti a Dio, perdono il loro senso naturale e vengono svuotati del loro contenuto reale: “Né sembri strano, essendo nulla opposto a Dio, se non il non essere, poiché egli solo è colui che disse: Io sono colui che sono, che le altre

non quae fieri sinit. Ubi primo notandum, quondam nihil digne de Deo dicitur, omnia paene sive nominum, sive verborum, aliarumque orationis partium signa proprie de Deo dici non posse. Quomodo enim signa sensibilia, id est, corporibus adhaerentia remotam illam omni sensu corporeo naturam ad liquidum significare possent, quae vix purgatissima mente attingitur, omnem transcendens intellectum? Eis tamen utitur humanae ratiocinationis post peccatum primi hominis laboriosa egestas, ut quodammodo credatur et innuatur copiosa conditoris sublimitas. Amplius si omnia vocum signa secundum naturam non sunt, sed ex complacito hominum inventa, quid mirum, si non ad illam naturam, quae sola vere dicitur esse, sufficiant exprimendam?”).

559 Cf *De praed.* IX,2-5: PL CXXII,390C-392B.

560 Ad esempio, il verbo *esse*, e tutti quei sostantivi (come *essentia*, *veritas*, *sapientia*) che indicano il *primum et optimum* della natura umana.

561 Il concetto di *translatio* è tratto da ALCUINO, *De fide Trinitatis* I,15: PL CI,22C-24B.

562 Ad esempio, l'espressione *Brachium Domini cui revelatum est?*. Pur essendo la sostanza divina del tutto priva di membra, non è fuoriluogo attribuirgliene alcune: il braccio, in questo caso, indica la sede naturale della forza dei corpi.

563 Ad esempio, *ira*, *furor*, *tristitia* e tutti quei sostantivi che indicano i movimenti che turbano l'animo umano.

564 Questi segni si possono utilizzare in maniera assoluta (ad es., *Perdam sapientiam sapientum et prudentiam prudentum reprobabo*) o in relazione ad altri segni (ad es., *praescientia* o *praedestinatio*).

cose, che sono dette essere, né sono del tutto, poiché non sono ciò che egli è, né del tutto non sono, poiché sono da lui, che solo è l'essere"⁵⁶⁵.

Alla luce dell'opera dionisiana⁵⁶⁶, illuminata peraltro dagli Ambigua di Massimo⁵⁶⁷, Scoto riconosce ormai la teologia apofatica come indispensabilmente congiunta alla teologia catafatica: "Una volta giunto allo sguardo del perfetto raziocinio, abbastanza chiaramente vedrai che queste due cose, che sembrano essere contrarie l'una all'altra, in nessun modo sono opposte, fin tanto che trattano della natura divina, ma si accordano del tutto in tutto. E perché ciò sia più chiaro, ci serviremo di alcuni esempi. La catafatica dice, per esempio, che [Dio] è verità; l'apofatica dice, al contrario, che non è verità. Questa sembra una certa forma di contraddizione; ma se si esamina più attentamente, non si trova alcuna controversia. Infatti

565 *De divisione naturae* (*De div. nat.*) IX,4: PL CXXII,391C ("Nec mirum, cum nihil Deo contrarium sit, nisi non esse, quondam ipse solus est, qui dixit: *Ego sum qui sum*, cetera vero, quae dicuntur esse, nec omnino sunt, quia non sunt, quod ipse est, nec omnino non sunt, quia ab ipso sunt, qui solus est esse").

566 La traduzione del *Corpus* è certamente posteriore alla stesura del *De Praedestinatione* (851); d'altra parte nel *De divisione naturae* (864-866) gli influssi dionisiani sono evidentemente più marcati.

567 "Quid *kataphatikèn* et *apophatikèn* dicam *theologhían*? In quibus maxime praedicti beati Dionysii Ariopagitae profundissima divinissimaque admiranda est disputatio. Quam clare pulcreque aperit, quomodo, cum inter se oppositae valdeque contrariae videantur, ad unum tamen consensum perveniunt, ut dum una neget, altera confirmet, utrumque in utraque contineatur. Ita fit ut et *kataphatikèn* non confirmet, quod *apophatikè* abnegat, neque *apophatikè* abneget, quod *kataphatikèn* affirmat. Et non solum has duas maximas theologiae partes in Deo, sed etiam in omni esse creatura manifestissimis declarat exemplis; per eas nanque ordines caelestium essentiarum et discernuntur et ordinantur" (*Versio Maximi*, praef.: PL CXXII,1196A-B).

quella che dice: è verità, non afferma propriamente che la sostanza divina è verità, ma che il Creatore può essere chiamato con un tale nome per metafora dalla creatura; essa riveste di tali vocaboli l'essenza divina spogliata e privata di ogni significazione propria. Quella che, poi, dice: non è verità, riconoscendo a buon diritto che la natura divina è chiaramente incomprendibile ed ineffabile, non nega che quella sia, ma che quella possa essere detta, o essere, propriamente verità. Infatti di tutte le significazioni di cui la catafatica veste la Divinità, la apofatica non può non spogliarla. L'una, infatti dice, è sapienza, per esempio, vestendola; l'altra dice, non è sapienza, finalmente spogliandola. L'una dice allora, può essere detta così, ma non dice, è propriamente questo; l'altra dice, non è questo, sebbene possa essere detta a partire da questo"⁵⁶⁸.

568 *De div. nat.* I,14: PL CXXII,461B-D ("cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis haec duo, quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Et ut hoc apertius fiat, paucis utamur exemplis. Verbi gratia, *kataphatikè* dicit, veritas est; *apophatikè* contradicit, veritas non est. Hic videtur quaedam forma contradictionis; sed dum intentius inspicitur, nulla controversia reperitur. Nam quae dicit, veritas est, non affirmat proprie divinam substantiam veritatem esse, sed tali nomine per metaphoram a creatura ad Creatorem vocari posse; nudam siquidem omnique propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocalibus vestit. Ea vero quae dicit, veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens, non eam negat esse, sed veritatem nec vocari proprie, nec esse. Omnibus enim significationibus, quas *kataphatikè* Divinitatem induit, *apophatikè* eam spoliare non nescit. Una enim dicit, sapientia est, verbi gratia, eam induens; altera dicit, sapientia non est, tandem exuens. Una igitur dicit, hoc vocari potest, sed non dicit, hoc proprie est; altera dicit, hoc non est, quamvis ex hoc appellari potest"). "Teologia negativa e positiva perciò non si escludono ma si esigono a vicenda, si integrano e si sostengono; non si oppongono, ma si richiedono; non divergono, ma consentono" (M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*,

Con ciò non si intende svilire le affermazioni positive della teologia, giacché esse si fondano sulla causalità divina: “rationabiliter enim per causativa causale potest significari”⁵⁶⁹. Per questo “allo stesso modo che quasi tutte le cose, che sono predicate propriamente della natura delle cose create, si dicono per metafora, in grazia di ciò che significano, del creatore delle cose; così anche le significazioni delle categorie, che propriamente sono distinte nelle cose create, possono essere dette della causa di tutto non assurdamente, non perché significhino propriamente cosa essa sia, ma poiché per trasposizione suggeriscono a noi che in qualche modo la cerchiamo cosa si debba pensare con verosimiglianza di essa”⁵⁷⁰.

La via catafatica, in altre parole, non distrugge l’apofatica, né l’apofatica la catafatica: quando l’una attribuisce una qualità, l’altra ne afferma il senso e la portata⁵⁷¹; quando questa nega, quella pone dei limiti alla negazione. Insieme esse danno l’esatta misura della

Milano 1951², 117).

569 *De div. nat.* I,13: PL CXXII,458B.

570 *De div. nat.* I,15: PL CXXII,463B-C (“quemadmodum fere omnia, quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur, de conditore rerum per metaphoram, significandi gratia, dicuntur: ita etiam categoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dignoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri, non ut proprie significant, quid ipsa sit, sed ut translativae, quid de ea nobis quodammodo eam inquiringibus probabiliter cogitandum est, suadeant”).

571 A Dio non è attribuita una qualità perché Egli ricada nelle categorie umane della conoscenza – anzi, spinte al limite, le esigenze della teologia apofatica mettono in crisi l’applicazione delle dieci categorie aristoteliche nel discorso teo-logico (cf *De div. nat.* I,15; II,1; II,2: PL CXXII,463C;523D;528C) –, ma perché Egli si fa conoscere “secundum nostram analogiam” (*De div. nat.* II,27; IV,23: PL CXXII,585C;905B).

conoscenza di Dio: “è questo il modo sapiente, salutare e cattolico di parlare di Dio, predicando prima di lui secondo la [via] catafatica, cioè secondo l’affermazione, tutte le cose con nomi o parole, non tuttavia propriamente, ma per trasposizione; poi negando tutte le cose, che di lui sono state predicate per via catafatica, per via apofatica, cioè mediante negazione, non tuttavia per trasposizione, ma propriamente”⁵⁷².

L’affermazione è, dunque, meno efficace nel significare l’ineffabile essenza di Dio, giacché si appoggia sulle creature, mentre la negazione si eleva al di là di tutto ciò che è creato per raggiungere il creatore stesso: “una ex creaturis ad creatorem transfertur; altera ultra omnem creaturam de creatore per seipsum predicatur”⁵⁷³.

Ora, poiché questa negazione che accompagna l’affermazione e la purifica non è una negazione per difetto, ma per eccesso (“quae secundum excellentiam quia plus est quam veritas”⁵⁷⁴), essa stessa va superata, offrendo nei composti in super- la terminologia più conveniente al linguaggio teologico⁵⁷⁵.

572 *De div. nat.* I,76: PL CXXII,522A-B (“Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam id est affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translativè; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translativè sed proprie”).

573 *De div. nat.* IV,5: PL CXXII,758A. Nessuna conoscenza di Dio può, dunque, dire “quid sit ipsa essentia” (*De div. nat.* I,13: PL CXXII,455B).

574 *De div. nat.* IV,5: PL CXXII,758A.

575 Cf P. ROREM, *Pseudo-Dionysius*, 215.

Nel passaggio dal *De Praedestinatione* al *Periphyseon*, ha giocato un ruolo essenziale l'acquisizione delle due nozioni (tipicamente neoplatoniche⁵⁷⁶) di *processio* e di *reditus*⁵⁷⁷, che addirittura "costituiscono il leitmotiv dell'opera più importante dell'Eriugena, il *Periphyseon*"⁵⁷⁸.

576 "Eriugena fu un platonista, ma la sua conoscenza di Platone, Aristotele, del Medioplatonismo e del Neoplatonismo pagano fu minima ed indiretta. [...] tali citazioni sono di seconda o terza mano col conseguente detrimento della loro esattezza [...] alcune delle idee di Eriugena derivano da lì [dal *Parmenide*], ma probabilmente attraverso la mediazione di Calcidio o dello pseudo-Dionigi [...] le fonti greche di Eriugena sono tutte tratte dalla letteratura cristiana" (J.P. SHELTON-WILLIAMS, *Eriugena's Greek Sources*, in *The mind of Eriugena*, Dublin 1973, 1-4).

577 La *Processio* (detta anche *Multiplicatio* o *Diuisio*) è il movimento che partendo dall'assoluta semplicità dell'Uno termina nella molteplice varietà degli essenti; il *Reditus* (detto anche *Congregatio* o *Adunatio*) è il movimento che partendo dalla varietà degli essenti termina nell'Uno supremo (cf Proclo, *El. Theol.* 35). Come nella tradizione platonica, Scoto mantiene la dottrina della purificazione (morale e intellettuale), come tappa essenziale del *reditus*: il ritorno richiede che l'anima sia purgata *actu et scientia*. Cf *De div nat.* IV,5: PL CXXII,753A ("Intuere, quam clare, quam aperte hominem velut in duos homines dividit. Quorum unus quidam animalis est, quoniam naturae animalium similis consistit, quae nihil spiritualium in se recipit; alter vero spiritualis, quoniam aeternis et spiritualibus divinisque communicat subsistentiis, totiusque animalitatis expers est"), IV,5: PL CXXII,756B ("Similiter spirituali set secundum naturam subsistens, et secundum bonam voluntatem divina gratia praeveniam, actu et scientia purgatam, virtutum ornamentis redimitam, ad pristinam divinae imaginis dignitatem revocatus). V,38: PL CXXII,1017A-B ("Prudentes virgines lampadas suas, rationabiles videlicet motus, bonae actionis pinguedine, puraeque conscientiae claritate exornant; quibus duobus, actu dico et scientia, fatuae virgines carent").

578 É. JEAUNEAU, *The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena*, in *Dionysius* 15 (1991), 9. Anche per questo tema è stata fondamentale la mediazione di Massimo il Confessore: cf *Joannis Scoti versio Ambiguum s. Maximi*: PL CXXII,1193C-1195C. Il piano stesso del *Periphyseon* segue questo duplice movimento: mentre i primi quattro libri corrispondono alla *processio*, il quinto libro è tutto dedicato al *reditus*: "Eriugena [...] ha impiegato esplicita-

Queste due nozioni oltre a non essere separabili⁵⁷⁹ (“La processione infatti delle creature e il loro ritorno si presentano così unite nella ragione che le indaga, che appaiono essere inseparabili l’una dall’altra, e nessuno può esporre qualcosa di conveniente e valido su una assolutamente senza introdurre l’altra, cioè della processione senza il ritorno e viceversa”⁵⁸⁰), non vanno neppure intese semplicemente come concetti logici, dal momento che rispecchiano un ordine che è nella natura delle cose: “E per questo si comprende, che quell’arte che divide i generi in specie e risolve le specie in generi, ed è detta dialettica, non è fatta da invenzioni umane, ma creata nella natura delle cose dall’autore di tutte le arti, che sono davvero tali, e trovata dai sapienti”⁵⁸¹.

mente questo tema per descrivere l’intera relazione di Dio con il mondo e la sua storia, dalla creazione al compimento finale. In altri termini, fu Giovanni che in maniera più completa ha trasposto la processione ed il ritorno etrni del Neoplatonismo nella storia della salvezza cristiana, specialmente in termini di strutturazione della sua ‘Summa’” (P. ROREM, “*Procession and Return*” in *Thomas Aquinas and His Predecessors*, in *The Princeton Seminary Bulletin*, in PSR 13/2 (1992), 154; cf ID., *Pseudo-Dionysius*, 171). Cf anche i due paragrafi (*La théologie descendante: La Processio ou Creatio* e *La théologie ascendente: La Reversio ou Deificatio*), che Cappuyns dedica a questo tema nel suo volume, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, se pensée*, Luovain 1933, 308-320.

579 In questo senso il titolo *De divisione naturae*, con cui l’opera venne designata a partire dal XVII secolo, non corrisponde all’intenzione dell’autore.

580 *De div. nat.* II,2: PL CXXII,529A (“*Processio namque creaturarum earumdemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una abosolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare*”).

581 *De div. nat.* IV,4: PL CXXII,748D-749A (“*Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae dialektiké dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab autore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa*”).

In questa prospettiva, l'universo creato (la natura creata e non creante) è intelligibile solo in relazione alle cause primordiali (natura non creata e creante), che, a loro volta, sono intelligibili solo se riferite alla natura che crea e non è creata. Gli esseri sono dunque intelligibili solo in relazione a ciò che al di là di essi, ma, al tempo stesso, in essi è visibile ciò che li trascende.

Riprendendo l'immagine neoplatonica del fuoco, che pur se invisibile in sé è visibile mediante l'ignita materia, Scoto afferma che Dio si fa conoscere in una natura creata⁵⁸²: "D'altra parte, se Dio dal nulla e la creatura da Dio, l'uno sarà dall'altro e non sono uguali; uno infatti non è generato da uno uguale a sé. Ma se la creatura sarà da Dio, Dio sarà causa, mentre la creatura effetto. Se dunque l'effetto null'altro è, se non la causa realizzata, ne consegue che Dio diviene causa nei suoi effetti"⁵⁸³. Nel *De divisione naturae* sembra non esserci più spazio per i segni "quasi propria": si parla solo di *translate*, *figurate*, *metaphorice*, *symbolice*, non *proprie*⁵⁸⁴: "La ragione, invero, si dedica universalmente a questo, a persuadere e a dimostrare con indagini certe della verità, che nulla di Dio si può propriamente dire, poiché supera ogni intelletto,

582 Ciò non significa che Egli abbia bisogno di qualcosa di esterno per farsi conoscere, ma che Egli ha creato tutte le cose dal Nulla che egli stesso è.

583 *De div. nat.* III,22: PL CXXII,687C ("Si autem Deus ex nullo, creatura vero ex Deo, erit unum ex altero et non sunt aequalia; unum namque ab aequali sibi uno non gignitur. At si creatura ex Deo erit, erit Deus causa, creatura autem effectus. Si autem nil aliud est effectus, nisi causa facta, sequitur, Deum causam in effectibus suis fieri").

584 Cf, ad esempio, *De div. nat.* I,14; I,37; I,62; I,67-68; II,23: PL CXXII,456A,458C;480B;504A; 512A,B,D; 574B.

e tutte le significazioni intelligibili e sensibili... D'altra parte non irrazionalmente, come spesso, diciamo, tutte le cose, che sono dal più alto al più basso, si possono dire di Lui con una certa similitudine, o dissimilitudine o contrarietà o opposizione, poiché da Lui sono tutte le cose che di Lui si possono predicare. D'altra parte non crea solo ciò che è simile a sé. Ma anche ciò che è dissimile, poiché egli stesso è simile e dissimile. È causa anche dei contrari⁵⁸⁵.

Per questa via, Scoto, mentre riconosce il valore positivo del linguaggio “metaforico”⁵⁸⁶ (giacché, grazie ad esso “minus simplicium animi falluntur, quam superioribus transfigurationibus, quae ex natura fiunt”⁵⁸⁷), arriva a considerare l'ignorantia come la

585 *De div. nat.* I,66: PL CXXII,510B-511A (“Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes... Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia, quae a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrarietate, aut oppositione, quoniam ab ipso omnia sunt, quae de eo praedicari possunt. Non autem similia sibi solummodo condidit, sed et jam dissimilia, quondam ipse similis est et dissimilis. Contrariorum quoque causa est”). “...sive gloriosissima et summa omnium sint, ut vita, virtus, ceteraque virtutum nomina; sive media, ut sol, lux, stella, cunctaque quae ex partibus sublimioribus hujus mundi visibilis de Deo praedicantur; sive ex inferioribus visibilis creaturae motibus, ut spiritus, nubes splendor, ortus, tonitrus, ros, imber, pluvia; item aqua, flumen, terra, petra, lignum, vinea, oliva, cedrus, ysofum, liliu(m), homo, leo, bos, equus, ursus, pardalis, vermis; item aquila, columba, piscis, kéte, ceteraque innumerabilia, quae ex natura condita ad naturam conditricem transformatione quadam figurataque significatione transferuntur” (*De div. nat.* I,67,511C-512A).

586 Quando parla di “metaforico”, Scoto dice: “metaphorica fieri, id est a creatura ad creatorem translata” (*De div. nat.* I,13,458A).

587 *De div. nat.* I,67,512A-B.

forma più alta di sapientia⁵⁸⁸. La sua, comunque, non è una semplice ripresa di motivi dionisiani: vi è una originalità nella riflessione scotiana che può essere colta almeno ad un triplice livello:

Il superamento dell'affermazione e della negazione stessa va letto in relazione non tanto alla trascendenza ineffabile dell'eminenza, quanto piuttosto alla immanenza carnale della teofania⁵⁸⁹. La nozione di teofania⁵⁹⁰ è tanto importante per Scoto da comandare tutta l'economia dell'eriugenismo⁵⁹¹: "Una prossimità dell'uomo a Dio si instaura dunque in qualche modo per Giovanni Scoto nei modi teofanici della manifestazione del divino, laddove Dionigi manteneva sempre la distanza nella sua apofasi. Per Scoto, la teologia negativa non è o non è solo una questione ermeneutica dello statuto del discorso e del suo possibile superamento, ma

588 "Cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur" (*De div. nat.* I,66, 510B; II,29: 597D). Cf *Epistola ad Gaium*: PL CXXII, 1177B.

589 "Sebbene la teofania sia implicata dalla teoria dei simboli e sia la *raison-d'être* delle gerarchie, lo pseudo-Dionigi non usa spesso la parola, e mai, credo, in senso tecnico [...] Per questo Eriugena si rivolge a Massimo, per il quale, stando alla sua interpretazione, la teofania è realizzata dall'interazione della discesa del Logos divino, che culmina nell'Incarnazione, e dell'ascesa del logos umano, che è la risposta a ciò e che culmina nella *theosis* o deificazione" (J.P. SHELDON-WILLIAMS, *Eriugena's Greek Sources*, 10).

590 "Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari" *De div. nat.* III,19: PL CXXII,681A). La teofania "non solo suscita una parola, ma fa accedere l'espresso stesso all'ordine dell'intelligibilità, vale a dire dell'essere e della conoscenza" (J. TROUILLARD, *Érigène et la théophanie créatrice*, in *The mind of Eriugena*, Dublin 1973, 98).

591 Cf F. BERTIN (ed.), in JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature*, livre I et II, vol. 1, Paris 1995, 201, n. 17. Per le origini dionisiane della nozione di "teofania", cf, ad esempio, CH IV,3,180C; VII,1,205B; EH III,10,440A-B; IV,12,485B; V,7,513C; DN I,2,589A; I,4,592C; I,6,596A; X,2,937

innanzitutto un affare fenomenologico di visibilità e della sua possibile trascrizione in termini di descrittività⁵⁹². Per questa via Scoto non solo avvia un singolare lavoro etimologico (capace di competere con analoghi percorsi posteriori⁵⁹³), ma riesce anche a recuperare lo specifico cristiano della Scrittura⁵⁹⁴. Facendo risalire il

592 E. FALQUE, *Théologie négative et théophanie chez Jean Scot Érigène*, in *ArchFil* 70 (2002), 541.

593 Si pensi alla definizione di fenomeno offerta da Heidegger: “L’espressione greca *phainómenon*, a cui risale il termine ‘fenomeno’, deriva dal greco *phainesthai* che significa manifestarsi; *phainómenon* significa quindi ciò che si manifesta, il manifestatesi, il manifesto; *phainesthai* stesso è una forma media di *phaino*, illuminare, porre in chiaro; *phaino* deriva dalla radice *pha* come *phôs* la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso. Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell’espressione ‘fenomeno’: ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto” (M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino 1978, §7, 87). Questo testo richiama da vicino una pagina di Scoto (non edita in PL): “Et notandum est quod theophania potest interpretari quasi THEOYPHANIA, hoc est dei apparitio vel dei illuminatio; omne siquidem quod apparet lucet; et a verbo PHAINÔ, id est luceo vel appareo, derivatur” (*Exp. super Ier. Cael.* IV,17).

594 *De div. nat.* I,12: PL CXXII,452B-C: “E così l’etimologia di questa parola è presa dai Greci. O, infatti, è derivata dal verbo *theorô*, cioè vedo; o dal verbo *théo*, cioè corro; o, cosa ancora più probabile che si dica essere direttamente derivato da entrambi, poiché uno stesso concetto è dentro. Infatti essendo tratto dal verbo *theorô*, *Theôs* è interpretato come colui che vede. Egli stesso, infatti, tutte le cose che sono vede in se stesso, mentre nulla al di fuori di sé vede, poiché nulla è al di fuori di sé. Essendo poi dal verbo *théo*, *Theôs* è giustamente inteso come colui che corre. Egli, infatti, corre in tutte le cose e in nessun modo sta fermo, ma correndo riempie tutte le cose, come è scritto: Velocemente corre la sua parola” (“MAG. Hujus itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est. Aut enim a verbo, quod est *theorô*, hoc est, video, derivatur; aut ex verbo *théo*, hoc est, curro; aut, quod probabilius est, quia unus idem intellectus inest, ab utroque derivari recte dicitur. Nam cum a verbo *theorô* deducitur *Theôs*, videns interpretatur. Ipse enim omnia, quae sunt, in seipso videt, dum nihil extra seipsum aspiciat, quia nihil extra seipsum est. Cum vero a verbo *théo*, *Theôs* currens recte intelligitur. Ipse enim in omnia currit, et nullo modo stat, sed omnia cur-

nome Dio (theós) al verbo theorô, Scoto afferma che Dio contempla se stesso come Bene presente in tutte le cose: “M. [Maestro] Abbiamo chiaramente dedotto, penso, che la divina bontà vede e ha sempre visto quelle cose che erano da fare. D. [Discepolo] Questo è stato fatto. M. E non altro vide e altro fece, ma le cose che sempre vide da farsi egli fece. D. Questo è già scontato allo stesso modo. M. E tutte le cose che sempre vide, sempre fece. In lui infatti la visione non precede l’operazione, giacché l’operazione è coeterna alla visione, specialmente fin tanto che per lui non è altro il vedere e altro l’operare, ma la visione di sé è l’operazione di sé. Vede infatti operando, e vedendo opera”⁵⁹⁵. Poiché, inoltre, la Scrittura dice che

rendo implet, sicut scriptum est: *Velociter currit sermo ejus*”). Cf anche I,14: PL CXXII,459D-460A: “Ma se ricorri ad un’altra origine di questo nome, così che intendi che *Theòn*, Dio, deriva non dal verbo *theorô*, ma dal verbo *théo*, cioè corro, ti si presenta parimenti la medesima considerazione. Infatti a colui che corre si oppone colui che non corre, come la lentezza alla velocità” (“Sed si ad aliam originem hujus nominis recurras, ita ut non a verbo *theorô*, video, sed a verbo *théo*, id est curro, *Theòn*, Deum, derivari intelligas, adest tibi similiter eadem ratio. Nam currenti non currens opponitur, sicut tarditas celeritati”).

595 *De div. nat.* III,17: PL CXXII,678A-B (“MAG. Ad purum, ut opinor, deduximus, divinam bonitatem vidisse et semper vidisse ea, quae facienda erant. DISC. Hoc peractum est. MAG. Et non alia vidit et alia fecit, sed ea, quae semper vidit facienda, fecit. DISC. Similiter datum est. MAG. Et omnia, quae semper, vidit, semper fecit. Non enim in eo praecedit visio operationem, quondam coeterna est visioni operatio, praesertim dum non aliud ei sit videre et aliud operare, sed ipsius visio ipsius est operatio. Videt enim operando, et videndo operatur”). Cf anche III,28: PL CXXII,794B-C: “La visione di Dio è il fondamento di tutto l’universo. Infatti per lui non è altro il vedere, e altro il fare, ma la visione di quello è la sua volontà, e la volontà operazione. D’altra parte a buon diritto, tutto ciò che Dio vede è buono. Giacché la divina bontà è causa di tutti i beni, non solo ma anzi essa è anche tutte le cose buone. Nulla infatti è buono per sé, ma in quanto è buono, per partecipazione di quel bene, che solo è per se bene sostanziale, è buono. Nessuno, infatti, è buono se non Dio solo. Dunque Dio vede che era buono,

“solus Deus apparebit in omnibus”⁵⁹⁶, “il segno del figlio dell’uomo, cioè l’onore e la gloria della sua croce, risplenderà per tutti. E forse quella è la fiamma estrema, che l’intero mondo riempirà e consumerà, evidentemente l’apparizione del Verbo di Dio in ogni creatura, quando null’altro di buono o di cattivo splenderà in tutte le cose, se non la luce intelligibile, che ora riempie tutte le cose in maniera occulta, e allora le riempirà manifestamente. Quella è la fiamma, come opino, che parlando di sé dice: Io sono fuoco che consuma, infatti consumerà tutte le cose, quando sarà tutto in tutti, e solo apparirà in tutti. Nel suo Vangelo dice anche: Fuoco sono venuto a mandare sulla terra; e cosa voglio, se non che arda? Con il termine terra significando tipicamente ogni creatura sensibile e con fuoco ardente lo splendore della sua manifestazione che accadrà in tutte le cose, e il calore del suo giudizio”⁵⁹⁷.

cioè, vide se stesso buono in tutte le cose. Dio infatti non vide se non se stesso, poiché fuori di lui nulla è, e tutto ciò che è in lui, egli stesso è, e la semplice visione di sé, e questa da null’altro è formata se non da sé” (“Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud est ei videre, et aliud facere, sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio. Merito autem omne, quod vidit Deus, est bonum. Divina siquidem bonitas bonorum omnium causa est, imo etiam omnia bona ipsa est. Nullum enim per se bonum est, sed in quantum bonum est, participatione illius boni, quod per se solummodo substantiale bonum est, bonum est. *Nemo enim bonus, nisi solus Deus. Vidit ergo Deus quod esset bonum*, hoc est, vidit seipsum in omnibus bonum. Non enim Deus vidit nisi seipsum, quia extra ipsum nihil est, et omne, quod in ipso est, ipse est, simplexque visio ipsius est, et a nullo alio formatur ipsa nisi a seipso”).

596 *De div. nat.* I,10: PL CXXII,450D.

597 *De div. nat.* V,38: PL CXXII,997C-998A (“signum filii hominis, hoc est, honor et gloria crucis ejus cunctis fulgebit. Et fortassis illa est flamma ultima, quae totum mundum et implebit et consumet, apparitio videlicet Dei Verbi in omni creatura, quando nil aliud et bonis et malis in omnibus splendebit, nisi intelligibilis lux, quae nunc implet omnia occulte, et tunc aperte impletura est. Illa

Affermando che il *De Mystica Theologia* “si divide in due parti essenziali della disciplina teologica, chiaramente catafatica e apofatica, cioè in essere e non essere”⁵⁹⁸, Scoto produce una ontologizzazione del dibattito “dal momento che l’Essere e il non-Essere non appaiono più unicamente come delle categorie da superare allo stesso titolo, ad esempio, del conoscibile e del non conoscibile in Dionigi, ma si identificano questa volta esplicitamente con la via affermativa e con la via negativa”⁵⁹⁹. Questa formulazione ontologica mostra la preoccupazione di Scoto di “costruire una agatologia o una enologia e non una ontoteologia”⁶⁰⁰, superando la questione dell’essere (via catafatica) mediante la questione di Dio (via apofatica).

L’estrema conseguenza di ciò è la nullificazione della via

est flamma, ut opinor, quae de seipsa loquens ait: *Ego sum ignis consumens*; consumet enim omnia, quando omnia in omnibus erit, et solus in omnibus apparebit. In Evangelio quoque suo: *Ignem*, inquit *veni mittere in terram; et quid volo, nisi, ut ardeat*? Terrae vocabulo omnem sensibilem creaturam, ignis vero ardentis, suae manifestationis claritatem in omnibus futuram, suique iudicii ferventiam typice significans”).

598 Cf *Versio Dionysii*, praef.: PL CXXII,1035A-1036A (“in duas maximas <theo>logicae disciplinae dividitur partes, kataphaticam plane et apophaticam, id est in esse et non esse”). Cf *De div. nat.* I: PL CXXII,441A: “La prima e più importante divisione di tutte le cose che o possono essere percepite dall’animo, o superano la sua intenzione, è tra quelle che sono e quelle che non sono; per tutte queste cose ci si serve del vocabolo generico che si è soliti chiamare in greco *phýsis*, in latino *natura*” (“rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece *phýsis*, latino vero *natura* vocitatur”).

599 E. FALQUE, *Théologie négative*, 544.

600 F. BERTIN (ed.), *De la division de la nature*, livre III, vol. 2, IV.

dionisiana dell'eminenza: più che al di là dell'essere, Dio è altrimenti rispetto all'essere, nel senso che Dio non fa più parte dell'insieme delle cose che sono (*ea quae sunt*), ma diviene fondamento delle cose che non sono (*ea quae non sunt*), volendo con ciò dire non che Dio non è essere, ma che non è nel modo ordinario dell'essere: "Donde dicendo che Dio è, non diciamo che è in un qualche modo. E perciò diciamo è ed era, semplicemente e infinitamente e assolutamente, in lui. Il divino è infatti non comprensibile per ogni ragione e intelletto, e perciò predicando di Lui l'essere, non diciamo che Egli è l'essere. Da Lui infatti l'essere, ma non Egli stesso l'essere"⁶⁰¹. L'eminenza dionisiana non conserva in Scoto che la sua stessa negazione, giacché il linguaggio in *super-* o *plusquam-* non farebbe che reintrodurre l'affermazione al cuore stesso della negazione: "Allora, se piace, la soluzione della presente questione è questo, che tutte le cose [*ms i nomi*], che sono predicate di Dio per addizione dei particolari *super* o *più* che, in quanto *superessenziale*, *più* che verità, *più* che sapienza, e simili, comprendano assai pienamente in sé le due suddette parti della teologia; così da far prevalere nel discorso la forma dell'affermativa, nell'intelletto il valore della negativa. E concludiamo con questo breve esempio. L'essenza è, è un'affermazione; l'essenza non è, è una negazione; è *superessenziale*, è un insieme di affermazione e negazione. In

601 *De div. nat.* I,39: PL CXXII,482A-B ("Unde Deum esse dicentes, non aliquo modo esse dicimus. Ac per hoc et est et erat, simpliciter et infinite et absolute in ipso dicimus. Incomprehensibile enim omni rationi et intellectui divinum est, atque ideo praedicantes ipsius esse, non dicimus ipsum esse. Ex ipso enim esse, sed non ipsum esse").

superficie difatti è privo di negazione; nell'intelletto sopravanza per negazione. Infatti chi dice "è superessenziale", non dice quid est, ma quid non est; dice infatti che l'essenza non è, ma più che essenza"⁶⁰². In un certo senso, Scoto appare ben più "negativo" dello pseudo-Dionigi, non contro l'Areopagita ma al di là di lui, "lì dove Dionigi aveva lasciato qualche 'gioco' o, se lo si preferisce, qualche indeterminazione, grazie alla quale gli interpreti di tendenze diverse hanno potuto attribuire alla dottrina areopagitica dosi più o meno forti di negatività"⁶⁰³. La nullificazione eriugeniana dell'eminenza significa così che "non si tratta più soltanto di raggiungere un al di là dell'essere e del non essere in una gerarchia tutta dionisiana del superamento di ogni posizione, ma di radicalizzare lo sforzo che Dionigi non ha potuto condurre a termine, per mancanza di un autentico dialogo con l'ontologia e di pensare l'altrimenti che l'essere come l'unico e autentico modo di designare l'al di là dell'essenza"⁶⁰⁴.

602 *De div. nat.* I,14: PL CXXII,462C-D ("Fiat igitur, si placet, praesentis huius quaestionis solutio hoc modo, ut haec omnia [*ms nomina*], quae adiectione super vel plusquam particularum de Deo praedicantur, ut est superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia, et similia, duarum praedictarum Theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva; ita ut in pronuntiatione formam affirmativae, in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. Et hoc brevi concludamus exemplo. Essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit superessentialis est, non quid est dicit, sed quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plusquam essentiam").

603 R. ROQUES, *Jean Scot Érigène*, in *DSAM* VII, c. 742.

604 E. FALQUE, *Théologie négative*, 547-548. La stessa dottrina della *creatio ex nihilo* porta, in questa prospettiva, a riconoscere che il *nihil* da cui tutto è tratto non è altro che Dio stesso, come Nulla, nel senso che egli non è precisamente

Scoto elabora così una meta-ontologia (o meta-ousiologia⁶⁰⁵), in cui, se l'uomo non può conoscere Dio in se stesso, nondimeno "Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid"⁶⁰⁶. "In che modo, allora, la natura divina può conoscersi in ciò che è, giacché è nulla? Supera infatti tutto ciò che è, dal momento che essa stessa non è, ma da essa è ogni essere, che sorpassa in virtù della sua eccellenza ogni essenza e sostanza"⁶⁰⁷. La non-conoscenza si fonda allora su di una non reificabilità di Dio. "Giovanni Scoto opera per così dire una quasi riduzione fenomenologia su Dio che 'sospende' o 'mette tra parentesi' il suo stesso esistere in forma di quid (non est quid), e apre così al senso [...] di un nuovo modo di essere del divino come fenomeno, cale a dire come manifestazione (teofania)"⁶⁰⁸.

Porre una domanda sul quid equivale a domandare una definizione dell'oggetto e, dunque, a porlo subito in una molteplicità

nulla non solo degli essenti, ma del modo ordinario degli essenti.

605 F. BERTIN (ed.), *De la division de la nature*, livre I et II, intr., 39.

606 *De div. nat.* II,28: PL CXXII,589B. Cf II,28: PL CXXII,589B-C: "Allora non conosce ciò che è, cioè, non conosce che è qualcosa, giacché sa che egli è assolutamente nulla di ciò che è conosciuto in qualcosa e di cui si può dire o conoscere cosa sono" ("Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse").

607 *De div. nat.* II,28: PL CXXII,589A-B ("Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet").

608 E. FALQUE, *Théologie négative*, 550. "Allorché la non conoscenza di Dio posta per delle ragioni epistemologiche da Dionigi rende ancora e sempre la teologia negativa un affare di discorsi o di concetti (logos), la sua ne-scienza per ragioni ontologiche nell'Eriugena la tira, al contrario, dal lato della manifestazione consacrandola, anzitutto, come un modo della sua de-ontologizzazione" (*ivi*).

che lo ingloba, facendone un essente tra gli essenti: non è dunque per una mancanza che Dio ignora quid est, ma semplicemente perché egli non è nulla di definito⁶⁰⁹. “E poiché la stessa verità con voce intelligibile negli intelletti puri proclama che queste cose di Dio veramente sono dette, nessuno di coloro che conoscono piamente e che sono introdotti nei divini misteri, ascoltando di Dio che egli non può conoscere di sé il suo quid est, deve ritenere diversamente e cioè se non che Dio stesso, che non è qualcosa, ignora del tutto in se stesso ciò che egli non è, ma che d'altra parte non conosce se stesso come essere un qualcosa”⁶¹⁰.

Dio, dunque, inconoscibile in se stesso, si dona in un linguaggio “apo-fantico”, il solo atto a riceverlo e a custodirlo nella sua manifestazione scritturistica: “Non solo infatti l'essenza divina è detta Dio, ma spesso dalla sacra Scrittura è detto Dio anche quel modo, con cui egli si manifesta in qualche modo alla creatura intellettuale e razionale, secondo la capacità di ciascuno”⁶¹¹.

609 Cf J.-C. FOUSSARD, *Non apparentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène*, in *Face de Dieu et théophanies* [Cahiers de l'Université saint Jean de Jérusalem], Paris 1986, 122.

610 *De div. nat.* II,28: PL CXXII,589,B-C (“Et cum ipsa veritas intelligibili voce in puris intellectibus haec de Deo verissime dici proclamat, nemo pie cognoscendum, inque divina mysteria introductorum, audiens de Deo, seipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omino ignorare in se ipso, quod ipse non est, seipsum autem non cognoscit aliquid esse”).

611 *De div. nat.* I,7: PL CXXII,446C-D (“Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque, ostendit, Deus saepe a sacra Scriptura vocatur.”).

3.3. Tommaso d'Aquino

L'interesse per l'opera dionisiana va crescendo nel corso del XIII secolo, in relazione a quei fermenti culturali che furono legati alla riscoperta della filosofia aristotelica⁶¹² e risente fortemente di quel processo culturale di riscoperta del pensiero antico che non poco ha contribuito ad una ridefinizione scientifica della teologia: la fede investigante si viene poco alla volta elaborando come scienza,

612 “Attraverso le traduzioni latine dall’arabo e dall’ebraico della fine del XII secolo e dell’inizio del XIII, questa corrente [neoplatonismo] divenne parte del pensiero occidentale, esercitando subito una marcata influenza e modellando persino la concezione dell’aristotelismo” (R. KLİBANSKY, *The continuity of the platonic tradition*, London 1939, 17). L’opera di Aristotele “fu trasmessa al pensiero teologico dell’Occidente in tre tappe, che si potrebbero chiamare le tre ‘entrate’ di Aristotele” (Y. M.-J. CONGAR, *Théologie*, in *DThC* XV/1, c. 359): “la prima entrata avviene tramite Boezio – creatore di vocabolario, di definizioni e di una apparecchiatura tecnica per la logica metafisica; maestro di logica e di un sapere differenziato, secondo i suoi oggetti; platonico, anche, commentato nella scuola di Chartres e, infine, ‘teologo’, volto a equipaggiare di ragioni la fede –: con Boezio l’Occidente si doterà della *logica vetus* (*Categorie*, *Peri hermeneias*, *Isagoge* di Porfirio), particolarmente adatti per una teologia sotto il regime della grammatica [...] La seconda entrata aristotelica, nel secolo XII, avviene con la *logica nova*, quando nella cultura occidentale entra la teoria del sapere e della dimostrazione con gli *Analitici Primi* e gli *Analitici Secondi* – accompagnati dai *Topici* e dai *Sofistici Elenchi*. Il contraccolpo di questo secondo ingresso di Aristotele è di enorme portata. Se già con Boezio e con Abelardo la logica aveva lasciato la sua impronta sulla sacra dottrina, introducendo la ricerca delle ‘ragioni’ e le esigenze della logica nel testo sacro, con l’ingresso della logica aristotelica completa si svilupperà una ‘teologia formulata in problemi, in questioni’, le quali cresceranno dal testo biblico fino a diventare indipendenti – anche se non si dovrà ‘misconoscere il carattere ancora profondamente tradizionale della teologia del XII secolo [...] Il terzo ingresso di Aristotele, agli inizi del XIII secolo [...] egli apporta una metafisica, una psicologia, un’etica. La teologia si costituisce allora, almeno con Alberto Magno e con san Tommaso, sotto il regime della filosofia” (I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Milano 2008, 440-442).

spingendosi ben oltre l'applicazione della dialettica⁶¹³ alla sacra pagina, fino alla "messa in questione" del testo commentato.

Con ciò non si intende dimenticare la presenza nell'Occidente medievale cristiano di un modo "altro" di fare teologia: vi è, infatti, accanto a quel fermento culturale che porterà alla nascita della "scolastica", un filone teologico che, in maniera piuttosto sommaria, si è soliti indicare come "teologia monastica", a fondamento della quale è il rifiuto di trattare la Parola di Dio (ed il divino in genere)

613 "Le formule classiche definiscono l'*ars dialectica* come arte o scienza della discussione (*ars bene disserendi*). Si ripete che essa insegna a discernere il vero dal falso. Pier Damiani designa il sillogismo come l'arma ritenuta vincente dai dialettici. La tecnica del ragionamento cogente li autorizza a trarre da proposizioni accettate conclusioni 'necessarie', 'inevitabili'. In tal modo lasciano i loro interlocutori senza possibilità di replica" (A. CANTIN, *Fede e dialettica nell'XI secolo*, in I. BIFFI-C. MARABELLI (edd.), *La fioritura della dialettica* [Figure del pensiero medievale II], Milano 2008, 16). Se la dialettica non può essere identificata con l'espressione della ragione (come aveva fatto Agostino in *De ordine* II,13,38: PL XXXII,1013: "*ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant [...] Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperti quae sit, quid uelit, quid ualeat*"), essa, tuttavia, viene chiamata in causa per conferire alla fede l'evidenza della ragione. La dialettica, in ambito teologico, rivela il suo limite nel fatto che nessuna regola può garantire la verità delle premesse, senza la quale le conclusioni 'necessarie' finiscono col non essere necessariamente vere (tra i tentativi più significativi di risolvere questo limite vi è quello di Pier Damiani; cfr *De divina omnipotentia* V: PL CXLV, 603C-D: "*Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum, prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arridere, sed velut ancilla dominae quodam famulus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat*").

come “oggetto”, alla ricerca delle *causae* e delle *rationes*. Neppure questo indirizzo teologico (che incanala le realtà cosmiche nel simbolismo liturgico e le realtà storiche nell’allegorismo e che coesiste accanto alla speculazione degli scolastici) può, tuttavia, ignorare che si è giunti oramai “all’età adulta della ragione occidentale, anche in teologia”⁶¹⁴: “*fides quaerit intellectum*”⁶¹⁵.

La lettura dello pseudo-Dionigi che Tommaso d’Aquino offre si colloca, così, all’interno di quella *intentio*, che ha animato il suo progetto teologico e filosofico, che può essere espressa con grande efficacia proprio mediante la formula anselmiana *fides quaerens intellectum*, in continuità con tutta la tradizione teo-logica latina, facente capo ad Agostino.

Data la vastità (e la complessità) della ricezione dell’opera dionisiana da parte di Tommaso, può essere significativo limitare la nostra attenzione alla *Summa Theologiae*⁶¹⁶, con il suo progetto di costituire la teologia in scienza, nel senso aristotelico del termine, secondo il “disegno ambizioso – e quanto pericoloso – di convertire e di trasformare la storia santa e lo scandalo della fede in ‘scienza sacra’ ben costituita”⁶¹⁷.

A seguito dell’incontro testuale con Aristotele, nello sforzo

614 M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1983, 381.

615 Cf ANSELMO D’AOSTA, *Proslogion*, proem. I, 94, 7.

616 Nel corso del presente paragrafo, quando non indicato altrimenti, è sempre a quest’opera di Tommaso che intendiamo riferirci, riportandone (nell’ordine) la “pars”, la “quaestio”, l’“articulus” e, infine, l’ubicazione nell’articolo.

617 P. KALAITZIDIS, *Theologia*, 470

di elaborarsi come scientia, con una dignità pari a quella della “filosofia prima” o delle altre scienze, la “sacra doctrina”⁶¹⁸ è, ormai,

618 Per Tommaso la nozione di “sacra doctrina” è assai più precisa di quella di “theologia”: il termine “theologia” (in quanto *sermo de Deo*: oltre a I, q.1 cf anche I, q. 12, a. 13, ob. 1; II-II, q. 1 a. 5 ad 2; III, q. 2, a. 6, ad 1) si riferisce tanto a quel discorso che viene elaborato all’interno delle discipline filosofiche “con il lume della ragione naturale (*lumine naturalis rationis*)” (ed in questo caso essa può definirsi come “scientia divina”, nel senso di scienza che ha per “soggetto (*subiectum*)” Dio, in quanto “ente (*ens*)” naturalmente conoscibile), quanto a quello che viene fatto “*lumine divinae revelationis*” e che “*ad sacram doctrinam pertinet*”. La “sacra doctrina”, invece, mentre dice riferimento alla “*revelatio*”, in quanto contenuto e processo di comunicazione di verità consegnati nella *Scriptura* (cf I, q. 1, a. 2, ad 2, come anche l’articolo 10 della q. 1, *Utrum sacra scriptura sub una lettera habeat plures sensus*) richiama anche la riflessione che a partire da questa viene elaborata: cf *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis (In Sent.)* IV, d. 19, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 4 (intorno al 1255) e in *Questiones de quolibet (Q. de Quol.)* I, q. 7, a. 2 (1269). La *sacra doctrina* “concerne tutto il campo dell’insegnamento cristiano partendo dall’equivalenza con la *sacra scrittura* fino alla speculazione teologica [...] *Sacra doctrina* è l’insegnamento che procede dalla rivelazione: con tutte le risorse che ne derivano, con tutti i trattamenti che essa può comportare nello spirito umano, dalla lettura della Bibbia alla deduzione teologica [...] l’estensione indeterminata della *doctrina sacra* rimane una traccia dello stato anteriore della teologia ove la diversificazione metodologica non era ancora compiuta” (M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1993, 92-93). Al tema della “sacra doctrina” in Tommaso sono state dedicate (e continuano ad esserlo) numerosi studi: Cf A. OLIVA, *Doctrina et sacra doctrina chez Thomas d’Aquin et quelques-uns de ses contemporains*, in *Actes du colloque internationale ‘Vera doctrina’. Zur Begriffsgeschichte der doctrina von Augustinus bis Descartes*. International interdisziplinäre Tagung, 26-28. April 2006, Wiesbaden 2007, 1-27; A. OLIVA, *Quelques éléments de la doctrina theologie selon Thomas d’Aquin*, in BERNDT R. - OLSZEWSKI M. (edd.), *What is ‘Theology’ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th -15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*. International Conference at Warszawa, June 23-26, 2004, Münster 2007, 167-193; A. PATFOORT, *Sacra Doctrina. Théologie et unité de la la Pars*, in *Angelicum* 62 (1985), 306-315; J.-A. WEISHEIPL, *The Meaning of Sacra Doctrina in Summa theologiae I q. 1*, in *Thomist* 38 (1974), 49-80; M.M. BRITO MARTINS, *A ciência teológica e os nomes divinos na Suma Teológica de Tomás de Aquino (q. 1 e q.*

chiamata ad interrogarsi sullo statuto noetico dei suoi principi, imbattendosi, ancora una volta, nella domanda sulle possibilità umane di conoscenza di una realtà (il divino) che, a motivo della sua eccedenza, non è circoscrivibile entro i limiti di una “definizione (definitio)”⁶¹⁹, nei termini in cui lo sono i “soggetti”⁶²⁰ delle altre scienze.

13), in *HT*, 26 (2005), 161-187 (in particolare 164-170); I. BIFFI, *Sacra doctrina e teologia*, in *Id.*, *Sulle vie dell'Angelico. Teologia, storia, contemplazione*, Milano 2009, 15-48. Per un approfondimento della questione nel giovane Tommaso, cf A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignements de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Paris 2006. Il tema della “sacra doctrina” nella *Summa* è affrontato tra l'altro in A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, Paris 1983, 27-47; *Id.*, *La Somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint Maur 1998, 35-36; 42); Y. M.-J. CONGAR, *Le moment 'économique' et le moment 'ontologique' dans la sacra doctrina* (*Révélation, Théologie, Somme Théologique*), in *Mélanges Chenu*, Paris 1967, 165-181.

619 La scienza, aristotelicamente intesa, richiede che nella dimostrazione ci siano oltre ad una “conclusio” e a delle “dignitates”, un “genus subiectum” (Cf *Anal. Post.* I, 7, 75 a 40- 75 b 2; *Expositio Libri Posteriorum* (*Expos. Libr. Post.*) I, 15, 31-42).

620 Nel linguaggio filosofico di Tommaso “il termine ‘subiectum’ può assumere, in particolare nei confronti della dottrina della conoscenza, due diversi significati: quello logico-psicologico di ‘soggetto dell’attività del conoscere’ (*subiectum scibile*); ma anche quello metafisico di ‘substrato’, come è la sostanza aristotelica (*upokeímenon* o *subiectum inhaesionis*). Quando parla del *subiectum* di una scienza, Tommaso si riferisce evidentemente a questa seconda connotazione, in quanto il *subiectum* equivale all’argomento fondamentale o materia della scienza, ciò cui ineriscono le varie articolazioni del conoscere (per cui una scienza è sempre *scientia de aliquo*, ossia *de subiecto*: e dire che la *sacra doctrina* ha Dio come *subiectum* equivale a dire che è *scientia de Deo*). Alla luce di questa precisazione si spiega la distinzione [...] tra *subiectum*, il fine ultimo e ideale cui tende una scienza, e *obiectum*, cioè il risultato effettivamente conseguito dal conoscente” (cf J.-P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in G. D’ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, II, Casale Monferrato 1996, 880, n. 156 [n.d.r]).

All'interno di questo sforzo, Tommaso colloca la cognitio Dei in via che si ottiene "per grazia" a "metà strada" tra la scientia Dei et beatorum (ossia la conoscenza "im-mediata" (visio) che di Dio hanno Dio stesso ed i beati, da cui la scienza attinge i propri principi mediante la rivelazione) e quella relativa alle altre scienze speculative (che procedono in maniera argomentativa, mediante il sillogismo). Si può dire che "i diversi gradi della conoscenza di Dio costituiscono una scala analogica, di cui la visione è il grado ultimo"⁶²¹ (mentre la conoscenza per gratiam e la conoscenza naturale corrispondono ai due modi terrestri di conoscere Dio⁶²² e sono una "partecipazione" alla scienza di Dio e dei beati).

In questo modo, l'Angelico può risolvere il problema della immediatezza dei principi (dal momento che i "principi" della sacra doctrina pur non essendo "di per sé noti" in via, lo sono in patria, nella scientia Dei et beatorum) e, al tempo stesso, non esclude la possibilità di quella visio Dei per essentiam, per affermare la quale il vescovo Guglielmo di Auvergne ed i maestri dell'università di Parigi avevano condannato, nel 1241, le tesi di alcuni teologi che negavano la possibilità di vedere l'essenza divina nella visione beatifica, sulla base di alcuni testi patristici, provenienti particolarmente dalla tradizione greca⁶²³.

Per comprendere la soluzione tommasiana, occorre tenere conto

621 G. LAFONT, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961, 64.

622 Cf G.L. RITACCO DE GAYOSO, *Dos perspectivas acerca la fe y de la unión mística: pseudo Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino*, in *Phil* 15 (1992), 78-79.

623 CUP I, n. 128, 170.

del fatto che, se da un lato il quadro di riferimento resta quello neoplatonico (e dionisiano) dell'*exitus-reditus* – del procedere, cioè, di tutte le cose da Dio e del loro ritorno a lui –, fondando la nozione di partecipazione sulla causalità efficiente⁶²⁴, l'Angelico

624 “La relazione di partecipazione a Dio nell’ordine dell’esistenza è di un’estrema semplicità nella dottrina di S. Tommaso. Essa si riduce al rapporto dell’effetto alla causa nell’ordine della causalità efficiente” (É. GILSON, *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*, in *RSR* 32 (1958), 170). Cf, ad esempio, I, q. 2, a. 3. Su questo punto, l’orientamento di Tommaso nella *Summa* è diverso, ad esempio, da quello che egli stesso aveva scelto nel suo commento alle *Sentenze*. Cf *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3, ad 2: “bonum est communis non secundum ambitum praedicationis, quia sic concertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitatis enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia”. Parlando di “causalitas efficiens exemplaris”, Tommaso aveva inteso la causalità della natura divina (relativa “ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris”), mostrandosi, da questo punto di vista, erede della tradizione platonica più che di quella aristotelica. È chiaro, infatti, che su una tale concezione della causalità deve aver giocato un’influenza decisiva la nozione di *mimesis*, attraverso cui Platone ha cercato di superare il problema della conoscibilità (e ancor più radicalmente quella della “consistenza” ontologica) del “reale”. Platone si era servito del termine “partecipare” – *metèchein* o *koinoneîn*, ma talvolta anche *metalambánein* (*Parm.*, 131a), *syneînai* (*Fedone*, 83a), *pareînai* (*Fedone*, 100d), *paraghíhnesthai* (*Gorgia.*, 506d), *meteînai* (*Rep.*, 402c) – per esprimere il rapporto che lega la realtà sensibile dei singoli (concreti) a quella dell’intelligibile universale (astratto), “rispetto alla soluzione del problema che forma il travaglio di tutto il Platonismo, e della filosofia come tale, quello circa l’oggetto e le condizioni della conoscenza ‘valida’” (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Torino 1950, 47). Espressa, tuttavia, la relazione tra i sensibili e le idee immutabili in termini di partecipazione (*mé-texis*, *metoché* o *koinonía*), tale nozione restava ancora insufficiente a risolvere il problema dell’intelligibilità del mondo sensibile, che, proprio a motivo di tale partecipazione, risulta null’altro che una apparenza fluttuante del mondo intelligibile (la partecipazione, infatti, ha in sé l’idea di un’imperfezione, di una diminuzione). “Platone, bisogna riconoscerlo, ebbe una viva coscienza di questa, come di altre difficoltà che man mano emergevano contro le idee, e le presentò

rende la partecipazione stessa prima di tutto una comunicazione dell'atto d'essere, che inaugura una relazione tra Dio e le creature definibile in termini di "analogia", nel senso di "proportio respectum ad unum", per cui ciò che Dio è in maniera eminente (ossia unite et simpliciter) è partecipato dalle creature in maniera imperfetta (ossia multipliciter et composite).

Per quanto la nozione di "analogia" sembri richiamare il principio

lui stesso con forte drammaticità negli ultimi Dialoghi, ed in particolare in quel Dialogo di confine che è il *Parmenide*. Ivi l'aporia dialettica fa venire in primo piano un concetto che era già presente nella *Repubblica* e che si è maturato quasi per una forza logica interiore: l'Idea (sussistente) non è un 'tutto' qualsiasi, né i singolari sono delle 'parti' qualsiasi, ma l'Idea è un tutto come 'Forma-tipo', di cui il singolare è immagine" (C. FABRO, *La nozione metafisica*, 52). Si fa strada così la nozione di *mimesis* (mediante la quale Platone intende risolvere l'aporia parmenidea della partecipazione come "divisione" e quindi "frammentazione" dell'Idea), secondo cui l'Idea è un modello (un "paradigma") che, pur comunicandosi, non si divide né si moltiplica, dato che ciò che procede al di fuori non è una sua parte, ma una sua copia; l'imitazione diviene così principio ontologico e noetico dei diversi in quanto somiglianti (all'interno della questione dell'antinomia Uno-molti, a partire da Plotino, si impose la dottrina della processione delle realtà create dall'Uno, fino alla riduzione procliana dell'*Essere* ad ipostasi creata, che intese risolvere la questione della somiglianza "essenziale" posta dalla partecipazione nel senso di una assoluta Trascendenza dell'Uno). In questa linea va letta la nozione di "causa efficiente esemplare" nel testo dell'*In Sent.* sopra citato: essa poggia sull'idea che due esseri si somigliano quando hanno la stessa essenza; è la causalità che si introduce tra quello che è la fonte e quelli che hanno il loro posto di effetti dona alla somiglianza un carattere di imitazione (il primo è tale per essenza, gli altri lo sono per partecipazione). Nella relazione tra il Creatore e le creature, però, l'imitazione formale deve implicare una disuguaglianza essenziale. Imitazione (formale) e limitazione (per determinazione dell'essenza finita) tentano di rendere conto della partecipazione. Questa linea risulta ancora dominante nel giovane Tommaso ("omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter deducitur", II, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2; cf anche I, d. 18, q. 1, a. 5; d. 48, q. 1, a. 1, c.; II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5).

dionisiano di “dis/somiglianza”, non è, tuttavia, esattamente riducibile ad esso, essendo il dis/simile riconducibile ad una causalità che è soprattutto esemplare: la dis/somiglianza dice, infatti, che le realtà causate recano in sé le immagini ricevute dalla causa prima, mentre questa rimane staccata dagli effetti⁶²⁵; le stesse cose, cioè, sono simili (per l’imitazione, secondo la propria potenza) e dissimili a Dio (in quanto inferiori alla causa e per la mancanza di misure infinite e non confuse) tanto da poterlo significare e non significare, nell’affermazione di una innominabilità che è estesa tanto quanto la sua onninominabilità. L’analogia, invece, mentre porta in sé il segno di una eminenza non riducibile all’univocità (tanto da essere un caso particolare dell’equivocità⁶²⁶), stabilisce pure una asimmetria tra somiglianza (su cui si fondano le affermazioni) e dissomiglianza (su cui si fondano le negazioni) a vantaggio della prima: dal momento che Dio è causa essendi⁶²⁷, prima ancora di essere causa di una determinata perfezione, tra Dio e gli enti creati si stabilisce un’analogia dell’essere (entro cui viene ricompresa la stessa

625 Cf DN II,8,645C.

626 Si ha equivocità quando si nomina due enti “non secundum eandem rationem” (I, q. 13, a. 5, resp.). Nel caso di Dio, vale il principio per cui “Hoc [...] agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens” (I, q. 13, a. 5, ad 1). Il *non omnino* mostra come l’analogia tenda a configurarsi come un caso eccentrico dell’equivocità: si legga, a conferma di questo, I, q. 13, a. 10, ad 4: “*animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed Philosophus [Categor., c. 1,2], largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga. Quia et *ens*, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis”).

627 Cf *Summa contra Gentiles* (ScG) II,52.

nozione di partecipazione) che garantisce il superamento della “distanza infinita”⁶²⁸ tra Dio e gli enti finiti, a motivo dell’“intimità”⁶²⁹ della causa creatrice ai suoi effetti⁶³⁰. La nozione di causalità divina efficiente, infatti, mentre garantisce la partecipazione di tutto ciò che è all’essere, afferma anche l’impossibilità di una riduzione dell’*Ipsum esse subsistens* all’*esse commune*⁶³¹.

La teo-logia tommasiana viene così sottratta all’impasse in cui si era imbattuto lo pseudo-Dionigi, a motivo di un impianto metafisico che, ancora rigorosamente “platonico”, faticava a risolvere la tensione tra la trascendenza di Dio e la sua causalità: non potendo la processione dall’Uno di tutti gli enti creati intaccare l’assoluta trascendenza divina⁶³², l’Areopagita aveva dovuto collocare Dio al di là dell’essere con la conseguente riduzione dell’essere ad ipostasi,

628 C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, Paris-Louvain 1961, 525.

629 Cf F. O’ROURKE, *Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas*, in *Dionysius* 15 (1991), 67. “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt” (I, q. 8, a. 1, resp.).

630 “Questo *esse* sostiene un doppio rapporto: rapporto di causalità e di partecipazione, emanazione della causa, inerenza all’effetto” (A. HAYEN, *L’Intentionel selon St. Thomas*, Paris 1954², 240).

631 Cf J.D. JONES, *The ontological difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius*, in *Dionysius* 4 (1980), 120-123. L’*esse commune* si distingue, infatti, dall’*esse* divino per un triplice motivo: a) perché esso pro-viene dal primo *esse* che è Dio (cf *In lib. beati Dion. De Div. Nom. Expos.*, c. V, l. 2, n. 660) b) perché esso sta agli enti come il *receptum ad recipiens*, mentre Dio è il suo stesso *esse* (I, q. 4, a. 1, ad 3); c) perché l’*esse* è in Dio come *Ipsum esse subsistens* e non come *esse creatum*, che partecipa di un primo (I, q. 4, a. 2, resp.).

632 Rischio cui espone la nozione di partecipazione “mimetica” propria della metafisica platonica.

sia pure la prima e la più perfetta, con un ruolo di “mediazione” nella creazione. In questo modo, però, veniva scavato tra Dio, come Bene al di là dell’essere, e gli enti un solco difficilmente valicabile dalla conoscenza umana, a meno di non abbandonarsi ad un’esperienza che, dovendo confrontarsi con l’eccesso del divino (la *hyperoché*) rispetto all’umano, assumesse essa stessa il carattere dell’eccedenza rispetto alle modalità umane di conoscenza: un Dio al di là dell’essere è un Dio al di là del conoscere e, dunque, della possibilità di essere nominato.

In questa prospettiva, il linguaggio della “tenebra” e della “non-conoscenza” non faceva altro che indicare una condizione (ed un modo) di conoscere che si sottrae al normale funzionamento del *noûs*. Il problema è al livello dell’essere, prima che del conoscere: con l’essere tutti gli enti ricevono ogni perfezione, ma questa molteplicità non può esprimere adeguatamente l’Uno dal momento che tanto l’essere quanto le sue perfezioni sono interamente dal lato della creazione. La debolezza delle posizioni su Dio è la debolezza di un linguaggio che si muove all’interno di una tensione Uno-molti che, risolvendosi nell’*hyper-* onnicomprensivo del primo rispetto ai secondi, lo rende anche (in maniera ugualmente onnicomprensiva) il “non-” di tutto.

Per Tommaso le cose stanno altrimenti: facendo, infatti, di Dio l’*Ipsium esse subsistens*, l’Angelico ha posto l’essere “dal lato di Dio” oltre che “dal lato degli enti”, colmando, così, l’abissale distanza tra Dio e gli enti in nome di una intimità radicale. Poiché

Dio è l'essere di tutte le cose "effective et exemplariter, non per essentiam"⁶³³, l'articolazione di causalità efficiente ed esemplare gli consente di poter essere d'accordo con lo pseudo-Dionigi nell'affermare "neque tactus est Dei...neque alia quaedam ad partes commiscendi communio", ma gli permette altresì di dire "Deus est primum ens simpliciter" senza fare di Dio il "primo" di una serie che, a partire dalla sua attualità pura, degrada verso forme di essere sempre meno perfette. Si stabilisce, così, a livello dell'essere, una "proporzione (proportio)" tra Dio e le creature, in forza della quale vi è una possibilità conoscitiva che, mentre trova il suo limite nella necessità di procedere secondo la modalità umana dell'in via⁶³⁴, si traduce pure nella "convenienza (convenientia)" a Dio delle perfezioni che si conoscono a partire dalle creature. L'alternativa all'impossibilità di attingere "direttamente" la luce del raggio divino non è la tenebra, semplicemente perché nell'in via non vi è alternativa al modo "abituale" di conoscere (d'altra parte l'unica alternativa è il raptus, che non cade nell'ambito della "teologia", ma della visione beatifica⁶³⁵). Per questo causalità, rimozione ed eminenza comportano, per Tommaso, un dinamismo interno al processo conoscitivo – che parte dagli effetti (di cui Dio è la Causa Prima) –, senza che ciò equivalga a tracciare un percorso ascensionale che, preparando il soggetto conoscente all'azione

633 I, q. 3, a. 8, ad 1.

634 "Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi variegata sacrorum velaminum circumvelatum" (I, q. 1, a. 9, resp.).

635 "Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus" (II-II, q. 175, a. 3, ad 3).

della grazia, lo introduca ad una condizione di “passività” entro cui sono sospese le normali modalità di funzionamento della conoscenza umana⁶³⁶ (sul piano del linguaggio, ciò significherebbe che il discorso teo-logico “affermativo” risulta sempre più debole di quello “negativo”). È della possibilità di conoscere Dio come causa a partire dagli effetti (e di nominarlo a partire da questo) che si parla, anche quando si rimuove da Lui ciò che non gli conviene a motivo della sua eccedenza⁶³⁷: la via è una⁶³⁸, anche se resta soggetta a mediazioni (che rendono ragione della fragilità della conoscenza e del linguaggio teo-logici). Per quanto il modo in cui le perfezioni di

636 Si noti, al riguardo, che il riferimento alla “triplex via” si trova solo nella *Pars Prima* della *Summa*, e non nella *Pars Secunda*, dove, all’interno del movimento di “reditus”, viene sviluppata la parte morale della teologia (I-II, Prol: “Quia, sicut Damascenus dicit, homo creatus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur ‘intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum’; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina protestate secundum eius voluntatem [I, q. 2, intr.]; restat ut consideremus de eius imagine, idest de nomine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”; cf GIOVANNI DAMASCENO, *De fide ort.*, II,12: PG XCIV,920).

637 Cf I, q. 12, a. 12, resp.

638 Assolutamente non condivisibile, in relazione alla *Summa*, l’affermazione di Cambula: “a chi indaga i suoi testi per cercarvi i passaggi cruciali nella delineazione dei rapporti tra l’atto della ragione che cerca Dio e l’atto della fede che lo contempla nel silenzio (e forse nell’assenza o nell’ignoranza ‘dotta’ e ‘sublime’), accade che S. Tommaso dia più che una impressione di collocarsi dalla parte della teologia negativa” (M. CAMBULA, *‘De docta ignorantia’: la via apofatica alla conoscenza di Dio in Tommaso d’Aquino. Ipotesi ermeneutica*, in *RivAM* 25/1 (2000), 152). Tuttavia è assai lucida la sua puntualizzazione: “so che non posso contare su nessuno dei suoi grandi commentatori per dare (forte) consistenza a questa mia impressione o *ipotesi* di lavoro [...] Scelgo di ‘sbagliare’ eventualmente da solo, cercando magari di tirare dalla mia parte qualche frammento di Gilson e qualche passo di un altro studioso francese: il domenicano T.D. Humbrecht” (*ivi*).

Dio sono in Lui non sia il modo in cui esse sono significate (a motivo del modo mediato in cui esse sono apprese), ciò non comporta che la significazione, per quanto imperfetta, sia “non conveniente” a Dio (sia, cioè, una non-significazione), essendo essa corrispondente alla “ri-presentatività” di Dio da parte delle realtà create⁶³⁹.

Pertanto, mentre non bisogna ignorare la consapevolezza che Tommaso ebbe (e forte) della “sproporzione” tra Dio e la creatura – un tale riconoscimento, d’altro canto, costituisce un punto fermo della fede cristiana, con cui deve confrontarsi l’*intellectus fidei*, e su cui le “teo-logie” cristiane vanno costruite (si pensi, in questo senso, all’insistenza di Tommaso sulla distinzione tra le perfezioni stesse (*modus essendi*) ed il modo in cui vengono significate (*modus significandi*) nella predicazione di Dio⁶⁴⁰) –, non si può non riconoscere la “positività” che attraversa nella *Summa Theologiae* la definizione del discorso teo-logico e che trova nell’a. 11 della q. 13 (sul nome *Qui est*) “il culmine dell’argomentazione messa in atto da Tommaso [...] ciò che deve esprimere l’ultima risposta tomista alla questione dei nomi di Dio e della teologia negativa”⁶⁴¹, fino a quella sorta di corollario, che è l’a. 12, in cui, spinte fino all’estremo le possibilità del linguaggio umano di fronte al divino,

639 “Quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem” (I, q. 13, a. 2, resp.).

640 I, q. 13, a. 3, resp.

641 P. CAPELLE, *Nomi divini e nomi metafisici*, Napoli 2007, 28.

si arriva a riconoscere il contenuto di verità di cui sono portatrici le proposizioni affermative che su Dio si possono formare.

È, infatti, il “paradosso” stesso dell’analogia - che tiene insieme trascendenza e intimità sul piano dell’essere, in-definibilità e predicabilità sul piano della conoscenza e del linguaggio - a comportare che il linguaggio affermativo non reclaims la negazione perché in essa possa trovare fondamento il suo contenuto di verità (“le negazioni sono vere e le affermazioni sono inconvenienti”): l’affermazione (di per sé “conveniente” a Dio, a motivo della “habitus ipsius ad creaturas”) non ha bisogno della negazione perché in essa sia “verificata”, ma se ne serve perché la verità di cui è portatrice (e che viene conosciuta “ex effectibus”) non resti prigioniera di una unività che tradirebbe l’eccedenza di ciò che essa intende significare.

Se, dunque, sul piano della conoscenza è possibile conoscere Dio in maniera mediata ma vera, sul piano del linguaggio ciò significa poterlo esprimere in maniera non perfetta ma vera. Negare di Dio le perfezioni che gli vengono attribuite a partire dalle perfezioni create non è, quindi, predicarlo in maniera più “conveniente” di quanto si faccia con l’affermare di Lui quelle medesime perfezioni. Negare che il “modo” in cui le perfezioni sono in Dio non è negare le perfezioni di Dio. Il fatto che Egli sia eccedente rispetto a ciò a partire da cui viene nominato, non invalida la sua nominabilità e non richiede la negazione dei suoi attributi. Per questo non è possibile costruire una teologia “apofatica” accanto ad una “catafatica” per

giungere, in un dinamismo che attrae verso un'eccedenza ultima, ad una negazione della negazione. I nomi divini significano Dio e lo significano "sostanzialmente" (non "metaforicamente")⁶⁴², così come le proposizioni affermative sono vere nella misura in cui si riconosce un "modo" di essere che è diverso dal "modo" di significare (ma ad esso conveniente).

La "triplex via" viene posta, così, al servizio di un nominare affermando (piuttosto che di un tacere negando), all'interno del quale non viene esclusa la tensione che nasce dall'incontro tra la perfezione "semplice" di Dio ed il modo creato di ri-presentarla e significarla⁶⁴³: quando, infatti, si parla di Dio a partire dalle creature, ci si imbatte, inevitabilmente, nella questione della sua unità e semplicità di fronte a delle realtà create che sono molteplici e composte. Ciò che contraddistingue il modo in cui le perfezioni sono in Dio non è solo la loro pienezza, ma è anche la loro unità in colui che è "sommamente semplice (maxime simplex)". In questa tensione tra uno-semplice da un lato e multi-composti dall'altro interviene la dinamica dionisiana causalità-rimozione-eminenza ad un duplice livello: quello del significante e quello del significato.

Relativamente al primo livello, affermare che i nomi che si danno a Dio non sono sinonimi, equivale a dire che tutti i nomi

642 Cf I, q. 13, a. 2 ("Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter"): "Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius" (resp.).

643 La semplicità divina "non spinge Tommaso all'agnosticismo su Dio" (E. STUMP, *Aquinas's account of Divine Simplicity*, in *ArchFil* 72 (2002), 584).

che si attribuiscono a Lui significano la sostanza divina (causalità), sia pure imperfettamente (rimozione), dal momento che in Dio le perfezioni esistono “unite e simpliciter” (eminenza) – quindi le “rationes” dei nomi sono diverse dal lato delle perfezioni create, ma non dal lato di Dio; e questa è un’affermazione, “limitata” dall’eccedenza divina, della positività del linguaggio teo-logico, in relazione alla molteplicità di nomi (relativi alle perfezioni create) di cui esso può servirsi per esprimere la perfezione divina (in-finita, non-limitata)⁶⁴⁴.

Relativamente al secondo livello (quello dei significati), esso costituisce un’applicazione della “triplex via” ai singoli nomi attribuiti a Dio: ciascuno dei nomi che a Dio viene attribuito a partire dagli effetti va inteso non in maniera equivoca (grazie alla causalità), ma neppure univoca (grazie all’eminenza), ma secondo analogia (grazie ad un processo rimozionale, secondo cui una perfezione divina va intesa, rispetto alla perfezione creata mediante la quale viene conosciuta, senza le limitazioni della creata: “deficient a repraesentatione ipsius”⁶⁴⁵). La nozione di analogia, su cui si poggia la teo-logia tommasiana, nella *Summa Theologiae* è, come si è

644 “L’analogia causale spiega inoltre un altro fattore di importanza per l’analogia: perché i nomi che noi diamo a Dio non contraddicono la sua unità (*simplicitas*). La ragione è che essi vengono fuori da un numero di effetti divini che imita in modi diversi la stessa cosa – l’essenza di Dio. La distinzione tra *modus significandi* e *res significata*, che è di grande importanza per la comprensione di ciò che significano i nomi che attribuiamo a Dio, appartiene come regola all’analogia causale” (H. LYTTKENS, *The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, 409).

645 I, q.13, a. 2, resp.

detto, *proportio unius ad alterum*. Tale nozione è in grado di rendere ragione del primato della causalità (intesa anzitutto come causalità efficiente) nella relazione tra gli analoghi: la denominazione analoga, infatti, non appartiene, come nel caso della *proportio duorum ad tertium*, a due analoghi secondi, ma si stabilisce tra un analogo secondo e l'analogo primo, per cui non vi è una forma comune ed anteriore ad entrambi, ma il primo è per essenza ciò che il secondo è per partecipazione⁶⁴⁶. Viene così garantito il carattere "intrinseco" dell'analogia, ma, al tempo stesso, la distinzione per *essentiam* per *participationem* rimanda ad un "eminenter-deficienter" che dice una "disuguaglianza essenziale"⁶⁴⁷, che richiede la distinzione tra "res significata" e "modus significandi": dire che i nomi appartengano a Dio "prius", significa dire che in Lui tutte le perfezioni sono in maniera eminente rispetto al modo in cui sono conosciute e significate a partire dalle realtà create. Distinguere tra il "modus" (che rimanda alle condizioni di esistenza e dice come si realizza una perfezione comune) e la "ratio" del nome (che è la perfezione comune definita indipendentemente dalle condizioni in

646 La *proportio ad unum* fonda un triplice movimento analogico a livello della predicazione:

- un parlare *secundum magis et minus*
- un parlare *secundum prius et posterius*
- un dire *secundum quid* ciò che è *simpliciter* (e che, in sé, non può essere

né conosciuto né espresso)

Cf R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma 2002, 65-70.

647 B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris 1963, 87.

cui esiste questo o quell'ente particolare), non significa affermare la possibilità di attingere la perfezione in sé, sganciata da ogni limite (ciò sarebbe contro l'eminenza divina), ma è assumere il limite all'interno del discorso teologico: la *ratio entis* consente di conoscere e predicare, in virtù della relazione di causalità efficiente, la *ratio deitatis*, senza violarne la trascendenza⁶⁴⁸.

Applicando, quindi, al piano del linguaggio l'articolazione di causalità-rimozione-eminenza si arriva a riconoscere che mentre da un lato la rimozione/negazione⁶⁴⁹ è funzionale all'eminenza, alla cui misura "serve", dall'altro l'eminenza è ciò che fonda la rimozione/negazione, perché le permette di esistere⁶⁵⁰. Se nello

648 I nomi *Deus* e *Qui est* e le affermazioni positive che si possono formare su Dio costituiscono solo dei casi particolari di applicazione a Dio della predicazione articolata secondo la "triplex via" (com'è facilmente verificabile da un'attenta analisi di I, qq. 8-12). Al riguardo ci pare opportuno sottolineare solo che: 1) il rilievo dato ai nomi *Deus* e *Qui est* risulta perfettamente coerente da un lato con l'intenzione di non de-solidarizzare l'operare di Dio dalla sua natura, dall'altro con il primato dell'essere: la "distanza" dallo pseudo-Dionigi è evidente, sebbene mai si presenti in termini di rottura, ma di continuità (grazie anche all'uso di citazioni estrapolate dal contesto d'origine e rilette alla luce di categorie estranee alla teologia dionisiana)

2) il grado di verità delle proposizioni affermative non viene definito a partire dalla loro relazione con le proposizioni negative (rispetto alle quali sono inadeguate), ma a partire dalla capacità di assunzione, da parte di chi ne fa uso, dei limiti posti dal loro modo di significare, che non coincide perfettamente con ciò che Dio è.

649 Tommaso utilizza in maniera equivalente i termini *remotio* e *negatio*. Cf, ad esempio, I, q. 10, a. 1, ad 1 ("Simplicia consueverunt per *negationem* definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod *negatio* sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per *remotionem* compositionis").

650 Non ci pare condivisibile quando Geffré scrive al riguardo: "Affermo il modo divino di tutte le perfezioni trasposte in Dio, ma, al tempo stesso, nego la possibilità di conoscere questo modo. Vi è dunque una nuova negazione al

pseudo-Dionigi l'unione mistica all'ineffabile nell'estasi e nella *aloghía* era l'indispensabile sbocco al di là della teo-logia di una conoscenza capace solo di formulare negazioni vere ed affermazioni inconvenienti, Tommaso non si spinge fin a questo punto. Il divino non dimora al di là del discorso (nella tenebra della non-conoscenza), ma raggiunge l'intelletto creato dentro di esso, dal momento che, se il nostro discorso non può esaurire la sua pienezza, nondimeno la significa e questo perché di tale pienezza sono una imperfetta "ri-presentazione" le realtà cui si fa appello per esprimerla.

Come a livello dell'essere e del nominare a livello dell'intelligere (che fa da termine "medio" tra gli altri due) è ancora in termini di "analogia"⁶⁵¹ che bisogna intendere la gerarchia secondo cui si articola la conoscenza di Dio – la visio, la cognitio per gratiam e la cognitio naturalis: in essa il passaggio da un grado all'altro non comporta un superamento progressivo dell'intelletto umano nelle sue modalità di funzionamento, giacché ad ogni grado l'intelletto viene garantito in quelle medesime modalità⁶⁵², che vengono

termine dell'eminenza. Il vertice della conoscenza di Dio quaggiù, è sapere che ignoro il modo della perfezioni di cui affermo l'esistenza. Nominare Dio a partire dalle creature, non è dunque compromettere la sua trascendenza: è mettere in evidenza il suo mistero inaccessibile a proposito di ogni nuovo attributo" (C. GEFFRÉ, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un*, in *L'Existence de Dieu* [CAR 16], Casterman 1961, 316). Se, infatti, la distinzione tra *modus essendi* e *modus significandi*, alla quale egli fa implicitamente riferimento, è centrale nella dottrina tommasiana della nominabilità di Dio, essa, come emerso già in precedenza, va collocata e letta all'interno di una tensione che è tra causalità ed eminenza piuttosto che tra negazione ed eminenza.

651 È quella che potremmo definire *analogia luminis*.

652 I, q. 1, a. 8, ad 2: "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat".

potenziate (“confortatae”), senza essere sospese. Infatti:

- il lumen naturale rationis è esso stesso una participatio quaedam divini luminis⁶⁵³

- il lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti⁶⁵⁴

- il lumen intellectualis, nell’in patria, “confortato” dal lumen gloriae, può accedere alla visio Dei per essentiam⁶⁵⁵

Tommaso fa un uso costante dell’analogia del lumen in relazione all’attività conoscitiva dell’intelletto: non si vede un oggetto sensibile che nella misura in cui esso è illuminato dal sole; non si conosce un oggetto intelligibile che nella misura in cui è illuminato dall’intelletto⁶⁵⁶. Nella Quaestio de necessitate gratiae, Tommaso

653 I, q. 12, a. 11, ad 3.

654 I, q. 12, a. 13, resp.

655 Cf I, q. 12, a. 2, resp.

656 Cf *Sentencia Libri De anima*, lib. III, c. IV, (430a10-15: “est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia fiunt, ille uero quo omnia est facere, sicut habitus quidam, ut lumen: quodam enim modo et lumen facit potencia existentes colores actu colores”), 25-53: “Huius autem uerbi occasione, quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellecui qui est habitus principiorum. Quod esse non potest, quia intellectus qui est habitus principiorum praesupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut Philosophus dicit. Dicendum est ergo quod ‘habitus’ hic accipitur secundum quod Philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra priuationem et potenciam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili qui est in potencia. Vnde dicit quod est habitus ut lumen, quod quodam modo facit colores existentes in potencia esse actu colores. Et dicit ‘quodam modo’, quia supra ostensum quod color secundum ipsum est ui-

scrive: “l’intelletto umano ha una forma, cioè il lume intelligibile, che è di per sé sufficiente a conoscere alcuni intelligibili: cioè quelli dei quali possiamo addivenire ad un’idea mediante le cose sensibili. Ma l’intelletto umano non può conoscere gli intelligibili più alti se non viene perfezionato da un lume più forte, come il lume della fede o della profezia; questo viene detto lume di grazia, in quanto viene aggiunto alla natura”⁶⁵⁷; e nell’ad 2 aggiunge: “il sole corporeo illumina esternamente; ma il sole intelligibile, che è Dio, illumina internamente. Di qui lo stesso lume naturale infuso nell’anima è illuminazione di Dio, mediante la quale siamo illuminati da Lui nel conoscere quelle cose che riguardano la conoscenza naturale. E per questo non si richiede un’altra illuminazione: ma solo per quelle cose che eccedono la conoscenza naturale”⁶⁵⁸. Dal momento che il “lumen” intellettuale è il medium sub quo⁶⁵⁹, la condizione che

sibilis, hoc autem solummodo lumen facit ipsum esse actu colorem in quantum facit dyaphanum esse in actu ut moueri possit a colore et sic color uideatur; intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, que prius erant in potencia, per hoc quod abstrahit ea a materia: sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est ”.

657 “Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum” (I-II, q. 109, a. 1, resp.).

658 “Sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae indutum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio: sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt” (I-II, q. 109, a. 1, ad 2).

659 Cf *De ver.* q. 18, a. 1, ad 1.

consente alla verità di essere conosciuta (e, quindi, di manifestarsi)⁶⁶⁰, Dio può essere conosciuto a nobis secondo “gradi” differenti, che corrispondono ai gradi della relazione dell’intelletto umano con il lumen di cui partecipa: al livello “naturale”, di grazia o di gloria.

Se, dunque, il lumen è ciò che garantisce la continuità tra i gradi, la discontinuità si gioca invece a livello del dono di grazia (del “*gratuitum*”), e questo, inevitabilmente, riporta al dinamismo rivelativo⁶⁶¹: è la *revelatio*, in quanto epifanica donazione gratuita di Dio, e non la filosofia aristotelica, a legittimare la pretesa della sacra dottrina di darsi uno statuto epistemologico che la ponga non al di sotto né al fianco, ma al di sopra delle altre scienze speculative⁶⁶². La distanza che separa la teologia di Tommaso da quella dell’Areopagita va “misurata”, quindi, non sull’assunzione di termini e nozioni provenienti dallo Stagirita, se non in quanto questi, nelle condizioni culturali del XIII secolo, possono essere utilizzati al servizio della teo-logia che, nel suo sforzo di esplicitazione del “*revelatus*”, si comprende come “*scientia*” non a motivo di ciò di cui si serve, bensì della sua origine rivelata⁶⁶³. Il dinamismo della “*revelatio/gratia*” garantisce il “salto” della *cognitio Dei* dal livello naturale a quello di

660 Cf I, q. 106, a. 1, resp.: “*lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud, quam quaedam manifestatio veritatis*”.

661 La relazione tra dono di grazia e rivelazione emerge chiaramente da I, q. 12, a. 13, resp.: “*iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti*”.

662 Cf M. CORBIN, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Paris 1974, 720.

663 È qui il senso profondo della subalternanza della *sacra doctrina* rispetto alla *scientia Dei*.

grazia – interno all’in via (“lumen divinitus infusum est communis ratio intelligendi ea quae divinitus revelantur”⁶⁶⁴) – e dall’in via all’in patria, nel passaggio al livello della gloria (“l’intelletto creato non può vedere Dio per essenza, se non in quanto Dio per grazia si unisce all’intelletto creato, come da esso intelligibile”⁶⁶⁵), ma un “salto” che è nella continuità, essendo ciò che eleva l’intelletto umano senza annullarlo⁶⁶⁶.

Il fatto, poi, che la partecipazione al “lumen divinum” sia, in forza del dono di grazia, sempre meno imperfetta, fino a giungere ad una visione che è una *revelatio sine medio*, porta Tommaso a far corrispondere i diversi gradi della conoscenza divina ad altrettanti modi di considerare l’immagine di Dio nell’uomo: “giacché l’uomo secondo la natura intellettuale si dice che è ad immagine di Dio, secondo questo è sommamente ad immagine di Dio, secondo che la natura intellettuale può imitare sommamente Dio. Ora la natura intellettuale imita sommamente Dio quanto a ciò, che Dio conosce con l’intelletto e ama se stesso. Di qui, l’immagine di Dio può essere considerata nell’uomo in triplice modo. In un primo modo, in quanto l’uomo ha l’attitudine naturale a conoscere con l’intelletto e ad amare Dio: e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini. In un secondo modo,

664 III, q. 11, a. 6, ad 3.

665 “Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso” (I, q. 12, a. 4, resp.).

666 Cf anche ScG III, 154; cf I, q. 1, a. 1, resp.: “Revelatio divina fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest”.

in quanto l'uomo conosce e ama Dio in modo attuale e abituale, ma imperfetto: e questa è l'immagine mediante la conformità della grazia. In un terzo modo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in modo attuale e perfetto: e così si ha l'immagine mediante la conformità della gloria. Di qui, a proposito del salmo 4,7 È stato impresso su di noi il lume del tuo volto, Signore, la Glossa distingue una triplice immagine: cioè della creazione, della ri-creazione e della similitudine. – La prima immagine dunque si trova in tutti gli uomini; la seconda solo nei giusti; la terza, poi, solo nei beati⁶⁶⁷. L'Angelico non è, dunque, lontano dallo pseudo-Dionigi nella percezione di una perfezione che è legata al "ritorno" in Dio e che significa anche "assimilazione", "somiglianza" a Lui; tuttavia, mentre per lo pseudo-Dionigi il "perfezionamento" necessita della non-conoscenza al di là della conoscenza (senza alcuna distinzione tra un in via ed un in

667 "Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitar ipotest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deum seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in nomine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV [7], *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. – Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis" (I, q. 93, a. 4., resp.). Il termine *mens* viene utilizzato qui, come altrove, nel senso di *intellectus*: "animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens", I, q. 75, a. 2, resp.; cf *Super II ad Corinthios* c. XII, l. 1: "per vim mentalem, quae est intellectus".

patria), per Tommaso esso rimanda alla conoscenza al di là della nostra non conoscenza, tanto nell'in via quanto nell'in patria. Il binomio in via/in patria non diminuisce, quindi, il valore "positivo" della conoscenza che quaggiù si può avere di Dio né la possibilità di costruire un discorso su di Lui che proceda affermando piuttosto che negando, mediante un procedimento *afairetico*: al contrario, su di esso si fondano la possibilità di una *cognitio Dei* che ha già qui un grado di certezza ed un contenuto di verità superiori alle altre scienze ed un'articolazione del processo conoscitivo tale che il vero superamento della conoscenza teologica non è la conoscenza mistica, ma la gloria.

In definitiva, la conoscenza di Dio è posta da Tommaso sotto il segno di una profonda "luminosità": quella dell'intelletto creato (partecipazione dell'intelletto divino), quella della rivelazione (che "confrota" il *lumen naturale rationis*), quella della gloria (nella quale Dio sarà visto, *sine medio*, nella sua essenza).

È questa luminosità che rende ragione della "positività" con la quale la sacra dottrina può "affermare" qualcosa di Dio piuttosto che negare di Lui qualcosa. Entro questo quadro, la "negazione" dionisiana non viene rifiutata, ma assunta e, per così dire, "trasfigurata": di essa, che orientava verso la tenebra in cui Dio abita – tenebra che è non un'assenza, ma un "eccesso" di luce che rende ciechi (come i pipistrelli di fronte alla luce del sole) –, Tommaso mantiene anzitutto la percezione di un eccesso, che non è l'*hyperoché* areopagitica, successiva alla negazione doppia

dionisiana: esso è l'oggetto stesso della predicazione "affermativa", che non paralizza, ma fonda (perchè lo rende partecipe di sé) ogni sforzo conoscitivo di Dio da parte dell'uomo. Se, dunque, la funzione della negazione (limitata al suo dinamismo rimozionale) è necessaria, perché l'eccesso di Dio dice che non tutto di ciò che di Lui si predica realmente gli conviene, l'attrazione che quel medesimo eccesso esercita sulla causa – quella che potremmo dire la sua "luminosità partecipata" – autorizza a parlare, balbutiendo ut possumus⁶⁶⁸, piuttosto che a tacere.

668 I, q. 4, a. 1, ad 1 ("sicut dicit Gregorius [Moralia in Hiob, V,36,66: PL LXXV,715C]: *Balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonemus*": nell'*In Sent.*, il *balbutiendo* era accompagnato da un "quasi": cf *In Sent.* I, d. 22, q. 1, a. 1, sol.: "cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum, ubi supra, idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam. Verbum coaequale sibi generando").

Capitolo IV

Per un bilancio del contributo di

pseudo-Dionigi alla “teo-logia cristiana”

La letteratura che dalla fine del secolo XIX ad oggi è stata prodotta sulla teo-logia dionisiana oltre ad essere rivelatrice di un rinnovato interesse per l’opera dell’Areopagita, fa comunque registrare la parzialità di certe letture che di questo autore sono state offerte, accentuandone il carattere “mistico” e facendone il grande teorizzatore di un “silenzio” di fronte al divino tanto necessario quanto paralizzante (silenzio che costituirebbe la pietra d’inciampo e la vanificazione di ogni sforzo umano di porre circa Dio delle affermazioni – come anche delle negazioni – che pretendano di essere adeguate o veritiere)⁶⁶⁹.

Questo fraintendimento della “teo-logia” di pseudo-Dionigi (che di fatto riduce l’apofasi al silenzio, identificando la teo-logia per via di rimozione con la teo-logia mistica) colloca l’opera e la dottrina areopagitiche sul versante del platonismo (con la sua concezione dell’assoluta inaccessibilità dell’Uno al di là dell’essere) più che su quello del cristianesimo, di cui lo pseudo-Dionigi avrebbe smarrito la centralità della Rivelazione e lo scandalo dell’Incarnazione.

⁶⁶⁹ Tra i più convinti assertori del “silenzio” come espressione ultima dell’apofasi dionisiana vi è Ceslao Pera (cf i suoi studi *Il metodo di Dionigi il Mistico nella ricerca della verità*, in *Humanitas* 2 (1947), 355-363 e *La teologia del silenzio di Dionigi il mistico*, in *VitCr* 15 (1943), 267-276; 361-370).

Se, quindi, già in vita, l'Areopagita ha dovuto difendersi dall'accusa di fare "un empio uso dei discorso dei Greci nei confronti dei Greci"⁶⁷⁰, a motivo del suo atteggiamento critico verso ogni tentativo di comprensione strettamente filosofica della *sophía toû theoû* (la sapienza di Dio), l'impresa di "convertire" la filosofia greca esprimendo la teologia cristiana nel linguaggio neoplatonico è stata, dopo di lui, denunciata come snaturamento del cristianesimo, tanto che Lutero dice del presunto discepolo di Paolo "dannosissimo, più platonico che cristiano", tale da far dimenticare Gesù a chi già lo conosce⁶⁷¹.

Di fronte a delle accuse che si muovono su versanti opposti (quella di tradimento della filosofia greca da parte dei greci e quella di tradimento del messaggio cristiano da parte dei cristiani), c'è da chiedersi se la teologia dello pseudo-Dionigi sia da considerarsi come l'esempio più estremo di un'ellenizzazione del cristianesimo⁶⁷²

670 Ep. VII,2,1080A.

671 "Atque mihi (ut magis temerarius sim) in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit, Dionysio illi, cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis [...]. In theologia mystica [...] etiam perniciosissimus est, plus platonisans quam christianisans, ita nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor. Paulum potius audiamus, ut Jesum Christum et hunc crucifixum discamus" (*De captivitate babilonia ecclesiae: Weimar Ausgabe*, Bd VI, p. 562,3-13).

672 Cf W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 55. In questa linea si collocano tutti quegli studiosi che si sono preoccupati di evidenziare soprattutto gli elementi neoplatonici del *Corpus*:

- I.G.V. ENGELHARDT, *Dissertatio de Dionysio Areopagita Platonizante*, Erlangen 1820: Richiama le analogie tra le dottrine di pseudo-Dionigi e quelle di Plotino, relativamente alla dottrina dell'inconoscibilità di Dio (68-69) e dell'unione mistica con Dio superiore ad ogni scienza (86-87). Cf anche ID., *De origine scriptorum Areopagiticorum*, Erlangen 1822, 7-8; 12 (sui rapporti con

Proclo) e Id., *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet*, Sulzbach 1823 ("Sie sind nämlich voll neuplatonischer Ideen...gerade solcher, wie sie Proclus ausgesprochen hat" vol. I, 212; cf anche vol. I, 213-214 e vol. II, 329; 333; 339).

- H. KOCH, *Zur areopagitischen Frage*, in RQ 12(1898), 361-398 ("Es soll daraus nicht geleugnet werden, dass der belesene Dionysius den Plato, noch weniger, dass er den Plotin und andere Neuplatoniker benützte, aber die Benützung des Proklus ist damit nicht ausgeschlossen", 370). Nel già citato *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen*, Koch illustra tra l'altro le forti analogie con Proclo nelle dottrine dei tre momenti rappresentati dalla *moné*, *próodos* ed *epistrophé*, dei tre movimenti – rettilineo, circolare ed elicoidale (84-85; 152-153) –, e del silenzio (121-133) nell'uso di alcuni termini ed espressioni misteriche (come *ágnostos* o *árretos*, 102-121), dell'espressione "luci sovraessenziali" (162-163), nell'adozione della via negativa nella conoscenza di Dio (210). "Gerade die Grundgedanken seines mystischen Systems hat er dem Neuplatonismus, und zwar dem zu Ende gehenden und von Proklus systematisch zusammengefassten Neuplatonismus entlehnt. Es hat sich oft genug gezeigt, dass er auch allgemein neuplatonische Gedanken gerne in proklischer Färbung wiedergibt" (255-256).

- J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften*, 27-34 (sulla dottrina dell'uno *hypérpleres* o dell'*epistrophé*).

- H. Ball, pur non rimarcando troppo gli influssi neoplatonici nel *Corpus* (*Byzantinisches Christentum*, München-Leipzig 1923: "Gleichwohl irrte man, wenn man ihn selbst einen Neuplatoniker, sein Werk als einen Neuplatonismus in christlichem Gewand nennen wollte", 82), è comunque attento a cogliere gli influssi gnostici (83, 91, 202-202).

- J. Vanneste accetta sostanzialmente i risultati delle ricerche sull'impronta neoplatonica del *Corpus*, ma non si pronuncia sulla dipendenza diretta di pseudo-Dionigi dai neoplatonici e da Proclo in particolare: "Per ciò che riguarda la risonanza neoplatonica nel *Corpus areopagiticum*, noi riteniamo Proclo come il testimone meglio informato di una dottrina alla quale lo Pseudo-Dionigi deve la sua formazione filosofica. Noi non ignoriamo dunque la storia del neoplatonismo del V secolo; senza di essa sarebbe impossibile descrivere l'ontologia soggiacente all'opera di Dionigi. Ma affermare una dipendenza diretta ci sembra audace in mancanza di prove sufficienti. È d'altra parte estremamente pericoloso concludere che ci siano delle dipendenze sull'attestazione dell'identità di certi vocaboli o della similitudine di alcune dottrine, considerate fuori della loro cornice" (*Le mystère de Dieu*, 8). Nondimeno egli arriva alla conclusione che, sebbene l'esperienza mistica offerta dal *Corpus* non coincida con l'esperienza plotiniana,

o, piuttosto, come il tentativo meno felice di una cristianizzazione o, meglio, de-semantizzazione cristiana dell'ellenismo ⁶⁷³.

lo pseudo-Dionigi è più neoplatonico che cristiano, poiché la sua teologia è rivolta all'Uno in conoscibile più che al Dio trinitario (cf *ivi*, 222-224).

673 Cf In particolare A. MILANO, *Persona*, 35-41. Tra gli studi orientati ad evidenziare il carattere sostanzialmente "cristiano" della teologia dionisiana a partire dalla eredità patristica di cui essa è portatrice, ricordiamo il già citato articolo di H.C. Puech, su *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*: questi per primo si è preoccupato di studiare in maniera sistematica la dipendenza del pensiero dionisiano dalla tradizione patristica, soffermandosi soprattutto sui primi due paragrafi del *De mystica theologia* di pseudo-Dionigi, in cui vengono trattate l'ascesa mistica dell'anima a Dio e l'inconoscibilità di Dio stesso mediante le molteplici facoltà umane (cf S. LILLA, *Alcune corrispondenze tra il "De divinis nominibus" dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica*, in *Studi in memoria di Carlo Ascheri*, Urbino 1970, 155).

Accolti i risultati di questo studio da V. Lossky, questi si è soffermato sull'analisi della coesistenza nell'Areopagita della teologia positiva e negativa e sulla presenza della teologia negativa in Clemente Alessandrino, Origene, Plotino ed i Cappadoci (*La théologie négative de Denys l'Aréopagite*, 204-221).

Il Völker (cf il già citato testo *Kontemplation und Ekstase*) sostiene che lo pseudo-Dionigi va compreso più che in dipendenza dal neoplatonismo, nella linea delle Scuole di Alessandria e di Cappadocia: sue fonti sarebbero Filone alessandrino, Clemente e i Padri Cappadoci. Lo stesso concetto di *próodos* per il Völker andrebbe fatto risalire a Clemente più che ai neoplatonici, come mostrebbe l'assenza del carattere di necessità proprio dell'emanatismo neoplatonico.

Di grande interesse lo studio di E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (in italiano *Platonismo cristiano*): egli evidenzia sì i rapporti tra Dionigi e la tradizione platonica (basti pensare all'espressione *toûde toû pantòs* o alla triade essere, vita, mente già presente in Proclo), ma evidenzia pure le differenze della filosofia cristiana di pseudo-Dionigi da quella di Proclo (come ad esempio mostrerebbe l'espressione *oûte autoi édeisan...oûte oi patéres autôn* che, utilizzata per criticare la dottrina neoplatonica delle divinità intermedie, riecheggia quella utilizzata dall'imperatore Giuliano nella sua Epistola 111 diretta agli Alessandrini).

Il Roques, che pure riconosce la forte influenza neoplatonica del *Corpus*, difende la sostanziale fedeltà dell'Areopagita alla tradizione cristiana (cf ad es. *L'universo dionisiano*, 37-38).

L'analisi della "teo-logia" nell'opera dionisiana, con la sua dottrina della conoscibilità e della dicibilità di Dio, diventa così essenziale nel tentativo di dare risposta alla domanda "pseudo-Dionigi Areopagita: Proclus Christianus?": è proprio facendo riferimento ai limiti accordati alla possibilità di conoscere e dire Dio, che, infatti, diventa possibile valutare se ed in che misura i contenuti della fede sono stati mantenuti integri all'interno della struttura di pensiero platonica entro cui sono stati ri-compresi, ma anche se sono stati capaci di "cristianizzare" le forme concettuali in cui venivano detti.

Se nell'impiego del linguaggio "negativo" in teologia lo pseudo-Dionigi si mostra chiaramente erede di una tradizione filosofica che ha segnato profondamente l'elaborazione del pensiero cristiano dei primi secoli – tanto che la teologia dionisiana risulterebbe impensabile al di fuori dell'orizzonte filosofico offerto dal medio- e dal neo-platonismo (specie di Proclo), con il suo tentativo di un'analisi dell'essere tanto globale da giungere alla elaborazione di un sistema teo-logico nel quale trovino spazio Dio, il cosmo e l'uomo in vista di una specifica prassi religiosa ("teurgia"⁶⁷⁴) –, è soprattutto nel ricorso al simbolismo della tenebra che emerge il debito dell'Areopagita nei confronti della tradizione cristiana precedente.

Su questa base, la riflessione dionisiana può essere ricondotta ad

674 La "teurgia" nel tardo platonismo indicava l'arte della magia utilizzata con finalità mistico-religiose (cf G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana VII*, 321; E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 2003, 355). Per lo pseudo-Dionigi essa è la "prassi religiosa" ed è inseparabile dalla gnosi di Dio (la *teo-logia*): cf il già citato studio di Bellini su *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*,.

una vasta tradizione patristica (ma anche giudaica) che ha utilizzato le immagini di gnóphos e di skótos (e di quella ad essa connessa di nephéle) per esprimere l'inaccessibilità di Dio e l'ascesa mistica, fino a giungere, con i Padri Cappadoci (particolarmente a Gregorio di Nissa), all'estremo approfondimento di questo simbolismo.

Lo pseudo-Dionigi si serve di questo oramai consolidato bagaglio, inserendolo in un orizzonte teo-logico che, rispetto agli esiti dei suoi predecessori (in particolare del Nisseno), sembra segnare un passo indietro quanto alla fedeltà alla Rivelazione: sebbene, infatti, l'Areopagita non tralasci di richiamare con una certa frequenza i "mistici detti"⁶⁷⁵, è tuttavia evidente che "il genuinamente cristiano, non solo così come noi stessi oggi lo intendiamo, ma anche come i primi teologi dovettero vederlo e di fatto lo videro, Dionigi non lo ha discusso con l'intensità che ci si poteva aspettare o che si sarebbe desiderata. Egli utilizza sì, anche se spesso in modo bizzarro, il Vecchio e il Nuovo Testamento a fine di fondare i predicati divini ma, in altri contesti, riflette sulla processione del mondo dall'Uno – causa al di là dell'essere – più confrontandosi con il modello neoplatonico del dispiegamento dell'Uno/Bene che non attenendosi alla storia della creazione della Genesi [...] per lui la sofferenza, la croce e la resurrezione di Gesù non diventano mai il pensiero guida centrale"⁶⁷⁶, tanto che di frequente si ha addirittura l'impressione che il messaggio teologico, anche quando viene espressamente annunciato, sia poi radicalmente snaturato all'interno di un

675 Cf MT I,1,997A.

676 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 89-91.

orizzonte filosofico che poco spazio lascia all'originaria intenzione biblica da cui quel messaggio proviene.

Non è possibile, evidentemente, leggere lo pseudo-Dionigi che a partire dal riconoscimento del tenore rigorosamente metafisico del suo pensiero⁶⁷⁷, la cui intuizione centrale sta nell'affermazione (trasversalmente ripresa lungo tutto il Corpus) della trascendenza e dell'inconoscibilità di Dio.

Proiettata ed elaborata "all'interno di una visione plotiniana dell'emanazione delle Forme intelligibili"⁶⁷⁸, una tale intuizione non rimanda, per lo pseudo-Dionigi, alla questione della dimostrazione dell'esistenza di Dio (per noi, sulla scia di Paolo, possibile e scontata), quanto piuttosto alla ricerca di ciò che di Lui ci è dato conoscere a partire dalla relazione tra il creatore e le creature⁶⁷⁹.

"Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto è non conosciuto (ágnoston) e supera ogni ragione e intelletto (pánta lógon kaì noûn hyperaîron), ma dall'ordine di tutti gli essenti (ek tês pánton tôn ónton diatáxeos), in quanto

677 Concordiamo con lo Schiavone, nell'affermare che "forse si è troppo insistito sul piano strettamente teologico senza far emergere le premesse speculative e filosofiche implicite in molte formulazioni teologiche dello Pseudo-Dionigi" (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 254).

678 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 222.

679 "Dei possibili oggetti della conoscenza umana il più importante è Dio. È uno dei punti cardinali della dottrina dello pseudo-Dionigi che il fulgore divino sia un'unità che non può essere adeguatamente catturata dalle cose create e ciò viene moltiplicato a seconda dei diversi modi di partecipazione" (S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysius tradition*, Leiden 1978, 270).

pro-gettato (probleleménes) da lui e contenente alcune icone e similitudini dei suoi paradigmi divini, secondo le nostre forze, ascendiamo ordinatamente verso ciò che supera tutte le cose nella rimozione e nella eccedenza e nella causa di tutte le cose (eis tò èpékeina pánton hodò kaì táxei katà dýnamin ánimen en tê pánton aphairéseì kaì hyperochê kaì en tê pánton aitiá)?”⁶⁸⁰.

Questo testo mostra la radicale relazione di causalità tra Dio e il mondo e fonda la possibilità della nostra conoscenza del trascendente. “Infatti, tutte le cose divine e quante si sono rese manifeste si conoscono solo per comunanza (taîs metochaîs mónais), ma quali mai esse siano nel proprio principio e nella propria fondazione è cosa che supera il nostro intelletto ed ogni essenza e gnosi”⁶⁸¹.

La prospettiva di fondo è dunque chiaramente neoplatonica: tutto scaturisce dall’Uno⁶⁸² (inteso come unità triadica, tri-

680 DN VII,3,869C-872A.

681 DN II,7,645A.

682 L’Uno anticipa in sé tutte le cose nella loro individualità ed è la causa da cui dipende l’essere stesso delle cose (cf DN XIII,3,980C). “Lo Hén costituisce, per Dionigi, in certo modo, il più universale nome divino perché esso, formalmente e contenutisticamente, è la condizione di ogni altro nome e, al tempo stesso, proprio per via della sua universalità e astrattezza, esso viene incontro più di ogni altro nome all’intento di una teologia negativa” (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 65). Cf PLOTINO, *Enn.* III,8,10 (“L’Uno è la potenza di tutte le cose; se esso non fosse, nulla esisterebbe, né l’Intelletto, né la Vita prima, né la Vita universale. Ciò che è al di là della vita è causa della vita; l’attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso come da una sorgente. Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma”).

ipostatica⁶⁸³) e la molteplicità dell'esistente deriva da un Principio Uno, secondo dei livelli di intensità, di unità e di maggiore o minore essere ed è strutturata secondo un nesso di causalità come un'unità in sé relazionale.

Come in Plotino⁶⁸⁴, così anche in pseudo-Dionigi⁶⁸⁵ l'Uno, da cui deriva il tutto⁶⁸⁶, "non trapassa nell'essenza del tutto, abbandonando – per così dire – se stesso, non trapassa nell'Altro, in ciò che esso stesso ha creato: malgrado il suo in-essere in tutto conserva la sua assoluta trascendenza"⁶⁸⁷. L'Uno resta così Uno al di là degli essenti⁶⁸⁸, assoluto nulla di Tutto.

Nella prospettiva procliana, l'Uno si colloca al di là di tutto ciò che è determinato dalla differenza e lo genera, dunque oltre l'essere, ma anche oltre il pensiero stesso, che sul molteplice si concentra. Alle concezioni platoniche si affiancano nella teologia

683 Cf DN I,4,592A; CH VII,4,212C. Sul tema del mistero dionisiano nello pseudo-Dionigi cf P. SCAZZOSO, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi*, in *Aevum* 49 (1975), 1-12.

684 "L'Uno è tutte le cose e non è nessuna di esse: infatti il principio di tutto non è il Tutto" (*Enn.* V 2,1,1).

685 "L'essere di tutto è la divinità oltre l'essere" (CH IV,1,177D). L'espressione biblica che è alla base di questo filosofema è 1Cor 15,28.

686 "Non sembri strano che nel *Bonum* siano gli enti e i non enti. Nulla sfugge al *Bonum*, all'*Unum*. Anche il male se fosse *ens* o *non ens* sarebbe in Dio (DN IV,19,716CD). I non enti sono in Dio, perché possono venire all'esistenza; il male non è in Dio, perché non è e non può esistere. Si comprende come questa unificazione nel *Bonum* dell'essere e del non essere è un tentativo di superamento della aporia di Parmenide, che annullava la molteplicità e il divenire della storia" (E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 55, n. 16).

687 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 73

688 Cf DN XIII,3,981A.

dionisiana affermazioni tratte dalla sacra Scrittura e dalla dottrina cristiana sviluppatasi a partire da essa⁶⁸⁹: le determinazioni negative dell'Uno vengono così accompagnate da un affermare che, sulla base dell'autorivelazione di Es 3,14, fa di Dio l'essere stesso e quindi noûs fino a riconoscerne la relazionalità trinitaria⁶⁹⁰.

“L’elevazione dell’Uno ad un predicato fondamentale di Dio, filosoficamente e biblicamente autentico, non ha impedito a Dionigi di formulare un pensiero che contemplasse anche un dispiegamento intradivino dell’unità in triadicità, ovvero una determinata forma della dottrina della trinità”⁶⁹¹. Resta comunque percepibile anche nel pensiero di pseudo-Dionigi la carica di “differenza” del Principio Primo⁶⁹², che, coerentemente con gli sviluppi della teologia per via di rimozione, è in ultima analisi “né uno, né unità, né divinità, né

689 Poiché nelle Sacre Scritture Dio si rivela con parole umane, esse al tempo stesso rivelano e nascondono Dio. Restano comunque “normative, anche quando sembrano contrarie al buon senso, e ad esse si riconduce tutto ciò che c’è di vero nella filosofia greca” (E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 117).

690 Cf DN II,4,640D-641B; II,11,649A-652A.

691 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 66-67. Cf W. BEIERWALTES, *Unità e Trinità*, in *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano 1998, 231-290. Sul ripensamento dell’Uno come in sé triadico all’interno del neoplatonismo postplotiniano cf J. HALFWASSEN, *Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipientheorie Iamblichs*, in *RMPH* 139 (1996), 52-83.

692 Lo pseudo-Dionigi resta in linea con Plotino affermando: “I sacri autori, in verità, dicono che Dio che sta al di là di ogni cosa, in quanto è il Medesimo, non è simile a nessuno, ma che egli dà una similitudine divina a quelli che si convertono a lui per l’imitazione, finché è possibile, delle proprietà divine che stanno al di là di ogni limite e ragione; e la virtù della similitudine divina è quella di condurre al loro autore tutte le cose prodotte” (DN IX,6,913C). Non possiamo dunque affermare che Dio è simile a noi, ma è possibile dire il contrario. Dio, comunque, resta sempre *hypér*, al di là (cf in particolare Ep. II,1068A-1069A).

bontà”⁶⁹³.

La relazione tra l’Uno e i molti risulta determinata dalla legge della “manenza-processione-ritorno”: “La conservazione dell’unità nella molteplicità, e nell’alterità rispetto all’Uno stesso, è garantita da un ritorno all’origine che riconduce ogni singola dimensione in un’unità che permane costantemente presso di sé e che, allo stesso tempo, orienta il tutto della realtà, come immagine dell’Uno – facendo leva sulle similitudini, ma nella consapevolezza della dissomiglianza di fondo –, all’origine universale”⁶⁹⁴. All’Uno tutto ritorna, secondo l’adagio procliano: “Tutto ciò che procede da un principio, si rivolge per essenza a ciò da cui è proceduto”⁶⁹⁵.

Eppure la concezione della *próodos* nell’Areopagita è assai diversa da quella dei platonici a lui anteriori: “se la terminologia riprende in modo quasi servile quelle dei predecessori, si resta nondimeno stupiti nel constatare, nel cuore stesso di questo di questa presentazione e di questa terminologia comune, alcune

693 MT V,1048A.

694 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 59. Nell’affermazione dell’assoluta alterità dell’Uno, l’aeropagita è assolutamente in sintonia con Proclo (Anche se all’espressione *autótheos* lo pseudo-Dionigi sostituisce le due espressioni *autoén* e *triàs hyperoúsios*: MT I,1,997A). È proprio nella trascendenza dell’Uno che risiede la sua forza generante (*tékes*) del tutto, ciò per cui ogni essente è ciò che l’Uno non è. L’Uno è causa di tutte le cose senza essere qualcosa di individuale (*pánton epékeina*).

695 *Elem. Theol.* 31; 34, 28s. “Dionigi nelle sue speculazioni è strettamente legato al pensiero di fondo, ontologico e cosmologico, di una riconversione causale che, soltanto, crea nei molti una coerente unità dei molti stessi e fa sì che il mondo riposi nell’Uno divino come nella sua meta” (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 75).

divergenze radicali”⁶⁹⁶.

Sul piano ontologico la genesi del finito dall’infinito non è, nella prospettiva dell’Areopagita, “un processo necessario di sviluppo e di derivazione, che viene ricompuito nella comprensione spirituale di questa Sorgente dell’essere”⁶⁹⁷: nonostante la subordinazione dell’essere al bene, la creazione (che sia intesa o meno come *creatio ex nihilo*) non è una processione necessaria⁶⁹⁸.

Dalla visione gerarchica dell’essere a partire dall’Uno-Bene, il neoplatonismo aveva derivato una concezione gnoseologica che intendeva il conoscere come un “ripercorrere spiritualmente questo processo di derivazione ontologica, di modo che la conoscenza, nel senso pieno della parola, deve già sempre derivare da una (almeno latente) contemplazione dell’Uno”⁶⁹⁹.

Proclo aveva inteso la scienza gerarchica come “una conoscenza

696 R. ROQUES, *L’universo dionisiano*, 35.

697 E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, 205.

698 Numerosi sono i passi in cui lo pseudo-Dionigi esprime chiaramente la libertà dell’atto creatore e la conformità del creato al progetto divino (senza che ciò sia in contrasto con la concezione di una partecipazione gerarchica all’Esse-re di Dio). Cf R. ROQUES, *L’universo dionisiano*, 35-38. Per Beierwaltes sarebbe “comune al neoplatonismo filosofico e alla concezione teologica di Dionigi l’idea che l’Uno sia identico al Bene e che si dispieghi non a causa di una necessità interiore, ma liberamente e in virtù della propria natura e che solo così conduca l’Altro, nel modo della molteplicità, ad un’autonoma esistenza che, al tempo stesso, è relata all’origine” (*Platonismo nel Cristianesimo*, 72). Anche il Völker sostiene che “l’Areopagita non è originale, [...] quando con un accento un po’ più duro di quanto altrimenti userebbe, punta sull’iniziativa divina, così non esclude veramente lo schema sinergico che nell’intero sistema riveste una posizione addirittura dominante” (W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, 48).

699 E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, 206.

dei piani del processo di derivazione da Dio e, ad un tempo, non appena si sia compiuto il ritorno attraverso la conoscenza di sé (ossia non appena si sia compresa la processione), una conoscenza dei piani del ritorno a Dio”⁷⁰⁰: presupposto della conoscenza è dunque, per Proclo, l’affinità ontologica, che lega ogni piano a quello superiore, per cui la discesa e l’ascesa degli esseri è la via che conduce alla conoscenza di Dio, vale a dire una conoscenza della sua essenza “in virtù di una sua immagine, in quanto la processione del molteplice è solo la forza della divinità che irraggia all’esterno: il suo immobile nucleo d’essere, non entrando nell’irraggiamento, resta sempre inafferrabile”⁷⁰¹. Sul piano del linguaggio, questo si traduceva nell’affermazione di una assoluta in-effabilità del Principio Primo e sulla superiorità del valore conoscitivo della negazione rispetto all’affermazione (dell’Uno si può dire ciò che non è piuttosto che ciò che è).

Il principio della mediazione gerarchica resta valido nello pseudo-Dionigi e, sebbene venga ricondotto alla sola comunicazione della illuminazione e non alla partecipazione all’essere, non porta al superamento della metafisica dell’irraggiamento⁷⁰², per la quale la diversità dei gradi e dei modi in cui la luce viene accolta si fonda non in Colui che irradia, ma in colui che accoglie⁷⁰³ (il che equivale a

700 *Ivi*, 216.

701 *Ivi*.

702 Sarà questo lo sforzo (pienamente riuscito) di Tommaso nella sua lettura della teologia dionisiana.

703 Cf DN II,5,644A-B (“Ed è comune e unito e uno a tutta la Divinità il comunicarsi nella sua totalità a ciascuno di quelli che vi prendono parte, senza che nessuno ne tenga una parte. Come il centro di un circolo è in comune a tutte le

dire che l'essenza di ciascun grado non è il frutto di una particolare scelta creatrice di Dio⁷⁰⁴, ma è piuttosto la conseguenza della loro collocazione all'interno della gerarchia).

Eliminate l'idea della derivazione per gradi degli esseri da Dio in un irraggiamento necessario e l'idea del ritorno a Dio attraverso l'autoconoscenza che la singola natura deve avere della propria essenza divenendo in questo modo consapevole di questo suo essere irraggiata, ne risulta indebolito lo stesso concetto di conoscenza gerarchica⁷⁰⁵. La scienza gerarchica non si risolve, così, per l'Areopagita "nella conoscenza della gerarchia dell'essere e della natura particolare, nella misura in cui questa si riconosce come una realtà irraggiata dal piano ontologico superiore"⁷⁰⁶: quanto al suo contenuto, sebbene il mistero dell'Incarnazione non abbia un posto centrale nella sua speculazione, la scienza gerarchica "ha per oggetto un Dio personale che si rivela attraverso il suo Verbo"⁷⁰⁷.

linee diritte che vengono tracciate nella circonferenza, e come le molte impronte di un sigillo partecipano del primo sigillo ed esso è tutto e lo stesso in ciascuna delle impronte e in nessuna parzialmente. [...] Ma qualcuno potrebbe dire: il sigillo non è tutto quanto e lo stesso in tutte le espressioni. Ma non è causa di ciò il sigillo, che si dà tutto e ugualmente a ciascuna: è la diversità delle cose chiamate a partecipare che rende diverse le espressioni dell'esemplare unico completo ed uguale che è".

704 "Ma nel momento in cui la *forma essenziale*, che determina ogni volta una diversa recezione dell'irraggiamento divino, cessa di essere determinata a partire dall'atto creatore di Dio, ma viene fatta dipendere dalla differenziazione che deve risultare dalla trasmissione mediata e graduale dell'illuminazione divina ancora uniforme nella sua origine, si è già eliminato il concetto di creazione" (E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, 211).

705 Cf *Ivi*, 218.

706 *Ivi*.

707 R. ROQUES, *L'universo dionisiano*, 68. "Il capitolo II dei *Nomi Divini* espo-

Gli stessi “paradigmi (paradeígmata)”⁷⁰⁸ vengono intesi dall’Areopagita non come medium della conoscenza, ma come pensieri di Dio, che “determinano e formano gli essenti”⁷⁰⁹. La conoscenza, in definitiva, si realizza mediante un cammino che, solo in virtù dell’amore per Dio, fa uscire lo spirito creato da se stesso⁷¹⁰ e lo unisce pienamente a Dio⁷¹¹. Non è, dunque, il divino costituivo dell’essenza umana ciò che fonda la possibilità di una conoscenza di Dio: è Dio stesso che comunica all’anima la forza necessaria per compiere l’ascesa verso di Lui⁷¹².

Come già nei suoi predecessori neoplatonici, nello pseudo-Dionigi gli aspetti ontologici, cosmologici e mistici dell’epistrophé

ne la dottrina cristiana della Trinità ed è nella conoscenza di questo Dio uno e trino che si deve applicare lo sforzo delle intelligenze. Esse non potranno affrontarlo né come un’astrazione né come un oggetto, poiché si tratta qui di un vero soggetto o, più esattamente, di un soggetto triplo [...] Assumendo la nostra natura, la seconda persona divina si è fatta uno di noi per condurci tutti insieme alla vera scienza e alla divinizzazione” (*ivi*). Cf anche CH VII,3,209A-B.

708 DN V,8,824C.

709 *Ivi*. I paradigmi appaiono qui come archetipi della realtà creata (cf E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus*, 135; O. SEMMELROTH, *Gottes geeinte Vielheit: zur Gotteslehre des Ps-Dionysius Areopagita*, in *Scholastik* 25 (1950), 389-403.). Sono le forme che la “provvidenza” (*pronoia*, lett. “preintelligenza”) di Dio determina: “incominciando dall’essere a produrre le essenze e la bontà e spandendosi su tutto e riempiendo per sua iniziativa tutte le cose del suo stesso essere e diletlandosi di tutti gli esseri, possiede in sé fin da prima ogni cosa allontanando ogni duplicità per eccesso di semplicità” (DN V,9,825A). Questi paradigmi rivelano Dio in modo tale da consentire di essere elevati all’unione con lui: questi paradigmi ci sono mostrati “affinché mediante una cognizione analogica, per quanto possibile, ci elevassimo verso la causa di tutte le cose” (*ivi*).

710 Cf MT I 1-2,1000A; DN VII,1,865B e 865D-868A; DN VII,3,872B.

711 Cf MT I,3,1001A. Non è, dunque, la divinità costituiva dell’essenza umana ciò che fonda la possibilità di una conoscenza di Dio.

712 Cf DN IV,14,712C-D; EH I,1,372A.

sono legati ai concetti platonici di bellezza ed éros⁷¹³. Il nesso tra amore e bellezza è chiaramente formulato da Plotino in Enn. III,5,11-13: “Riguardo alla passione che noi attribuiamo all’amore, nessuno davvero ignora che essa sorge nelle anime desiderose di unirsi al bello (ephieménais kalô tini symplakênai)”⁷¹⁴, essendo il brutto contrario alla natura e al divino⁷¹⁵. Attraverso l’éros si realizza quel processo di re-ductio ad Unum, nel quale il tutto della realtà viene ricondotto nella sua causa e ciascuna causa nella Causa del Tutto⁷¹⁶. La relazione erotica con il Bello è dunque originaria, come mostrerebbe l’etimologia stessa della parola kalón che viene fatta risalire tanto da Platone⁷¹⁷ quanto da Proclo⁷¹⁸ a kaleîn o keleîn. L’unione con il bello, e non solo la sua visione, è per Plotino e per Proclo la meta di ogni movimento di pensiero che cerca di giungere al suo fondamento al di là del pensiero stesso⁷¹⁹.

Sulla base di 1Gv 4,8.16 lo pseudo-Dionigi afferma che Dio è amore, cioè agápe, ma ciò senza escludere che sia anche éros

713 “L’eros, per un greco come Platone, non può che essere rapito dalla bellezza. Ma, a ben vedere, si tratta sempre di una bellezza ideale, anche se riflessa sin nell’infimo gradino del reale” (A. MILANO, *Donna e amore nella Bibbia*, Bologna 2008, 268).

714 Nella sua speculazione sull’eros, Plotino si presenta come erede di una tradizione che risale a Platone: cf *Fedro* 237d3-5; 252b2-3; *Simp.* 202d13.

715 Cf PLATONE, *Simp.* 206d1. L’eros assume una posizione intermedia tra dio e l’uomo (cf *Simp.* 202b-204a; *Fedro* 242e2).

716 Cf PROCLO, *In Alc.* 31,3. Per un approfondimento sul tema del dinamismo “discensivo” e “ascensivo” dell’eros plotiniano, cf A. MILANO, *Donna e amore*, 274-284.

717 PLATONE, *Cratilo* 416b-d.

718 PROCLO, *In Alc.* 328,11ss.; *Teol. plat.* I 24; 108,7.

719 PROCLO, *In Parm.* VII 44,32-46,3.

(termine che addirittura preferisce⁷²⁰): “Amore divino (Eros e/o Agape) sta a significare innanzitutto l’attività di Dio che dispiega se stessa, da se stessa prende origine e culmina creativamente nell’essere: questo suo amore è, nella sua essenza, «estatico»; in questa attività o in virtù di essa Dio, a causa della sua Una-Bontà creante e «previdente», esce da se stesso, ama il creato e, parimenti lo conduce indietro a sé, mediante la sua bellezza che attrae e, in ciò, lo ordina”⁷²¹.

Egli si distacca, però, da Proclo nell’attribuire a Dio un amore preveniente, che si comunica liberamente, non riducibile, dunque, al procliano éros pronoetikós⁷²², inteso come un eros provvidente⁷²³,

720 Cf J.M. RIST, *A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, in VC 20 (1966), 235-243 (“Il primo ad unire l’idea su Dio come Eros con la nozione dell’estasi di Dio è Pseudo-Dionigi, e sembrerebbe semplicemente perverso negare che il cristianesimo di Dionigi è la causa diretta di tale adattamento. Dionigi ha infatti adattato l’Eros all’esigenza cristiana che Dio ami tutte le cose, ed egli è il primo a farlo”, 238). Di carattere più generale sono i seguenti studi: A.H. ARMSTRONG, *Platonic Eros and Christian Agape*, in DR 79 (1961), 105-121; Y. DE ANDIA, *Eros und Agape: Die göttliche Passion der Liebe*, in *Communio* 23 (1994), 419-441; J. A. AERTSEN, *‘Eros’ und ‘Agape’: Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die doppelgestalt der Liebe*, in T. BOIADJIEV-G. KAPRIEV-A. SPEER (edd.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, 376-381. Cf anche A. MILANO, *Donna e amore*, 253-261 (sul linguaggio dell’amore nel mondo greco e nella Scrittura).

721 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 84.

722 PROCLO, *In Alc.* 55,10.

723 Cf DN IV,13,712A-B. La nozione di provvidenza è rara in pseudo-Dionigi (cf DN IV,2,696B), anche se spesso egli parla dell’influenza divina come provvidenziale. È questa, invece, una dottrina cara al Neoplatonismo: la provvidenza è una dimensione della nozione di processione: gli esseri inferiori non solo procedono dall’uno attraverso le enadi, ma sono oggetto della loro provvidenza. Per Proclo *prónoia* viene da *prò noū* e vede in essa la forma trascendente dell’intelligenza degli dei (*El. theol.* 120). Per l’Areopagita i “raggi provvidenziali” che emanano da

che interviene verso il basso, senza che l'Uno resti mescolato ad alcunché⁷²⁴, al punto da escludere la possibilità dell'Incarnazione⁷²⁵ (intesa come il risultato di un dono di sé e di un amore libero per il creato).

Anche lo pseudo-Dionigi chiama Dio il Bello o la Bellezza⁷²⁶,

Dio comunicano al mondo la sua manifestazione. Dio comunica se stesso attraverso i suoi attributi, che rivelano la sua cura provvidenziale per il mondo.

724 Molte perplessità sulla piena concordanza della dottrina areopagita del Bene e della sua diffusività con il pensiero cristiano nutre lo Schiavone, per il quale "è questo punto della concezione dello Pseudo-Dionigi particolarmente ambiguo ed oscillante tra il tentativo di un ripensamento critico dell'emanatismo neoplatonico e tra le remore della tesi di una necessità metafisica del *próodos*" (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 253-254).

725 Sul mistero dell'Incarnazione l'Areopagita si sofferma soprattutto nella terza lettera al monaco Gaio (Ep. III,1069B). Beierwaltes nota come questo tema sia riletto alla luce del concetto dell'*exaiphnes* di platonica memoria. Nel *Parmenide* (156d1-e7), Platone si serve di questo termine per indicare il passaggio atemporale di un essente dalla quiete al movimento o viceversa. Applicato a Gesù, l'avverbio intende richiamare al suo passaggio *ex abrupto* dall'in-apparente (*aphanés*) o nascosto (*krýphion*) al calarsi nell'ambito dell'essente, in cui Dio viene visibile nel tempo, restando comunque iper-essenziale. Il movimento della *kénosis* (cf Fil 2,7; DN II,10,649A), centrale nella storia della salvezza perché realizza il passaggio di Dio dall'infinito-atemporale nella finitezza dell'uomo, viene così audacemente riletto in chiave platonica, mostrando la fiducia che lo pseudo-Dionigi accreditava alla potenza esplicativa del pensiero filosofico in rapporto al cristiano.

726 Cf DN IV,7,701C; XI,6,956A. "Per i platonici il bene è più ampio dell'ens, perché essi non distinguendo la materia prima dalla privazione, sostenevano che la materia era non-ens. Conseguentemente volevano che la partecipazione del bene si estendesse a più esseri che la partecipazione dell'ente, dal momento che la materia prima partecipa del bene, perché tende verso di esso. Niente tende se non al suo simile: la materia non tende all'essere, perché non è essere" (E. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*, 62). Per quanto il Bene sia riconosciuto come il nome più adatto ad esprimere Dio, nello pseudo-Dionigi prevale il ricorso all'Uno, che costituisce "l'aspetto ultimo più universale della realtà, che la nostra intelligenza coglie" (*ivi*). "Nella definizione dell'Uno, Dionigi va oltre Plotino, che ammette un Uno identico al Bene, per accostarsi a una definizione che presup-

lo identifica con il Bene⁷²⁷ e lo mette in relazione all'éros, comprendendolo come "ciò che tutto chiama a sé"⁷²⁸. "L'identità del Bello con il Buono innesca per ciascun ente, a seconda dell'ambito in cui esso si trova, un moto di tenore diverso, e un riferimento anaforico a quest'identità stessa che è, dal canto suo, un «limite» che dona compimento e si dà come «meta-e-fondamento»"⁷²⁹. Ciò che è "viene da ciò che è Bello e Buono e dimora in ciò che è Bello e Buono e si converte a ciò che è Bello e Buono"⁷³⁰.

In questo movimento di ritorno all'Uno, che culmina con l'unione "al di là dell'intelletto stesso", gioca un ruolo essenziale l'aphaïresis, intesa come progressiva emancipazione dai fenomeni della molteplicità e dell'alterità attraverso un processo di rimozione⁷³¹.

A motivo della sua unità, il Principio Primo è infatti descrivibile solo nella forma di un'approssimazione attraverso le rimozioni (che si esprimono mediante delle negazioni) di quel medesimo molteplice, attraverso cui il Principio Uno è stato precedentemente

pone l'elaborazione fatta da Giambico, il quale, contro Plotino, ammette un Uno, principio ineffabile, al di sopra del bene e di ogni determinazione, dopo il quale viene l'Uno plotiniano identico al Bene" (E. CORSINI, *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi*, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 93, II (1958-59), 184).

727 Cf DN IV,7,704A. Per Platone (*Fedro* 246d8-e1) il bello è, con la sapienza e la bontà, l'essenza stessa del divino (di qui viene mutuata la triade procliana bontà-saggezza-bellezza).

728 DN IV,7,701C.

729 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 82. Cf DN IV,7,701A-704C.

730 DN IV,10,705D.

731 Anche se "i tardo-neoplatonici non furono particolarmente interessati al metodo dell'*aphaïresis*", questo tema "è entrato nella tradizione cristiana attraverso Clemente di Alessandria" (D. CARABINE, *The Unknown God*, 299).

conosciuto per via positiva (mediante delle affermazioni). È proprio attraverso le negazioni, infatti, che si può esprimere la sua alterità, la sua trascendenza rispetto alle cose che sono: “essendo causa di tutte le cose è nulla di tutte le cose”⁷³². D’altro canto, dell’Uno non si può dire neppure che è, perché affermare questo significherebbe racchiudere nell’Uno ogni altro predicato e categoria e, dunque, ogni forma di differenza⁷³³. Ogni affermazione che intenda predicare qualcosa dell’Uno risulta inadeguata rispetto a ciò che è al di qua di ogni differenza e relazione⁷³⁴. Per dire l’Uno si deve procedere solo per via afairetica, fino a giungere alla negazione della negazione, essendo l’Uno al di là di ogni affermazione come di ogni negazione: per negari... remove abnegationes⁷³⁵.

Come per Proclo⁷³⁶, così anche per lo pseudo-Dionigi “la via, percorrendo la quale egli si sforza di spiegare e recuperare al linguaggio della differenza il «senza-nome» (anónymos) ricorrendo alla polinomia e facendo di esso «colui-che-ha-molti-nomi» (polynómos), si conclude nella sospensione di questo stesso

732 PROCLO, *In Parm.* 1108,24. “Conformemente al punto di riferimento letterario e filosofico-tematico di Proclo, il *Parmenide* platonico, l’Uno, in quanto realtà somma, non è esprimibile mediante categorie che pure possono essere adeguate all’ambito del molteplice” (W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 60).

733 Portato all’estremo il discorso dell’Areopagita non offre “semplicemente una teoria del discorso negativo che serve a mettere in risalto l’assoluta trascendenza del Bene, ma più radicalmente una teologia del non-Essere stesso” (F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 80).

734 Cf *Teol. plat.* II 6; 41,1ss; II 4, 37,17ss. Della “denominazione” come “strumento che differenzia” Proclo si occupa nell’*In Platonis Cratylum* XLVIII; 16,12ss.

735 *In Parm.* VII; 76,6 (e 72,1); cf anche 74,14.

736 Cf *In Parm.* VII; 76,6ss; 1171,8; *De philosophia Chaldaica* 4,210,22s.

tentativo – nel tacere”⁷³⁷. Ciò, tuttavia, non vanifica, ma orienta il processo che, partendo dalle affermazioni risale verso l’Uno per via di rimozione⁷³⁸: esso va, infatti, compiuto per non confondere l’unione estatica con un irrazionale a priori immediatamente raggiungibile, a prescindere da ogni riflessione e aggirando la via della purificazione e dell’illuminazione del pensiero e dell’azione.

Si potrebbe dire che, se da un lato l’apóphasis dionisiana si presenta come “un ben definito sviluppo della teologia negativa del Padre Cappadoce, Gregorio di Nissa, attraverso il ricorso ai principi procliani”⁷³⁹, dall’altro è proprio “il cristianesimo vissuto dal nostro autore lo preserva dallo sprofondare nell’agnosticismo e lo conduce a credere che, per questa via, egli arriva realmente a conoscere Dio. Giacché Dio è, per lui, malgrado la distanza in cui lo tiene il suo Mistero, un Dio vivente e personale”⁷⁴⁰. Quest’ultima osservazione

737 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 70

738 “Teologia apofatica e teologia catafatica hanno una reciproca valenza dialettica, ed entrambe esprimono la relatività del conoscere in rapporto all’Assoluto, che è incommensurabilmente altro da tutte le nostre categorie e strutture. Una concezione di rigida alternativa tra la via *per positionem* e la via *per ablationem* è coerentemente scartata dallo Pseudo-Dionigi” (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 154).

739 D. CARABINE, *The Unknown God*, 298. “L’influenza di Gregorio di Nissa su Dionigi è riflessa molto nella comprensione della tenebra divina dell’Areopagita, nell’attenzione alla presenza piuttosto che all’intellezione e nell’idea che la vera conoscenza avviene attraverso una non conoscenza” (*ivi*).

740 Nonostante il chiaro influsso neoplatonico, lo pseudo-Dionigi “purifica da ogni residuo naturalistico la mistica e l’ascesi neoplatoniche, formulando per la prima volta nella tradizione filosofica cristiana una accezione personalistica dell’unione con l’Assoluto, e traduce in termini speculativi il messaggio evangelico del rapporto personale tra uomo e Dio” (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 149). La verità è pertanto innanzitutto rivelazione, e “questa verità

fa già risaltare la profonda differenza che separa lo pseudo-Dionigi dai suoi maestri neoplatonici”⁷⁴¹.

È possibile, a questo punto, riconoscere nel pensiero dell'Areopagita una certa autonomia (se non nella lettera almeno nello spirito) dalle fonti platoniche: a prospettive ormai di consolidata tradizione (cui egli non teme di ricorrere a motivo di una esigenza in alcuni punti concorde e collimante), lo pseudo-Dionigi si accosta, infatti, con una intenzionalità diversa da quella dei suoi predecessori neoplatonici.

Pur prendendo le mosse dai dialoghi di Platone – senza i quali molti degli sviluppi del suo pensiero sarebbero incomprensibili –, l'Areopagita non è innanzitutto un filo-sofo, che approda solo secondariamente ad una teo-logia: egli è, invece, piuttosto interessato ad un'analisi filosofica dei nomi – biblici e filosofici – attraverso cui si cerca di dire Dio, nella consapevolezza che ogni sforzo di definizione a partire dal nesso di causalità tra Dio ed il

dev'essere confermata da un'argomentazione filosofica, che è quella del neoplatonismo cristiano. [...] l'essenziale sembra il rifiuto del politeismo filosofico e del pluralismo teologico cristiano: il primo, mediante il rifiuto assoluto della pluralità ontologica delle cause; il secondo, mediante l'affermazione della sovraessenzialità assoluta di Dio” (L. COULOUBARITSIS, *Le statut de la critique*, 118).

741 J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, 222-223. “È anche palese l'ispirazione cristiana dello Pseudo-Dionigi, sia nella citazione di S. Bartolomeo, sia nell'interpretazione del passo dell'*Esodo* concernente l'esperienza mistica di Mosé, sia, soprattutto, nel costante riferimento alla Sacra Scrittura. Egli, d'altronde, mostra di volere accettare e seguire in materia teologica il contenuto dogmatico della Rivelazione cristiana e di attenersi fedelmente [...] Certamente vi è qualcosa di più che in Plotino e l'ispirazione cristiana è autentica e non mero pretesto verbale o letterario” (M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 145-146).

creato deve arrestarsi di fronte al riconoscimento dell'assoluta trascendenza di Dio, per approdare alla sua indicibilità mediante la via della negazione.

Per quanto, proprio su questo punto, siano innegabili molte affinità con l'insegnamento plotiniano, "non ne segue necessariamente che tutte le dimensioni dell'esperienza di Plotino si ritrovino nell'esperienza mistica di Dionigi. La parte della dialettica è veramente troppo grande perché uno non ammetta l'influenza di un intellettualismo molto pronunciato, com'è, tra l'altro, quello di Proclo. Importa tuttavia sottolineare il valore nuovo che la fede cristiana ha potuto aggiungere ad un tale processo. L'ottimismo e la certezza della salvezza cristiana imprimono a questa risalita attraverso le negazioni, una nota positiva: salita verso la Luce, l'astrazione negativa unirà il credente a Dio, nell'In-sé insondabile del suo mistero. È per quest'ultimo aspetto, troppo vagamente abbozzato da pseudo-Dionigi, che la sua dottrina ed il suo insegnamento si prestano ad essere superati – in tutta la profondità del soprannaturale – dai mistici cristiani. È quest'apertura alla grazia che ha permesso di integrare Dionigi nella storia della mistica cristiana – senza dimenticare l'autorità della sua pseudonimia che ha rinforzato considerevolmente, e talora forzato, il valore intrinseco dei suoi scritti"⁷⁴².

Conclusione

Giunti al termine della nostra analisi della teo-logia del Corpus Dionysiacum (colta nella sua genesi, nella sua intentio e, sia pure procedendo solo per paradigmi, nell'influsso da essa esercitato), ci sembra di poter affermare che se risulta innegabile l'impressione che lo specifico cristiano sia di continuo esposto, nel pensiero dionisiano, a decadere ad una componente superflua, quasi un fastidioso "di più" – mentre lo stesso impianto filosofico trasposto nel nuovo contesto cristiano, proprio a causa di un processo di adattamento, a tratti violento, appare per molti versi deformato nella sua intenzione⁷⁴³ –, è pur vero che risultano riduttive (e furovianti, specie per il lettore meno esperto) tanto la definizione che dell'Areopagita diede Marsilio Ficino («Platonicus primo ac deinde Christianus»⁷⁴⁴), tanto quella che ne ha dato, in tempi recenti, Beierwaltes («Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus»)⁷⁴⁵. Lo pseudo-Dionigi è un cristiano che ha cercato di tradurre la fede nelle categorie di pensiero del suo tempo, esponendo "organicamente e rigorosamente la verità (cioè la rivelazione cristiana insegnata e vissuta dalla chiesa) in modo che si imponesse a tutti (e in particolare ai filosofi pagani) per il

743 Come è stato notato, ad es., a proposito dello stesso concetto di conoscenza gerarchica.

744 *Marsilii Ficini oratio de laudibus philosophiae, Opera*, Basileae 1561 (Riproduzione fotostatica, Torino 1959), vol. I, 768.

745 W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, 97.

suo rigore invincibile”⁷⁴⁶. Nel valorizzare al massimo la concezione filosofica di Proclo (e dei “platonici” in genere), egli si è esposto, consapevolmente, a tutti i rischi che questo tentativo comportava.

Il risultato è che la verità cristiana risulta compromessa a motivo di un forte depotenziamento della sua carica storico-salvifica, all’interno di una sintesi che, pur essendo non sempre coerente né tanto meno convincente⁷⁴⁷, è, comunque, gravida di conseguenze:

sul versante filosofico, infatti, più ancora che con Giamblico e Proclo, l’intellettualismo greco viene spinto “in una crisi di dissoluzione conclusiva, in quanto la stessa condizione mistica si presenta talvolta come una possibilità non garantita e del tutto inobbiectivabile”⁷⁴⁸

sul versante teologico è proprio rifacendosi all’Areopagita che molti teologi cristiani poterono riconoscere alla filosofia un ruolo di grande rilievo nello sviluppo del loro pensiero, non riducendola ad ancilla exiqua della teologia.

Non è possibile dunque liquidare l’impresa dionisiana affermando semplicemente che “il danno del Neoplatonismo per Dionigi ed il Cristianesimo è molto grande”⁷⁴⁹: se il suo tentativo di inculturazione del cristianesimo è discutibile, almeno intenzionalmente “nei punti decisivi ed essenziali il vero e proprio

746 E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico*, 131.

747 Diversamente il Bellini, per il quale lo pseudo-Dionigi “riesce a non tradire la verità cristiana” (*La teologia del Corpo areopagitico*, 132).

748 M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo*, 155.

749 A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, 84.

contenuto di pensiero platonico viene negato o trasformato in senso cristiano con affermazioni del tutto [...] esplicitate"⁷⁵⁰.

Se, quindi, vi è una parola perennemente “nuova” che lo pseudo-Dionigi consegna all’*intellectus fidei* di tutti i tempi, essa sta proprio nel carattere storicamente e culturalmente condizionato della sua teo-logia, che ben riflette, nel suo stesso dinamismo di elaborazione, quella “strutturale” tensione tra l’imprescindibile riferimento alla Scrittura in quanto norma *normans non normata*, la cui intelligenza è soggetta ad una costante evoluzione, e l’altrettanto necessaria apertura alle altre scienze, particolarmente alla “filo-sofia”, senza la quale quell’intelligenza non sarebbe possibile.

E così, pur subendo il fascino della meditazione platonica sulla possibilità e sulle condizioni di conoscenza e di dicibilità del Principio primo, l’“anima cristiana” dello pseudo-Dionigi emerge, anche se in maniera maldestra, come il fondamento ultimo di tutta la sua opera, proprio in quella intenzione di non rinunciare a fare della Rivelazione un contenuto (*graphé-lógos*) ed un dinamismo (*parádosis*) che, mentre sottraggono Dio ad un nascondimento che lo renderebbe del tutto inconoscibile, reclamano pure il conseguimento di una pienezza che può venire solo dalla “passione delle cose divine”⁷⁵¹, nella quale Lo si conosce senza conoscere.

750 E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, 174.

751 Cf DN II,9,648B.

Bibliografia

Indici

Busa, R., Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae, 56 voll., Stuttgart 1974-1980

- Sancti Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM, Milano 19962

Daele, van Den, A., Indices pseudo-Dionysiani, Louvain 1941

Ghiberti, G.-Pacomio, L., Le Concordanze del Nuovo Testamento, Genova 1978

PLD (Patrologia Latina Database) [5 CD-ROM], Electronic Book Technologies Inc. and Chadwyck-Healey Ltd., 1993-1996

Strumenti

Thesaurus linguae latinae II, Leipzig 1901-1906

Totius Latinitatis Lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini, 4 voll., Florentiae MDCCCXVII

Fonti

Bibbia

Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, Cinisello Balsamo 2003

Novum Testamentum graece et latine, éd. Nestle-Aland, Stuttgart 1986

Septuaginta, éd. A. Ralphs, Stuttgart 1949

Autori antichi

Agostino d'Ippona

Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione s. Mauri, PL XXXII-XLVI, Parisiis 1841-1845; Turnholti [s.d.]

Alcinoo

Deubner, Fr., Platonis Dialogi, F. Didot, Paris 1873, 228-258

Hermann, C.F., Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol.VI, Lipsiae 18802, 152-189

Ammonio

Ammonii in Aristotelis Analytica priora, in Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Barussicae, apud G. Reimerum, Wallies, M. (a cura di), IV,6, Berolini 1899; rist. 1960

Apuleio di Madaura

Moreschini, C., Apulei platonici Madaurensis opera quae supersunt, vol. III, De philosophia libri, Leipzig 1991

Thomas, P., Apulei Opera quae supersunt, III, Apulei Platonici Madaurensis De philosophia libri, Lipsiae 1908; rist. anast. Stuttgart 1970

Aristotele

Bekker, I., Aristoteles Graece, in Reimer G. (a cura di), Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, voll. I-II, Berolini 1831

Didot, A.F., Aristotelis opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo, voll. I-IV, Parisiis 1848-1869, vol. V (Index) 1874

Oppermann, H., ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, Lipsiae 1928

Ross, W.D., Aristotle's Metaphysics: a Revised text with Introduction and Commentary, 2 voll. Oxford 19533

Basilio di Cesarea

Basilii Cesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae exstant, opera et studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione s. Mauri, PG XXIX-XXXII, Turnholti 1959-1960

Clemente di Alessandria

Clementi Alexandrini Opera quae exstant omnia (juxta edit. oxon. an. 1715), ed. d. Nicolai Le Nourray, PG VIII-X, Turnholti 1966

Corpus Hermeticum

Nock ,A.D-Festugière A.J., Corpus Hermeticum, 4 voll., Paris 1946-19722

Scott, W. - Ferguson, A.S, *Hermetical, The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trimegistus*, 4 voll., Oxford 1924-1936; rist. anast. London 1968; New York 1968

Damascio

Ruelle, C.A., *Damascii Successoris Dubitationes et solutions de primis principiis*, In *Platonis Parmenidem*, 2 voll., Paris 1889; rist. anast. Amsterdam 1966

Eusebio di Cesarea

Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae episcopi Opera omnia quae exstant, ed. Henrici Valesii, Francisci Vigeri, Bernardi Monfauconii, card. Angelo Maii, PG XIX-XXIV, Parisiis 1857

Filone di Alessandria

Arnaldez, R. - Pouilloux, J. - Mondésert, C., *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, Paris 1961-

Cohn, L. - Wendland, P. - Reiter, S., *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 6 voll., Berlin 1896-1915; Berlin 19622

Colson, F.H.-Whitaker, G.H., *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, With an English Translation, London-Cambridge (Mass.) 1929-1962

Filostrato, Flavio

Conybeare, F.C., Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius, With an English Translation, 2 voll., London-Cambridge (Mass.) 1912

Kayser, C.L., Flavii Philostrati opera, Accedunt Apollonii Epistulae Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Callistrati Descripciónes, 2 voll., Lipsiae 1870-1871

Giovanni Damasceno

Joannis Damasceni monachi et presbyteri hierosolymitani Opera omnia quae exstant, opera et studio P. Michaelis Lequien, PG XCIV-XCVI, Parisiis 1864; Tournholt 1963

Giustino

Justini philosophi et martyris Opera quae exstant omnia, opera et studio d. Prudentii Marani, PG VI, Parisiis 1857

Gregorio di Nazianzo

Grégoire de Nazianze, Discours 1-3, éd. J. Bernardi, SCh 247, Paris 1978

-, Discours 27-31, éd. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978

-, Discours 38-41, éd. C. Moreschini, SCh 358, Paris 1990

Gregorio di Nissa

Gregorii episcopi Nysseni Opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. Morel 1638, PG XLIV-XLVI, Turnholt 1959

Ireneo di Lione

Irenaei episcopi lugdunensis et martyris Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque, studio et labore Domni Renati Massueti, PG VII/1-2, Parisiis 1857

Isidoro di Siviglia

Isidori Hispalensis Episcopi, Opera omnia, (ed. F. Arevalo, 1797), PL LXXXI-LXXXIV, Parisiis 1850

Massimo il Confessore

Maximi confessoris Opera omnia, cura et studio R.P. Franc. Combefis, PG XC-XCI, Parisiis 1865; Turnholti [s.d.]

Oracoli Caldaici

Kroll, W., De Oraculis Chaldaicis, Breslau 1894; rist. anast, Hildesheim 1962

des Places E., Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaries anciens, Texte établi et traduit, Paris 1971; 1989

Origene

Origenis, Commentaire sur saint Jean, t. I (ll. I-V), éd. C. Blanc, SCH 120, Paris 1966

-, Commentaire sur saint Jean, t. IV (ll. XIX-XX), éd. C. Blanc, SCH 290, Paris 1982

- Opera omnia, opera et studio DD. Caroli et Caroli Vincentii

Delarue, PG XI-XVII, Parisiis 1857; Turnholt [s.d.]

Parmenide

Diels, H. - Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolgen), Parmenides, Berlin 19516, 217-246

Platone

Burnet, J., Platonis Opera, 5 voll., Oxonii 1900-1907

Plotino

Henry, P.-Schwyzer, H.R., Plotini Opera, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951, 1959, 1973 (editio maior)

-Plotini Opera, 3 voll., Oxford 1964, 1977, 1982 (editio minor)

Porfirio

Commentario al Parmenide in Hadot P., Porphyre et Victorinus, Paris 1968, vol. II, 60-113

Lamberz, E., Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, Lipsiae 1975

Mommer,t B., Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, Lipsiae 1907

Nauck, A., Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta, Lipsiae

18862; rist. anast., Hildesheim 1963

Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, in Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Barussicae, apud G. Reimerum, Busse, A. (a cura di), IV,1, Berolini 1887; rist. 1957

Smith, A., Porphyrius, Fragmenta, fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante, Stuttgart-Leipzig 1993

Sodano, A.R., Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, Napoli 1960

Wolff, G., Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Berlin 1856; rist. anast. Hildesheim 1962

Proclo

Cousin, V., Procli Philosophi Platonici Opera inedita..., III, Procli Commentarium in Platonis Parmenidem, Parisiis 1864 (la parte finale del commento, pervenuta in traduzione latina, è pubblicata in Klibansky R.-Labowsky C., Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, Pars ultima adhuc inedita, Interprete G. de Moerbeka, Londra 1953)

Diehl, E., Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, 3 voll., Lipsiae 1903-1906

Dodds, E.R., Proclus, The Elements of Theology, Oxford 1933; 1963, 1992

Saffrey, H.D.-Westerink L.G., Proclus, Théologie platonicienne, Texte

établi et traduit, Paris 1968 (I), 1974 (II), 1978 (III), 1981 (IV), 1987 (V), 1997 (VI)

Westerink, L.G., Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Critical Text and Indices, Amsterdam 1954

Friedlein, G., Procli Diadochi In primun Euclidis Elementorum librum commentarii, Lipsiae 1873; rist. anast. Hildesheim 1967

Pseudo-Dionigi Areopagita

Dionysii Areopagitae, Opera omnia quae exstant (et commentarii quibus illustrantur), studio et opera Balthasaris Corderii, PG III-IV, Parisiis 1857-Turnholti [s.d]

Corpus Dionysiacum, hrsg. Günter H.-Ritter A.M., 2 voll., Berlin-New York 1990-1991

Pseudo-Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste, éd. M. de Gandillac, SCh 58bis, Paris 1958 (19702)

Simplicio di Cilicia

Diels, H., Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, in Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Barussicae, apud G. Reimerum, X, Berolini 1895; rist. 1954

Siriano di Alessandria

Kroll, G., Syriani in Metaphysica commentaria, in Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae

Litterarum Regiae Barussicae, apud G. Reimerum, VI,1, Berolini 1902; rist. 1960

Tertulliano, Quinto Settimio

Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginensis Opera omnia, Jac. Pamelii, dd. Nicol. Le Nourry, Gothofr. Lumper, Joh. a. Noesselt, Laur. Mosheim, Sigeberti Havercampi, PL I-II, Parisiis 1844-1879

Vincenzo di Lerino

Vigilii diaconi, Fastidii, Possidii, s. Coelestini I, Antonini Honorati, s. Xysti III, s. Vincentii Lirinensis, s. Eucherii, s. Hilarii Arelatensis, etc., Scripta quae exstant universa in Joannis Cassiani Opera omnia, Alardi Gazaei, PL L, Parisiis 1846, 637-686B

Autori medievali

Alcuino

Flacci, B., Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri Opera omnia (juxta editionem Frobenii, PL C-CI, Parisiis 1851-1863

Anselmo d'Aosta

Schmitt, F.S., Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, Opera Omnia, 6 voll., Seckau 1938 (vol. I); Roma-Edinburgh 1946-1961 (voll. II-VI). Ripr. fotomeccanica in 2 tomi, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968

Beda il Venerabile

Bedaе anglosaxonis presbyteri Opera omnia, ex tribus praecipuis editionibus inter se collatis, nempe coloniensi, duabusque in anglia studio doctissimorum virorum Smith et Giles, PL XC-XCV, Parisiis 1862

Giovanni Scoto Eriugena

Joannis Scoti, Opera quae supersunt omnia (ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit Henricus Josephus Floss), PL CXXII, Parisiis 1853

Tommaso d'Aquino

Thomae Aquinatis, In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, cura et studio C. Pera, Torino-Roma 1950

- *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, éd. R.P. Mandonnet, t. I, Parisiis 1929.*

-, *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, éd. M.F. Moos, t. III, Parisiis 1933.*

- *Opera omnia, t. XIII: Expositio in omnes s. Pauli Epistolas, Parmae 1862*

- t. XV: *Opuscula theologica. Complectens Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione vitae spiritualis, Contra retrahentes a religionis ingressu, Sermones dominicales ac festivos, Contra errores Graecorum, et Commentum*

in libro De divinis nominibus, Parmae, 1864

- *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M., tomus quartus, Pars Prima Summae Theologiae (a quaestione I ad quaestionem XLIX), Romae 1888.*

- *tomus quintus, Pars Prima Summae Theologiae (a quaestione L ad quaestionem CXIX), Romae 1889*

- *tomus sextus, Prima Secundae Summae Theologiae (a quaestione I ad quaestionem LXX), Romae 1891*

- *tomus septimus, Prima Secundae Summae Theologiae (a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV), Romae 1892*

- *tomus octavus, Secunda Secundae Summae Theologiae (a quaestione I ad quaestionem LVI), Romae 1895*

- *tomus nonus, Secunda Secundae Summae Theologiae (a quaestione LVII ad quaestionem CXXII), Romae 1897*

- *tomus decimus, Secunda Secundae Summae Theologiae (a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX), Romae 1899*

- *tomus undecimus, Tertia Pars Summae Theologiae (a quaestione I ad quaestionem LIX), Romae 1903*

- *tomus duodecimus, Tertia Pars Summae Theologiae (a quaestione LX ad quaestionem XC et supplementum eiusdem tertiae partis), Romae 1906*

- *Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus I* 2, Expositio Libri Posteriorum, éd. R.-A. Gauthier, Roma-Paris 1989.*

- *tomus XXV/1, Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI; tomus XXV/2, Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII, Roma-Paris 1996*

- *tomus XLV,1, Sentencia Libri de Anima, Roma-Paris 1984*

Altri autori

Marsilii Ficini oratio de laudibus philosophiae, Opera, vol. I, Basileae 1561 (Riproduzione fotostatica, Torino 1959)

Traduzioni in italiano (o in altre lingue moderne) e Commenti

Anselmo d'Aosta

Anselmo d'Aosta, Monologio e Proslogio, a cura di I. Sciuto, Milano 2002

- *Proslogion, a cura di L. Pozzi, Milano 1992*

Aristotele

Aristotele, Metafisica, Giovanni Reale (a cura di), Milano 2000

- *Etica Nicomachea, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari 2005*

Clemente di Alessandria

Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vera filosofia, introduzione, traduzione e note di G. Pini, Milano 1985

Corpus Hermeticum

Corpus Hermeticum, I. Ramelli (a cura di), Milano 2005

Filone di Alessandria

Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia, a cura di R. Radice, Milano 2005

Gregorio di Nazianzo

Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni, a cura di C. Moreschini, Milano 2000

Gregorio di Nissa

Gregorio di Nissa, La vita di Mosè, a cura di M. Simonetti, Milano 1984

- *Le belle ascese. Antologia del 'Contro Eunonimo', a cura di M. Zupi, Padova 2001*

- *Omellerie sul Cantico dei Cantici, introduzione, traduzione e note di C. Moreschini, Roma 1996*

Massimo il Confessore

Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita, a cura di C.

Moreschini, Milano 2003

Platone

Platone, Cratilo, traduzione e introduzione di F. Aronadio, Roma-Bari 1996

- *Fedro, traduzione di P. Pucci; introduzione di B. Centrone, Roma-Bari 1998*

- *Gorgia, a cura di G. Zanetto, Milano 1994*

- *La Repubblica, traduzione di F. Sartori; introduzione di M. Vigetti, note di B. Centrone, Roma-Bari 1997*

- *Lettere, introduzione di D. Del Corno; traduzione e note di P. Innocenti, Milano 1986*

- *Parmenide, traduzione di G. Cambiano; introduzione di F. Fronterotta, Roma-Bari 1998*

- *Teeteo, traduzione e note di M. Valgimigli; introduzione e note di A.M. Ioppolo, Roma-Bari 1999*

- *Timeo, a cura di G. Reale, Milano 2000*

Pseudo-Dionigi Areopagita

Dionigi Areopagita, Tutte le opere, traduzione di P. Scazzoso; introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Milano 1981

- *Gerarchia celeste, Teologia mistica e Lettere, traduzione,*

introduzione e note a cura di S. Lilla, Roma 1986

- *La gerarchia ecclesiastica, introduzione, traduzione e note a cura di S. Lilla, Roma 2002*

de Gandillac M., Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite, Paris 1943

Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino, La Somma Teologica, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, 35 voll., Bologna 1969-1970

- *Sulla verità, a cura di F. Fiorentino, Milano 2005*

Studi

Storia della filosofia

Grundniss der Geschichte der Philosophie I, Ueberweg F. (a cura di) Basel 1994

Reale, G., Storia della filosofia greca e romana III. Platone e l'Accademia antica, Milano 2004

- *Storia della filosofia greca e romana VII. Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici, Milano 2004*

- *Storia della filosofia greca e romana IX. Assi portanti del pensiero antico e lessico, Milano 2004*

Cultura classica e cristianesimo

Armstrong, A.H., Platonic Eros and Christian Agape, in DR 79 (1961), 105-121

Ball, H., Byzantinisches Christentum, München-Leipzig 1923

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, IV, Freiburg im Breisgau 1924

Beierwaltes, W., Platonismo nel Cristianesimo, Milano 2000

Beierwaltes, W., Lux intelligibilis, Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen [Diss. phil.], München 1957

Bouyer, L., Histoire de la spiritualité chrétienne, I, Paris 1966

Brons, B., Gott und die Seienden, Göttingen 1976

Bruaire, C., Le droit de Dieu, Paris 1974

De Andia, Y., Eros und Agape: Die göttliche Passion der Liebe, in Communio 23 (1994), 419-441

Des Places, E., La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique, Paris 1969

De Vogel, C., Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?, Milano 1993

Dodds, E.R., ap. CQ 22 (1928), 132-133

- I Greci e l'irrazionale, Firenze 2003

Dörrie, H., Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in TR 36

(1972), 285-302

- H., *Die andere Theologie*, in *ThPh* 56 (1981), 1-46

Gärtner, B., *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955

I Versi Aurei di Pitagora, a cura di A. Farina, Napoli 1962

Ivanka, von, E., *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964 (*Platonismo cristiano*, Milano 1992)

Lagrange, M.-J., *Recensione al volume di Norden Agnosthos Theos*, in *RevB* 23 (1914), 447-448

Meijering, E.P., *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, in *TR* 36 (1971), 303-320

- *Wie platonisierten Christen?*, in *VC* 28 (1974), 15-28

Micaelli, C., *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Brescia 2005

Milano, A., *Donna e amore nella Bibbia*, Bologna 2008

- *Persona in teologia*, Napoli 1984

- *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999

Norden, E., *Dio ignoto*, Brescia 2002

Nygren, A., *Eros et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 voll., Paris, 1944-1952

Pohlenz, M., *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, 2 voll.,

Firenze 1957

Puech, H.-C., En quête de la Gnose, t. I, Paris 1978

Sfameni Gasparro, G., Dai misteri alla mistica, in Ancilli E. - Paparozzi M. (a cura di), La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica, Roma 1984, I, 73-113

Simonetti, M., Anomei (anomeismo), in Di Berardino A. (a cura di), DPAC I, 218-219

Studer, B., Mistagogia, in DPAC II, 2264-2265

Filo-sofia e teo-logia (bibliografia generale)

Geffré, C., Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu un, in L'Existence de Dieu [CAR 16], Casterman 1961, 297-318

Gilson, É., La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne, in RSR 32 (1958), 168-190

Gollwitzer, H., Die Existenz Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens, München 1963

Przywara, E., Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico, Milano 1995

Ricoeur, P., Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione, Città del Vaticano 2008

Bibliografia generale sulla teologia apofatica

Carabine, D., The Unknown God. Negative Theology in the Platonic

Tradition: Plato to Eriugena, Louvain 1955

Conzelmann, H., Σκοτος in GLNT XII, 591-646

Guérard, C., La théologie négative dans l'apophatisme grec, in RSPHTh 68 (1984), 183-199

Horst, van der, P.W., The Unknown God (At 17,23), in R. van den Broek - D. Baarda

- J. Mansfeld (a cura di), Knowledge of God in the Greco-Roman World, Leiden 1988, 19-42

Oepke, A., νεφλη in GLNT VII, 905-928

Turner, D., The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism, Cambridge 1995

Zuanazzi, G., Pensare l'Assente: alle origini della teologia negativa, Roma 2005

Autori antichi

Filone di Alessandria

Apelt, M., De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Leipzig 1907

Billings, H., The Platonism of Philo Judaeus, Chicago 1919

Calabi, F., Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Id. (a cura di), Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo, Pisa 2002, 35-54

Dillon, J., The Transcendence of God in Philo: some possible sources [The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, XVI], Berkeley 1975

Goodenough, E.R., By Light, Light, New Haven-London 1935

Leisegang, H., Philon, in Wissowa P., Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, XX/1, Stuttgart 1941, 1-50

Nikiprowetzky, V., L'exégèse de Philon d'Alexandrie, in RHPHR 53 (1973), 309-329

Pohlenz, M., Philon von Alexandria, in Dörrie H. (a cura di), Kleine Schriften, Hildesheim 1965, I, 305-383

Reale, G. - Radice, R., La genesi e la natura della filosofia mosaica, in Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia, a cura di G. Reale-R. Radice, Milano 2005

Runia, D.T., Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with special Reference to the 'De Mutatione nominum', in Van Den Broek R. - Baarda T. - Mansfeld L. (a cura di), Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Leiden-New York 1988, 69-91

Soskice, J.M., Philo and negative theology, in ArchFil 70 (2002), 491-504

Windisch, H., Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, Leipzig 1909

Winston, D., Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections, New York 1981

Wolfson, H.A., *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, I*, Cambridge (Mass.) 1947

Massimo il Confessore

Ceresa-Gastaldo, A., *Massimo il Confessore*, in *DPAC II*, 2169-2172

De Andia, Y., *Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, in *Id.*, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphose*, Paris 2006, 147-184

Sherwood, P., *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Romae* 1952

Medioplatonici

Dillon, J., *The Middle Platonists: a study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977

Donini P.L., *La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in Van Den Broek R. - Baarda T.- Mansfeld L. (a cura di), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden-New York 1988, 118-131

Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès trimégiste, II*, Paris 1949

Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès trimégiste, IV. Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1953

Neoplatonici

Bréhier, É., *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1982

Halfwassen, J., Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipientheorie Iamblichs, in RMPH 139 (1996), 52-83.

Isnardi Parente, M., Introduzione a Plotino, Roma-Bari 1984

Lacombe, O., Note sur Plotin et la pensée indenne [Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. 1950-1951], Parigi 1950, 3-17

Lindsay, J., Le système de Proclus, in RMM 28 (1921), 497-523

Müller, K.H., Orientalisches bei Plotinus?, in Hermes 49 (1914), 70-89

Reale, G., Introduzione a Proclo, Roma-Bari, 1989

Reale, G., Teologia negativa ed esperienza mistica in Plotino, in Humanitas 60 (2005), 859-870

Saffrey, H.D. - Westerink, L.G., Proclus, Théologie Platonicienne I, Paris 1968

Platone

Reale, G., Introduzione, in Platone, Timeo, Milano 2000

Reale, G., Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle 'Dottrine non scritte', Milano 2008

Pseudo-Dionigi Areopagita

Aertsen, J. A., 'Eros' und 'Agape'. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe, in Boiadjiev T. - Kapriev

G. - Speer A. (a cura di), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8 bis 11 April 1999, Turnhout 2000*, 373-391

Balthasar, von, H.U., *Gloria. Una estetica teologica, II: Stili ecclesiastici*, trad. M. Fiorillo, Milano 20012

Bellini, E., *La teologia del Corpo areopagitico: istanze, procedimenti e risultati*, in *Teologia* 5 (1980), 107-138

Bellini, E., *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*, in *VetCh* 17 (1980), 199-219

Bernard, C.-A., *La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*, in De Andia Y. (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994, Paris 1997 [Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 151]*, 501-513

- *La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite*, in *Gregorianum* 68 (1987), 523-566

- *Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite*, in *Gregorianum* 58 (1978), 39-69

Boularand, E., *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *BLE* 58 (1957), 199-203

Brontesi, A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia 1970

Corsini, E., *Il trattato De divinis nominibus e i commenti neoplatonici*

al Parmenide, Torino 1962

- *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi, in Atti della Accademia delle Scienze di Torino, II. Classe di scienze morali, storiche e filosofiche, 93 (1958-59), 128-227*

Couloubaritsis, L., Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo-Denys, in Byzantion 51 (1981), 112-121

De Andia, Y., Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden-New York-Köln 1996

- *Philosophie et union mystique chez Denys l'Aréopagite, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, 'Chercheurs de sagesse'. Hommage à Jean Pépin, [Institut d'Études Augustiniennes] Paris 1992, 511-531*

Des Places, E., La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age, in SP 17/1 (1982), 81-92

Engelhardt, I.G.V., Dissertatio de Dionysio Areopagita Platonizante, Erlangen 1820

- *De origine scriptorum Areopagiticorum, Erlangen 1822*

- *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823*

Fischer, J., The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius, in JR 81 (2001), 529-548

Forte, B., *L'universo dionisiano. Dionigi l'Areopagita*, in *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, 13-63

Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysius tradition*, Leiden 1978

Ghisalberti, A., *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita*, in Melchiorre V. (a cura di), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, 20-40

Grosso, G., *Apofatismo e misticismo nello pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in *FO* 12 (1989), 313-319

Hanssens, I.M., *De patria pseudo-Dionysii Areopagitae*, in *EL* 38 (1924), 283-292

Hathaway, R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969

Hausherr, I., *Doutes au sujet du divin Denys*, in *OCP* 2 (1936), 484-490.

Ivanka, von, E., ap. *RSR* 36 (1949), 23

- *Aufbau der Schrift De divinis nominibus des Ps.-Dionysios*, in *Scholastik* 15 (1940), 386-399

Jeaneau, É., *Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident*, in Benakis G.L. (a cura di), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la*

Philosophie Médiévale [Rencontres de Philosophie Médiévale, 6], Torunhout 1997, 1-23

Jones, J.N., Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology, in HTR 89 (1996), 355-371

Kalaitzidis, P., Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin, in De Andia Y. (a cura di), Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International (Paris, 21-24 septembre 1994), Paris 1997, 455-485

Koch, H., Zur areopagitischen Frage, in RQ 12(1898), 361-398

- Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen, in Philologus 54 (1895), 438-454

- Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900

Lilla, S., Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita, in Augustinianum 22 (1982), 533-577

- Alcune corrispondenze tra il "De divinis nominibus" dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica, in Studi in memoria di Carlo Ascheri, Urbino 1970, 149-177

Lossky, V., La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite, in AHDLM, 5 (1930), 279-309

Louth, A., Denys the Areopagite, Wilton 1989

Nasta, M., Quatre états de la textualité du Corpus Dionysien, in de Andia Y. (a cura di), Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International (Paris, 21-24 septembre 1994), Paris 1997, 31-65

Omont, H., Manuscrit des oeuvres de S. Denys l'Areopagite envoyé de Constantinople à Louis le Debonnaire, in REG XVII (1904), 230-236

O'Rourke, F., Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas, Leiden-New York 1992

Pera, C., Il metodo di Dionigi il Mistico nella ricerca della verità, in Humanitas 2 (1947), 355-363

- La teologia del silenzio di Dionigi il mistico, in VitCr 15 (1943), 267-276; 361-370

Puech, H.-C., La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique, in EC 23 (1938), 33-53

Richstätter, K., Der Vater der christlichen Mystik und sein vorhängnisvoller Einfluß, in SZ 114 (1928), 241-259

Riedinger, U., Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, in ByzZ 52 (1959), 276-296

Rist, J.M., Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul, in H.J. Westra (a cura di.), From Athens to Chartres, Leiden 1992

- A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius, in VC 20

(1966), 235-243

Roques, R., *Pseudo-Denys*, in *DSAM III*, 244-286

- *Note sur la notion de Théologie chez le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *RAM 25* (1949), 200-212

- *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys*, in *DSAM II*, 1885-1911

- *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1996

- *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962

Rorem, P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York-Oxford 1993

- *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in McGinn B. - Meyendorff J. - Leclercq J. (a cura di). *Christian spirituality : origins to the twelfth century*, I, London 1986

Saffrey, H.-D., *Nouveaux liens objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus*, in *RSPHTh 63* (1979), 3-16 [= O' Meara D.J. (a cura di), *Neoplatonism and christian thought*, Albany 1982, 64-74; = *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 235-248]

Scazzoso, P., *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi*, in *Aevum 49* (1975), 1-12

- *Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi*, in

ScCat 93 (1963), 122-142

- *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura e con S. Paolo*, in *Aevum* 42 (1968), 1-28

- *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi*, in *RFNS* 56 (1964), 37-66

Schiavone, M., *Neoplatonismo e cristianesimo nello ps. Dionigi*, Milano 1963

Semmelroth, O., *Die Θεολογία συμβολικὴ des Ps.-Dionysius Areopagita*, in *Scholastik* 27 (1952), 1-11

- *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn 1944

- *Gottes ausstrahlendes Licht*, in *Scholastik* 28 (1953), 481-503

- *Die Lehre des Ps. Dionysius Ar., vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, in *Scholastik* 29 (1954), 24-52

- *Gottes geeinte Vielheit: zur Gotteslehre des Ps-Dionysius Areopagita*, in *Scholastik* 25 (1950), 389-403

Stiglmayr, J., *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in *HJ* 16 (1895), 253-273; 721-748

- *Das Aufkommen der Pseudo-dionysischen Schriften und ihr*

Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage, in IV Jahrbuch des öffentlichen Privatgymnasium aus der Stella matutina, Feldkirch 1895, 3-96

- *Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten, in ZKT 33 (1909), 383-385*

Théry, G., L'entrée du pseudo-Denys en Occident, in Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 23-30

- *Études Dionysiennes, I: Hilduin, traducteur de Denys, Paris 1932*

- *Recherches pour une édition grecque historique du pseudo-Denys, in NS 3 (1929), 352-442*

Thivierge, G.-R., Le Commentaire des Noms Divins de Denys l'Aréopagite, Roma 1986

Turturro, G., Il Trattato Περί Θεων ὀνομάτων dello Ps.-Areopagita nei mss. Laurenziani. Contributo a una futura edizione critica, in Bessarione, serie III, anno XII, vol. IV (1907-1908), 93-138; vol. V (1908-1909), 1-25

Vanneste, J., Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Aréopagite, Paris 1959

Völker, W., Kontemplation und Extase bei Pseudo-Denys Areopagita, Wiesbaden 1958

Williams, J., The Apophatic Theology of Dionysius the pseudo-Areopagite, in DR 117 (1999), 157-172

Padri

Altaner, B., Patrologia, Genova 1983

Crouzel, H., Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente, in RAM 33 (1957), 189-202

Dörrie, H., Gregors von Nyssa Theologie auf dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik, in Dörrie H. - Altenburger M. - Schramm U. (a cura di), Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (Freckenhorst bei Münster 18-23 September 1972), Leiden 1976

Gersh, S., Studia Patristica, vol. 15, Berlin 1984

Lossky, V., Les éléments de 'Théologie négative' dans la pensée de saint Augustin, in Augustinus Magister, t. I [Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954], Paris 1954, 575-581

Moreschini, C., Storia della filosofia patristica, Brescia 2004

Quasten, J., Patrologia, I e II, Casale Monferrato 1980

Ricken, F., Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in ThPh 53 (1978), 321-352

Tonneau, R. - Devreesse, R., Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste [Studi e Testi 145], Città del Vaticano, 1949

Autori medievali

Studi di carattere generale

Biffi, I., Figure medievali della teologia, Milano 2008

Cantin, A., Fede e dialettica nell'XI secolo, in I. Biffi-C. Marabelli (a cura di), La fioritura della dialettica [Figure del pensiero medievale II], Milano 2008, 1-48

Chenu, M.-D., La teologia nel XII secolo, Milano 1983

Chenu, M.-D., La teologia come scienza nel XIII secolo, Milano 1993

Congar, Y. M.-J., Théologie, in DThC XV/1, 342-502

de Ghellinck, J., L'histoire de 'persona' et d''hypostasis' dans un écrit anonyme porrétaïn du XII siècle, in Hommage à Monsieur le Professeur Maurice de Wulf, Louvain 1934, 111-127

D'Onofrio, G., La teologia carolingia, in Id. (a cura di), Storia della Teologia nel Medioevo I, Casale Monferrato, 1996, 107-196

Doucet, V., La date des condamnations parisiennes dites de 1241, in Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 183-216

Dreyer, M., Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII, in Biffi I. - Marabelli C. (a cura di), La fioritura della dialettica [Figure del pensiero medievale II], Milano 2008, 189-262

Dumont, C., La réflexion sur la méthode théologique, in NRT 83 (1961), 1034-1050; 84 (1962), 17-35

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 voll., Freiburg 1909-1911 (Storia del metodo scolastico, vol. 2, Firenze 1980)

Klibansky, R., The continuity of the platonic tradition, London 1939

Giovanni Scoto Eriugena

Beierwaltes, W., Unità e Trinità, in Eriugena. I fondamenti del suo pensiero, Milano 1998, 231-290

Cappuyens, M., Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, se pensée, Luovain 1933

Dal Pra, M., Scoto Eriugena, Milano 19512

Falque, E., Théologie négative et théophanie chez Jean Scot Érigène, in ArchFil 70 (2002), 539-554

Foussard, J.-C., Non apparentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène, in Face de Dieu et théophanies [Cahiers de l'Université saint Jean de Jérusalem], Paris 1986

Jeaneau, E., The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena, in Dionysius 15 (1991), 3-29

Jean Scot Érigène, De la division de la nature, Bertin F. (a cura di), livre I et II, vol. 1; livre III, vol. 2, Paris 1995

Roques, R., Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys, in Libres sentiers vers l'érigénisme, Roma 1975, 99-130

Sheldon-Williams, J.P., Eriugena's Greek Sources, in The mind of Eriugena, Dublin 1973, 1-15

Trouillard, J., Érigène et la théophanie créatrice, in The mind of

Eriugena, Dublin 1973, 98-113

Tommaso d'Aquino

Biffi, I., Sulle vie dell'Angelico. Teologia, storia, contemplazione, Milano 2009

Bonino, S.-T., 'Les voiles sacrés': à propos d'une citation de Denys, in Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale [Studi tomistici 45], Vaticano 1992, 158-171

Brito Martins M.M., A ciência teológica e os nomes divinos na Suma Teológica de Tomás de Aquino (q. 1 e q. 13), in HT 26 (2005), 161-187

Cambula, M., 'De docta ignorantia': la via apofatica alla conoscenza di Dio in Tommaso d'Aquino. Ipotesi ermeneutica, in RivAM 25/1 (2000), 139-165

Capelle, P., Nomi divini e nomi metafisici, Napoli 2007

Congar, Y. M.-J., Le moment 'économique' et le moment 'ontologique' dans la sacra doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique), in Mélanges Chenu, Paris 1967, 135-187

Corbin, M., Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, Paris 1974

Fabro, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso, Torino 1950

- Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Paris-

Louvain 1961

Hayen, A., L'Intentionel selon St. Thomas, Paris 19542

Jones, J.D., The ontological difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius, in Dionysius 4 (1980), 119-132

Lafont, G., Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, Paris 1961

Luciani Rivero, R.F., El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria, Roma 2002

Lyttkens, H., The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino, Uppsala 1952

Montagnes, B., La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Paris 1963

Oliva, A., Doctrina et sacra doctrina chez Thomas d'Aquin et quelques-uns de ses contemporains, in Actes du colloque internationale 'Vera doctrina'. Zur Begriffsgeschichte der doctrina von Augustinus bis Descartes. International interdisziplinäre Tagung, 26-28. April 2006, Wiesbaden 2007, 1-27

- Quelques éléments de la doctrina theologie selon Thomas d'Aquin, in Berndt R. - Olszewski M. (a cura di), What is 'Theology' in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th-15th Centuries)

as reflected in their Self-Understanding. International Conference at Warszawa, June 23-26, 2004, Münster 2007, 167-193

- *Les débuts de l'enseignements de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences, Paris 2006*

O'Rourke, F., Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas, in Dionysius 15 (1991), 31-172

Orlando, P., L'infinito. Saggio di intellettualismo critico, Napoli 1993

Patfoort, A., Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie, Bar le Duc 1983

- *La Somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu, Saint Maur 1998*

- *Sacra Doctrina. Théologie et unité de la la Pars, in Angelicum 62 (1985), 306-315*

Pesh, O.H., Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione, Brescia 1994

Ritacco de Gayoso, G.L., Dos perspectivas acerca la fe y de la unión mística: pseudo Dionisio Areopagita y Tomàs de Aquino, in Phil 15 (1992), 75-88

Rorem, P., "Procession and Return" in Thomas Aquinas and His Predecessors, in PSR 13/2 (1992), 147-163

Stump, E., Aquinas's account of Divine Simplicity, in ArchFil 72

(2002), 575-584.

Torrell, J.-P., La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli, in D'Onofrio G. (a cura di), Storia della teologia nel Medioevo, II, Casale Monferrato 1996

Weisheipl, J.-A., The Meaning of Sacra Doctrina in Summa theologiae I q. 1, in Thomist 38 (1974), 49-80

Il testo è stato pubblicato dalla



per conto della

PEGASO
University Library