

CLAUDIO MORESCHINI

*Pseudo Dionigi l'Areopagita*¹

1. *La questione dionisiana*

Tuttora misteriosa è l'identità di colui che, sotto il nome del Dionigi l'Areopagita ricordato in *At* 17,34, compose l'insieme di scritti noto come *Corpus Areopagiticum* (o *Dionysiacum*). Dionigi l'Areopagita viene menzionato ufficialmente per la prima volta dai monofisiti severiani e dal vescovo di Efeso Ipazio nel loro incontro con i cattolici calcedonesi avvenuto a Costantinopoli nel 532: mentre i severiani si richiamarono anche all'Areopagita per provare l'ortodossia delle loro dottrine, Ipazio mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti.

Anche se per tutto il medioevo l'autore del *Corpus* fu effettivamente venerato come il discepolo di S. Paolo, l'opinione di Ipazio non rimase un caso unico: studiosi moderni hanno raccolto le testimonianze di vari dotti del medioevo che non mostrarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica.

Fu però soprattutto nel Rinascimento che la leggenda di Dionigi l'Areopagita fu sfatata in modo decisivo: i nomi di Lorenzo Valla e di Erasmo sono noti anche per questo merito. La loro tesi fu adottata ed ulteriormente approfondita da eruditi del secolo XVII come il Le Quien, e non è ormai contestata, anche se non sono mancati, dal Rinascimento fin quasi ai nostri giorni, gli apologeti dell'autenticità del *Corpus*, specie tra i francesi, a cui premeva d'identificarne l'autore non solo con il Dionigi l'Areopagita di *At* 17,34, ma anche con il primo vescovo di Parigi.

Le due ricerche parallele di H. Koch e J. Stiglmayr sono valse a precisare con sufficiente approssimazione la cronologia del *Corpus*. I due studiosi hanno dimostrato la stretta dipendenza della parte del quarto capitolo dei *Nomi di Dio*, dedicata al problema del male, da *L'esistenza dei mali* di Proclo. L'autore del *Corpus* doveva essere quindi o un contemporaneo di Proclo (morto nel 485) o di poco posteriore a lui.

Lo Stiglmayr ha ulteriormente precisato questa cronologia, concludendo che il periodo di composizione del *Corpus* risulterebbe compreso tra il 482 (data dell'*Henotikon*) e l'inizio del VI secolo. Nonostante queste conclusioni, numerosi sono stati anche i tentativi d'identificarlo con questo o quel personaggio.

Anche se, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile raggiungere una conclusione certa circa la precisa identità dell'autore, le seguenti considerazioni possono tuttavia gettare un po' di luce su di lui.

1. Egli era probabilmente originario della Siria. Lo Stiglmayr ha notato come il paragrafo riguardante l'ordinazione del vescovo, del sacerdote e del diacono nella *Gerarchia della Chiesa* V 7 (110, 10-19) sia modellato sul paragrafo sulle ordinazioni della liturgia siriana promulgata dal patriarca di Antiochia Ignazio Efraem Rahmani. Che il *Corpus*, poco dopo la sua apparizione, abbia conosciuto una grande fortuna proprio in ambiente siriano è comunque un dato di fatto inconfutabile.

2. La dipendenza da Proclo dello Pseudo Dionigi non si limita alla ripresa, da parte di quest'ultimo, di varie dottrine ed espressioni procliane, ma, come ha mostrato il Saffrey, riguarda anche termini tecnici precisi (*theandrikós*, *theonymikà agalmata*, *theourgikà phota*, *anthe kai hyperoúsia phota*, *henás*) che provano l'esistenza di legami oggettivi tra i due autori. Questo rapporto stretto e personale tra lo Pseudo Dionigi e Proclo sembra trovare conferma in due circostanze: a) nei *Nomi di Dio* II 9 (134,6) lo Pseudo Dionigi attribuisce al suo maestro Ieroteo le *Istituzioni Teologiche*, corrispondenti al titolo di un'importante opera di Proclo, le *Istituzioni di Teologia*; b) il ritratto che lo

¹ Da: MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004, pp. 687-703.

Pseudo Dionigi dà di Ieroteo nei *Nomi di Dio* III 2 (141,8-14), e cioè che quando canta gli inni sembra staccarsi dal corpo, va raffrontato con l'analoga descrizione che Marino dà di Proclo nella sua *Vita di Proclo*. Con ogni probabilità, Ieroteo altro non è che uno pseudonimo di Proclo.

3. Il problema delle analogie tra lo Pseudo Dionigi e Damascio, sollevato, tra gli altri, dal Roques, è stato sottoposto di recente ad un esame più approfondito e sono state messe in luce varie corrispondenze dottrinali e terminologiche tra l'autore del *Corpus* e l'ultimo diadoco della scuola neoplatonica di Atene.

Se si considerano insieme questi tre punti sembra lecito giungere a questa conclusione: lo Pseudo Dionigi era un cristiano di origine siriana che negli ultimi decenni del V secolo e all'inizio del VI secolo ha seguito ad Atene le lezioni di Proclo e di Damascio. Come è stato notato, verso la fine del V secolo la scuola neoplatonica di Atene era frequentata da numerosi siriani.

2. Le opere pervenute

La *Gerarchia del cielo*, in quindici capitoli, organizza in un rigido sistema gerarchico regolato da leggi ben precise le varie classi di angeli nominate dall'Antico Testamento e da S. Paolo. I punti trattati sono i seguenti: a) le raffigurazioni degli angeli presenti nella Scrittura sono solo dei simboli, dei veli di cui Dio si è servito sia per adeguarsi alle limitate capacità umane sia per tenere lontani i profani dal suo arcano; esse devono essere superate dalla mente umana che, usandole come punto di partenza, deve elevarsi verso la realtà immateriale e intellegibile (capp. I-II); b) la gerarchia delle essenze celesti si propone di realizzare nei suoi membri la somiglianza a Dio: i membri superiori ricevono il raggio direttamente da Dio e lo trasmettono ai membri inferiori producendo in essi il triplice effetto della purificazione, dell'illuminazione e dell'iniziazione o perfezione (capp. III-IV); c) il termine «angelo», anche se è usato a proposito di tutte le essenze celesti, designa più propriamente il grado più basso della gerarchia (cap. v); d) la gerarchia celeste, a struttura rigorosamente ternaria, si compone di tre gradi gerarchici, ciascuno dei quali si articola a sua volta in tre ordini: il primo grado comprende i troni, i cherubini, i serafini, il secondo le potestà, le virtù, le dominazioni, il terzo gli angeli, gli arcangeli, i principati (i tre ordini di ciascun grado sono ricordati procedendo dal basso verso l'alto, cap. VI); e) ciascuno di questi ordini è dotato di particolari proprietà e funzioni e si compone di un numero infinito di potenze superiori, intermedie e inferiori (capp. VII-X, XIV, XV); f) tutte le essenze celesti possono essere chiamate anche «potenze» (cap. XI); g) i grandi sacerdoti, istruiti e iniziati dagli angeli, possono ricevere l'appellativo di «angeli» (cap. XII); h) la purificazione di cui fu oggetto Isaia e la visione di cui godette risalgono, oltre che a Dio, anche all'ordine dei Serafini (cap. XIII).

La *Gerarchia della Chiesa*, in sette capitoli, stabilisce innanzi tutto (cap. I) un parallelo tra la gerarchia terrestre e quella angelica, di cui la prima è un'immagine; passa quindi a descrivere e ad interpretare allegoricamente le funzioni liturgiche dell'ingresso di un nuovo adepto nella religione cristiana (cap. II), della messa e del sacramento dell'eucarestia (cap. III), della consacrazione dell'unguento (cap. IV), dell'ordinazione dei vescovi, dei sacerdoti e dei ministri (cap. v), della consacrazione dei monaci, l'ordine più alto degli «iniziati» (cap. VI), e dei vari riti funebri (cap. VII). Il capo sensibile della gerarchia ecclesiastica è il vescovo, che trasmette l'iniziazione ai membri dell'ordine inferiore; questi a loro volta la trasmettono all'ordine più basso, che può quindi rivolgersi verso l'alto, così come avviene nella gerarchia celeste. Il vero capo di ogni gerarchia, sia celeste che umana, è però Gesù, di cui il vescovo è il simbolo. La gerarchia della Chiesa occupa un posto intermedio tra la gerarchia celeste e quella «legale» dell'Antico Testamento e si compone di tre ordini di «iniziatori» (vescovi, sacerdoti, ministri) e di tre ordini di «iniziati» (che procedendo dal basso verso l'alto sono i purificati, gl'illuminati e i perfetti). I vescovi esercitano le tre funzioni dell'iniziazione, dell'illuminazione e della purificazione, i sacerdoti quella dell'illuminazione e della purificazione, i ministri solo quella della purificazione, giacché, come nella gerarchia celeste, gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, mentre agli ordini inferiori sono lasciate solo alcune funzioni o proprietà degli ordini superiori. Nella categoria degli «iniziati», i purificati (rappresentati

dai catecumeni o dai battezzati caduti di nuovo nel peccato) sono affidati ai ministri, gl'illuminati (o popolo santo) ai sacerdoti, i perfetti (i monaci) ai vescovi.

I *Nomi di Dio*, in tredici capitoli, è il più lungo dei trattati del *Corpus* e prende in esame gli appellativi più significativi attribuiti alle divinità della Scrittura. Il cap. I insiste sull'assoluta trascendenza di Dio rispetto a tutti gli esseri, e quindi sulla sua inconoscibilità ed ineffabilità; la via più idonea per accostarsi a Dio è quella negativa, consistente nel privarlo di tutti gli attributi e quindi anche di tutti gli appellativi. Considerato nella sua manenza (*moné*) trascendente, Dio è privo di nomi; poiché però nella sua processione (*próodos*) è la causa produttrice di tutti gli esseri, può essere celebrato con tutti i loro nomi: egli è quindi nello stesso tempo privo di nomi e dotato di molti nomi. Il cap. II tiene a precisare che i vari appellativi divini vanno riferiti ugualmente a tutte e tre le persone della Trinità (a rigore, però, essi riguardano soltanto le potenze creatrici presenti nella sua *próodos*); illustra quindi la teologia trinitaria sulla base dei due concetti neoplatonici dell'«unione» e della «distinzione». Il cap. III sottolinea l'importanza della preghiera (che è come una catena che avvicina l'uomo a Dio) e traccia quindi un ritratto di Ieroteo, il venerato maestro dello Pseudo Dionigi. Il cap. IV tratta del primo principio come bene, luce, bellezza e amore, e passa quindi, ricalcando il trattato Sull'esistenza dei mali di Proclo, ad esaminare il problema del male, che in senso assoluto non esiste ed in senso relativo è solo una parziale mancanza del bene. I capitoli successivi esaminano gli altri appellativi della *próodos* divina, l'essere (cap. V), la vita (cap. VI), la sapienza, l'intelligenza, la ragione, la verità (cap. VII), la potenza, la giustizia, la salvezza, la disuguaglianza (cap. VIII), la grandezza, la piccolezza, l'identità, la diversità, la somiglianza la dissomiglianza, la quiete, il movimento, l'uguaglianza (cap. IX), l'onnipotenza, il «giorno più antico», l'eternità, il tempo (cap. x), la pace, espressioni come *autozoé* («la vita in sé»), *autoeinai* («l'essere in sé»), *autodynamis* («la potenza in sé»), che in senso stretto si riferiscono alle prime realtà emananti da Dio ma che possono anche designare Dio in quanto loro causa (cap. XI), il «santo dei santi», il «re dei re», il «signore dei Signori», il «dio degli dèi» (cap. XII) e infine la perfezione e l'uno, a proposito del quale vanno distinti l'uno che è al disopra dell'essere, identico alla *moné* del primo principio, e l'uno-essere, rapportabile invece alla fase più alta della sua *próodos*, (cap. XIII). Tutti questi appellativi, presenti nella Scrittura e in parte anche nel *Parmenide* di Platone e nel Neoplatonismo (i nomi «essere», «vita» e «intelligenza» trattati nei capp. V, VI e VII corrispondono esattamente alla triade procliana), vengono discussi e interpretati secondo i canoni dello stadio più tardo della filosofia neoplatonica, quello di Proclo.

La *Teologia Mistica*, il più breve dei trattati del *Corpus*, è dedicato in prevalenza, come dice il suo stesso titolo, all'esposizione della dottrina mistica. Il cap. I ricorda che l'unione con Dio è un'esperienza che prescinde da qualsiasi attività sensoriale e intellettuale, ribadisce la validità della teologia positiva e negativa, pone la divinità somma al disopra di qualsiasi affermazione e negazione, di ogni parola e pensiero, afferma che Dio appare a coloro che si addentrano nella tenebra della sua inconoscibilità così come fece con Mosè sul Sinai e identifica la conoscenza che si può avere di Dio con la sua ignoranza. Il cap. II considera la tenebra mistica come espressione dell'ignoranza di Dio, che è un tutt'uno con la sua conoscenza, e specifica i ruoli della teologia positiva e di quella negativa. Il cap. III interpreta l'ingresso nella tenebra come la mancanza assoluta di parola e di pensiero, caratteristica dell'unione con Dio. I capp. IV e V sottolineano la trascendenza di Dio rispetto ad ogni oggetto sensibile e ad ogni concetto intellegibile.

Delle dieci *Lettere*, la prima fa coincidere la conoscenza di Dio con la sua ignoranza; la seconda pone il primo principio al disopra della divinità e del bene; la terza precisa che la natura divina di Gesù rimane nascosta anche dopo la sua incarnazione; la quarta afferma che Gesù incarnato è un vero uomo ma nello stesso tempo rimane sovraessenziale, come dimostra la sua attività: Gesù è Dio fatto uomo; la quinta riprende l'argomento della tenebra divina, nella quale deve addentrarsi chi vuole giungere alla conoscenza di Dio; la sesta esorta a rimanere fermi nella verità, senza disperdersi nella confutazione degli errori altrui; la settima afferma che la dimostrazione della verità basta da sola a confutare le tesi contrarie e presenta una interpretazione della eclissi di sole, avvenuta nel momento della morte di Cristo, a confermare il "falso" della voluta antichità degli scritti dionisiani;

l'ottava elogia la mansuetudine e riprende il monaco Demofilo che, criticando un sacerdote, non aveva rispettato l'ordine gerarchico della Chiesa, dove le critiche possono essere formulate solo dai membri superiori, e non da quelli inferiori; la nona parla del simbolismo scritturale e della divinità che resta trascendente pur manifestandosi agli esseri; la decima predice a S. Giovanni evangelista la fine della sua prigionia a Patmos e il suo ritorno in Asia. L'autenticità delle epistole VI-X è stata negata dal Brons.

3. *Il pensiero teologico*

Nello Pseudo Dionigi la presenza del neoplatonismo è più marcata che nei Padri greci precedenti. Senza escludere Plotino, si può dire che è soprattutto il neoplatonismo postplotiniano - quello che da Porfirio giunge fino a Proclo e a Damascio - a conferire un'impronta indelebile al suo pensiero teologico, che tuttavia dipende anche dal pensiero dei Padri cappadoci, di Clemente, di Origene, di Teodoreto e dalla dottrina cristologica sancita dal concilio di Calcedonia. Una sua esposizione sia pure sommaria non può quindi non tener conto di questi complessi fattori e delle problematiche relative.

I punti più qualificanti della teologia dionisiana sono i seguenti: 1. i tre momenti della manenza, della processione e del ritorno; 2. il metodo "positivo" e quello "negativo"; 3. l'adozione dell'esegesi del *Parmenide* caratteristica di Siriano e di Proclo e di quella contenuta nel frammento anonimo del *Commento al Parmenide*, attribuito da P. Hadot a Porfirio; 4. le proprietà negative che caratterizzano la manenza divina; 5. la dottrina dell'uno-tutto; 6. la dipendenza del vero significato delle negazioni dalla legge procliana dell'«eccellenza»; 7. alcuni aspetti particolarmente significativi della processione; 8. la dottrina trinitaria; 9. la cristologia.

1. La manenza (*moné*) è il momento dell'assoluta trascendenza del primo principio, che non abbandona mai la propria unità e rimane (*ménei*) sempre in se stesso, integro, inalterabile ed inesauribile nonostante l'emanazione della sua potenza. La processione è invece l'emanazione della potenza infinita dal primo principio, che ha luogo in seguito al traboccare causato dalla sua immensa pienezza e non da un suo calcolo o da una sua libera decisione. Se la manenza va rapportata all'unità assoluta del primo principio (*hénosis*), la processione va invece associata alla suddivisione o moltiplicazione della sua potenza infinita. Questa potenza, suddividendo si e moltiplicandosi sempre più man mano che si allontana dalla sua fonte, dà origine a tutti gli esseri, penetra nell'universo, raggiunge ogni suo punto, lo anima, lo lega, lo tiene insieme e, in quanto pace, è causa della sua armonia. Della «processione» (*próodos*) fanno parte tutte le manifestazioni della divinità: il bene, il bello, la luce, la provvidenza, l'amore, l'essere, la vita, la sapienza, l'intelligenza, il logos, la verità, la potenza, la giustizia, la pace. Il «ritorno» (*epistrophè*), infine, rappresenta la tendenza della processione e degli esseri che ne fanno parte a rivolgersi verso la fonte da cui provengono e a ritornarvi. Causa del ritorno è lo stesso primo principio: manifestandosi nella processione come amore, bello assoluto e oggetto di desiderio, esso richiama a sé tutti gli esseri e tende a riunirli. Considerati insieme, la manenza, la processione ed il ritorno sono espressioni di un vero e proprio ritmo ciclico della potenza divina che, una volta sprigionatasi dalla fonte originaria, vi ritorna. Tutti questi motivi ricorrono nel neoplatonismo ed appaiono codificati soprattutto in Proclo.

2. L'indagine teologica ammette l'adozione sia del metodo negativo (o apofatico) che consiste nel privare man mano la divinità di tutti gli attributi, compresi quelli più alti, mediante un processo di astrazione logica, sia di quello positivo, che viceversa attribuisce a Dio ogni possibile proprietà e praticamente l'identifica con tutti gli esseri. Questi due metodi non si contraddicono tra di loro: mentre il metodo negativo, grazie all'astrazione, considera il primo principio nell'assoluta trascendenza della *moné* e sottolinea la sua totale diversità dagli esseri, quello positivo lo considera come la causa universale nella quale tutti gli esseri sono originariamente contenuti e dalla quale promano in virtù della *próodos* provvidenziale; e mentre il secondo ripercorre il processo discendente della *próodos* da Dio e le realtà più alte fino agli esseri più infimi e lontani, il primo, sotto la spinta dell'*epistrophé*, si muove in senso opposto, risalendo dagli esseri più infimi alle realtà più alte e a Dio. I due metodi, per quanto entrambi legittimi, non hanno tuttavia lo stesso valore: allorché la

mente umana tenta di avvicinarsi alla vera natura del primo principio, alla *moné* superiore, alle realtà più alte, il metodo più adatto a questo scopo è senz'altro quello negativo, preferito anche dai teologi maestri dello Pseudo Dionigi. I suoi sbocchi inevitabili sono la totale ignoranza, l'unica forma di conoscenza razionale della *moné* accessibile alla mente umana (essa ha il suo simbolo scritturale nella tenebra di *Es* 20,21 e di *Sap* 18[17], 12), e il silenzio, l'unico modo di onorare la divinità ineffabile, come già avevano sostenuto Clemente, i Padri Cappadoci e gli esponenti del neoplatonismo. Anche per lo Pseudo Dionigi, come per Clemente, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Plotino, Porfirio e Proclo, le negazioni fanno conoscere alla mente umana non ciò che Dio è, ma solo ciò che non è.

3. Alla distinzione tra manenza e processione, tra metodo negativo e metodo positivo, è strettamente legato il ricorso alle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico, varie volte citato nel trattato sui *Nomi di Dio* per porre in rilievo l'assoluta negatività di Dio e, all'opposto, il suo stretto rapporto con tutti i concetti positivi e tutti gli esseri. Come ha mostrato E. Corsini in un suo importante saggio, lo Pseudo Dionigi fa propria l'esegesi del *Parmenide* seguita da Siriano e da Proclo, che avevano riferito alla manenza trascendente la prima ipotesi del dialogo platonico riguardante l'Uno che è uno, contraddistinta da una serie ininterrotta di negazioni, mentre alla processione in cui sono contenuti tutti gli esseri è riferita la seconda ipotesi, riguardante l'Uno che è o Uno-essere, ed è contraddistinta da affermazioni parallele alle negazioni della prima ipotesi. Questo spiega i due aspetti opposti della teologia dello Pseudo Dionigi, solo in apparenza contraddittori: conformemente all'interpretazione della prima e della seconda ipotesi del *Parmenide* data da Siriano e da Proclo, da una parte Dio, considerato nella sua manenza, è superiore a qualsiasi concetto, a qualsiasi rapporto, a qualsiasi stato (come quelli di quiete e di movimento), a qualsiasi principio (come il limite e l'infinità), a qualsiasi realtà per quanto alta (come il bene, la bellezza, la luce, l'essere, la vita, la sapienza, l'intelligenza, la potenza), non è nessuno degli esseri, è un non-essere in quanto al disopra degli esseri, un non-uno in quanto al disopra dell'Uno, non ha in sé né principio, né centro, né fine, non è un tutto e non ha parti, non è oggetto di conoscenza e di discorsi, è al disopra dei nomi e non ha nomi; dall'altra, considerato nella sua processione (o nella sua manenza in rapporto però con la processione), ha determinate relazioni con gli altri esseri, si trova in determinati stati (come quello di quiete e di movimento), è identico alle realtà più alte e a tutti gli esseri, è l'essere assoluto e l'intelligenza assoluta e, in quanto tale, è la sede degli esseri-archetipi e delle idee-pensieri, è conoscibile, possiede molti nomi o più esattamente tutti i nomi (come nel caso di Origene e di Gregorio di Nissa, i «nomi divini» possono riferirsi quindi in senso stretto solo alla processione, alle realtà o potenze emananti da Dio, e non alla manenza estranea ad ogni nome e qualifica).

A differenza però di Siriano e di Proclo, che distinguono nettamente l'oggetto della prima ipotesi del *Parmenide* da quello della seconda ipotesi, lo Pseudo Dionigi riferisce contemporaneamente allo stesso Dio le conclusioni antitetiche delle prime due ipotesi: Dio è nello stesso tempo inconoscibile e conoscibile, ineffabile e oggetto di discorsi, privo di nomi e provvisto di nomi, non è nessuno degli esseri e tutti gli esseri, è privo di forma e dotato di tutte le forme, al disopra dello stato di quiete e di movimento e in stato di quiete e di movimento. Questa contemporanea adozione delle opposte conclusioni delle due ipotesi e il loro contemporaneo riferimento allo stesso Dio risalgono all'esegesi di Porfirio, che nel frammento conservato del *Commento al Parmenide* edito da P. Hadot aveva riferito contemporaneamente all'uno i concetti delle prime due ipotesi: è lo stesso Uno, considerato sotto il duplice profilo della *moné* trascendente e della *próodos* - vale a dire come principio distaccato e come potenza emanata - ad essere nello stesso tempo superiore alla quiete e al movimento e in stato di quiete e movimento, privo di relazioni e di parti e provvisto di relazioni e di parti.

4. Le proprietà negative della *moné*, passate sopra in rassegna, sono le stesse che caratterizzano la teologia negativa di tutto il neoplatonismo; molte di esse si ritrovano nella teologia di Filone e dei Padri greci precedenti. Qui è opportuno richiamare l'attenzione su due importanti dottrine: a) l'identificazione tra la manenza divina e la infinità risale a Gregorio di Nissa e a Gregorio di Nazianzo più che al neoplatonismo (per Plotino l'infinità è l'energia infinita emanata dall'Uno e destinata a forma-

re la seconda ipostasi, ed è quindi inferiore all'Uno stesso; per Proclo essa è l'infinita potenza generatrice propria del limite ed è subordinata a quest'ultimo oltre che all'Uno: l'Uno stesso è infinito, come insegna la prima ipotesi del *Parmenide*, ma non s'identifica con la infinità: cfr. *Teologia Platonica* III 8; *Istituzioni di Teologia* 92). b) Lo Pseudo Dionigi accentua l'idea dell'inconoscibilità della *moné*: più che inconoscibile, Dio è super-inconoscibile. Con ogni probabilità, quest'idea deriva da Damascio, che aveva parlato della «superignoranza» relativa all'ineffabile (*I principi primi* 291,84,18).

5. Su di un punto lo Pseudo Dionigi insiste molto: la *moné* divina, in quanto causa universale, contiene già in sé, nella sua assoluta semplicità, la totalità degli esseri, che poi nelle progressive moltiplicazioni e suddivisioni della *próodos* vengono a distinguersi sempre di più gli uni dagli altri fino ad assumere le proprie connotazioni particolari. Questa idea, già presente in Plotino (*Enn.* III 3,7) e in Proclo (*Commento al Parmenide* VI 73,11-12), assume in Damascio una particolare enfasi, paragonabile a quella che si può osservare nello Pseudo Dionigi (l'Uno è in realtà l'Uno-tutto). Sia in Damascio che nello Pseudo Dionigi appare a proposito dell'Uno la combinazione unità-totalità-semplicità (cfr. Damascio, *I principi primi* 5, p. 11,3-5). È questo un altro importante punto di contatto tra l'autore del *Corpus* e l'ultimo maestro della scuola di Atene.

6. Le negazioni riferite alla *moné* trascendente non sono semplici "eliminazioni" o "privazioni" di proprietà e realtà: come già aveva insegnato Proclo, lungi dal mancare nel primo principio, questa proprietà e questa realtà sono al contrario presenti nella sua *moné* in una misura e con un'intensità incomparabilmente superiori a quelle osservabili nelle realtà che fanno parte della *próodos*. Il metodo apofatico o di eliminazione si risolve quindi nel principio dell'eccellenza. Questo spiega come mai il primo principio che trascende tutti gli esseri e tutte le intelligenze sia un'«essenza sovraessenziale e un'intelligenza impensabile»; e come mai esso da una parte, in quanto *moné* trascendente, vada nettamente distinto dalle realtà più alte (come la potenza assoluta e la vita assoluta) e dall'altra s'identifichi con queste realtà su di un piano più elevato.

7. La totalità degli esseri è contenuta non solo nell'Uno assolutamente semplice della *moné*, ma anche nell'essere assoluto e nell'intelligenza divina, due delle fasi più alte della *próodos*: i vari esseri, se nell'essere assoluto si trovano allo stato di modelli, di principi razionali (*logoi*) e di volontà produttrici, nell'intelligenza divina rappresentano i suoi pensieri e fanno parte integrante della sua essenza, senza provenire dall'esterno. Nel primo caso si possono ravvisare motivi e termini già presenti in Platone, in Siriano, negli Stoici, in Origene e in Clemente; nel secondo traspare la dottrina plotiniana dell'Intelletto.

Particolare attenzione merita un altro importante aspetto della processione, quello rappresentato dal bello assoluto. In un passo del quarto capitolo del trattato sui *Nomi di Dio* lo Pseudo Dionigi riproduce pressoché alla lettera un famoso passo del *Simposio* platonico; Gregorio di Nissa si era comportato in modo analogo (*La verginità* 11).

8. Per spiegare come l'Uno negativo e assoluto della prima ipotesi del *Parmenide* e del neoplatonismo sia in realtà rappresentato da tre ipostasi, lo Pseudo Dionigi ricorre ai due concetti di *hénosis* («unità assoluta») e di *diàkrisis* («suddivisione»): in seno all'*hénosis* assoluta, identificabile con la manenza trascendente, si può osservare una *diàkrisis* che non è quella caratteristica della *próodos* e che si manifesta nell'esistenza di tre ipostasi distinte, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Mentre il Padre rappresenta l'unica fonte della divinità sovraessenziale il Figlio e lo Spirito Santo sono i «germogli piantati da Dio», i «fiori» e le «luci sovraessenziali». La divinità è quindi una «monade triplice» o una «triade caratterizzata dall'unità»; questa triade è Dio in modo uniforme, vale a dire in uguale misura in ciascuna delle tre ipostasi, alla quale vanno riferiti in modo uguale e senza discriminazione anche tutti gli altri nomi di Dio, pur nei limiti dell'applicabilità dei nomi a Dio. Ciascuna delle tre ipostasi conserva la propria identità e le proprie peculiarità senza confondersi con le altre. Pur tuttavia, malgrado questa distinzione, le tre ipostasi si compenetrano formando un'unità superiore, allo stesso modo in cui le luci di varie lampade formano un'unica luce che però non cancella la distinzione tra le singole lampade; esse sono quindi «unite nella distinzione e distinte nell'unione».

Tutti questi motivi sono già presenti nel tardo Neoplatonismo e nei Padri Cappadoci. I due concetti di «unità assoluta» e «suddivisione» sono caratteristici soprattutto di Giamblico e di Proclo (cfr. Giamblico, *Commento al Timeo*, framm. 3 Dillon; Proclo, *Istituzioni di Teologia* 61), e vengono riferiti da Gregorio di Nissa rispettivamente all'unicità della sostanza di Dio e alla distinzione tra le tre Persone della Trinità (*Grande discorso catechetico*, cap. 3). Il primo principio è chiamato «fonte» non solo da Plotino, ma anche da Proclo e dai Padri Cappadoci; i termini «fiori» e «luci sovraessenziali» designano in Proclo le énadi (*L'esistenza dei mali* II 11); e in Proclo è parimenti presente l'idea del «germoglio» divino (*Istituzioni di Teologia* 36). Le due definizioni di Dio come «monade triplice» e «triade caratterizzata dall'unità» trovano paralleli precisi negli *Oracoli Caldaici*, in Porfirio, in Damascio e nei Padri Cappadoci. Che a ciascuna delle tre persone spettino in uguale misura l'appellativo «Dio» e tutti gli altri nomi divini è un aspetto fondamentale della teologia trinitaria di Gregorio di Nissa e di Gregorio di Nazianzo (cfr. Gregorio Nisseno, *La santa Trinità* 8,8-14; Gregorio Nazianzeno, *Orazioni* 23,11; 31,8). L'idea della netta distinzione tra le tre ipostasi e della loro stretta unione e compenetrazione scevra da qualsiasi confusione, espressa dalla formula «unite nella distinzione e distinte nell'unione» è anch'essa caratteristica dei Padri Cappadoci ed è riconducibile alla dottrina neoplatonica dell'unione tra le realtà intelligibili (Dodds). Infine, l'immagine delle luci diverse che formano un'unica luce si trova già in Gregorio di Nazianzo (*Or.* 31,3).

9. Nella cristologia pseudo-dionisiana si possono ravvisare motivi presenti in Clemente, nella dottrina ufficiale del concilio di Calcedonia, in Nemesio di Emesa, in Porfirio, in Teodoreto e in Gregorio di Nazianzo. Come per Clemente, così anche per lo Pseudo Dionigi Gesù è un'«intelligenza», la «luce del Padre» (*Gerarchia del cielo* I 2; Clemente Alessandrino, *Strom.* VII 5,5), il capo della gerarchia angelica ed ecclesiastica (*Strom.* VII 9,2). L'unione nella sua persona tra la natura divina e quella umana non ha comportato alcuna confusione tra le due nature e non ha pregiudicato in alcun modo la purezza della prima, che non ha subito alcuna alterazione (si tratta della dottrina sancita ufficialmente dal concilio di Calcedonia e già formulata da Nemesio di Emesa). Gesù «assunse veramente l'essenza umana» ma nonostante la sua piena e totale umanità ebbe qualità umane di gran lunga superiori a quelle degli uomini comuni.

La fonte delle due concezioni dell'unione senza confusione tra le due nature in Gesù e della superiorità delle sue qualità umane va ricercata nei *Symmikta Zetémata* (*Questioni miscellanee*) di Porfirio, ai quali Nemesio di Emesa esplicitamente si richiama: questi due motivi altro non sono che l'applicazione alla cristologia della teoria porfiriana secondo cui la natura divina dell'anima, nel momento in cui si unisce a quella corporea, non solo non si confonde con essa e serba integra la propria purezza senza alterarsi, ma le trasmette le proprie qualità superiori, nobilitandola (cfr. Nemesio, *La natura dell'uomo* 3,139-140).

Nell'incarnazione del Logos, nella vita umana e nella passione di Gesù il Padre e lo Spirito santo non ebbero parte diretta, se si prescinde dal loro amore per l'umanità: l'operato di Gesù sulla terra e la sua passione rappresentano in effetti un'ulteriore suddivisione in seno a quella rappresentata dall'azione provvidenziale della processione.

4. Le leggi che regolano la gerarchia angelica e quella della Chiesa

Lo Pseudo Dionigi ha ereditato da Clemente la concezione generale del mondo angelico disposto secondo tre ordini gerarchici e dipendente da Gesù. Le leggi che regolano i rapporti all'interno della gerarchia angelica, e tra questa e gli uomini, sono le seguenti:

1. La gerarchia ecclesiastica è imitazione di quella celeste, come hanno affermato Clemente e Proclo.

2. I membri superiori della gerarchia ricevono il raggio luminoso direttamente da Dio in proporzione alle loro capacità e lo riflettono quindi verso i membri inferiori. Questo è il pensiero anche di Proclo (*Istituzioni di Teologia* 70) e di Gregorio Nazianzeno (*Or.* 28,31).

3. Esiste una stretta connessione tra il grado gerarchico di ciascun essere e la sua capacità di ricevere la luce divina (cfr. Proclo, il *Corpus Hermeticum*, Filone, Clemente, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo).

4. I membri superiori della gerarchia purificano, illuminano e rendono perfetti i membri inferiori, imitando così Dio, principio di ogni purificazione, illuminazione e perfezione. Le stesse funzioni sono svolte nella gerarchia ecclesiastica dai membri superiori nei confronti di quelli inferiori. Le tre idee della purificazione, illuminazione e perfezione (identica all'iniziazione o contemplazione esoterica) sono comuni nella tradizione platonica e patristica; l'imitazione della divinità superiore da parte dei membri di una determinata classe appare in Proclo (*Ist. Teol.* 141).

5. Sia nella gerarchia angelica che in quella ecclesiastica i membri superiori impartiscono a quelli inferiori un vero e proprio insegnamento esoterico. Questo fu affermato già da Clemente, Gregorio di Nissa e Proclo.

6. Gli angeli rivelano e trasmettono l'arcano della divinità (cfr. Clemente e Proclo).

7. Le essenze angeliche sono ordinate gerarchicamente, come aveva sostenuto anche Proclo (*Ist. Teol.* 141).

8. Mentre gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, questi ultimi possiedono solo parzialmente le proprietà degli ordini superiori, come insegna Proclo (*Ist. Teol.* 18).

9. I rapporti tra gli ordini superiori e quelli inferiori della gerarchia si esprimono nei due momenti della partecipazione e della trasmissione: mentre i membri inferiori sono partecipi delle proprietà dei superiori, i membri superiori trasmettono agli inferiori i loro beni. I due concetti di partecipazione e trasmissione sono caratteristici soprattutto della filosofia procliana (*Ist. Teol.* 1).

10. L'iniziazione, perfetta alla sua origine, si fa più pallida man mano che si procede verso i membri inferiori, come asseriva Proclo, e quindi la conoscenza della divinità, propria dell'ordine più alto, è più chiara del grado di iniziazione raggiunto dai membri intermedi.

11. Il processo di iniziazione diventa sempre meno arcano man mano che si scende lungo la scala gerarchica: la funzione rivelatrice del secondo ordine gerarchico è più manifesta di quella del primo e più arcana di quella del terzo, che rivela ciò che è più vicino al mondo. Analogamente, per Proclo Zeus, che è l'intelligenza demiurgica, rende più manifeste e distinte le potenze che in Crono formano un'unità più nascosta e indistinta (*Commento al Cratilo* 104).

12. L'ordine angelico più basso istruisce e tutela la gerarchia umana. L'idea dell'istruzione impartita dagli angeli agli uomini risale a Clemente e a Proclo.

13. Il maggiore o minore grado di partecipazione alla luce divina dipende non dalla natura della luce, che resta sempre la stessa, ma solo dalla maggiore o minore attitudine degli esseri a riceverla, come insegna anche Proclo (*Ist. Teol.* 142).

14. L'unica provvidenza divina ha affidato i vari popoli della terra alla tutela dei rispettivi angeli: questa è una dottrina che era stata anche di Clemente (*Strom.* VI 157,5).

15. La potenza divina collega tra loro le estremità della gerarchia e unisce i membri superiori a quelli inferiori e quelli inferiori ai superiori rispettivamente mediante la trasmissione della potenza e la conversione, come si legge anche in Proclo (*Ist. Teol.* 148).

5. La dottrina del male

Nella seconda parte del quarto capitolo del trattato sui *Nomi divini* lo Pseudo Dionigi esamina il problema dell'origine e della natura del male. Poiché tutti gli esseri provengono dall'Uno-bene e ne sono partecipi, il male in senso assoluto (inteso come totale assenza del bene) non può essere considerato un essere, e quindi non può esistere né può produrre altri esseri; di conseguenza, il male non è un principio metafisico contrapposto al bene e dotato di esistenza propria. Allora il male in senso relativo va concepito come mancanza parziale e non totale del bene, giacché qualsiasi essere, per poter esistere, deve essere partecipe del bene sia pure in misura minima. Il male in senso assoluto non si trova negli esseri, che provengono tutti dal bene; non si trova nella materia. Questa trattazione del male deriva dal trattato *Sull'esistenza del male* di Proclo. Essa si trova anche in Origene, Basilio, Gregorio di Nissa e Agostino.

6. Il simbolismo liturgico, sacramentale e scritturale

I riti della liturgia e i sacramenti sono simboli che velano una più alta verità filosofica, accessibile solo a pochi; e la stessa Scrittura è tutta velata da simboli che richiedono una particolare interpretazione. Queste idee appaiono soprattutto nella *Gerarchia della Chiesa*, nei primi due capitoli della *Gerarchia del cielo*, in una sezione del primo capitolo dei *Nomi di Dio* e nella nona epistola. In ogni capitolo della *Gerarchia della Chiesa* la descrizione dettagliata della cerimonia liturgica o del sacramento è seguita dalla sua interpretazione. I primi due capitoli della *Gerarchia del cielo* illustrano i tre motivi per cui la Scrittura raffigura in immagini sensibili le pure intelligenze angeliche prive di forma: il divino principio iniziatore, spinto dal suo amore per gli uomini, si è servito di raffigurazioni simboliche sia per adeguarsi alle limitate capacità dell' intelligenza umana, sia per metterla in condizione di elevarsi verso l'intelligibile offrendole come punto di partenza le immagini sensibili, sia per tenere lontani i profani dalla conoscenza più alta e più vera. Infine, una sezione del primo capitolo dei *Nomi di Dio* e la nona epistola pongono l'accento sulla natura simbolica delle immagini richiamandosi alla *Teologia simbolica*, lo scritto che avrebbe trattato diffusamente questo tema.

Già in Filone, in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa è presente l'idea del simbolismo della Scrittura, che è necessario superare mediante la sua interpretazione allegorica o "filosofica". Se questi autori si erano serviti nella loro esegesi del platonismo sincretistico che è alla base del loro sistema teologico, lo Pseudo Dionigi, adottando un procedimento analogo, fa ricorso alle dottrine dello stadio più tardo del neoplatonismo: sono esse a dischiudergli il senso più vivo e recondito dei sacramenti, dei riti liturgici e della Scrittura, al quale la mente umana può giungere solo dopo avere sollevato il simbolo sensibile. Così in *Gerarchia del cielo* III 3 il muoversi del vescovo dall'altare alle estremità del tempio, il suo avvicinarsi ai sacerdoti e il suo ritorno all'altare sono il simbolo sia della legge metafisica della *moné*, della *próodos* e dell'*epistrophè*, sia dell'inalterabilità della *moné*, sia del moltiplicarsi dell'unica e sovraessenziale scienza propria della divinità in una moltitudine di simboli sia del finale risolversi di questi nell'unità della fonte originaria. Nella *Epistola* IX 3 il cratere e la sapienza di *Pr* 9,1-3 simboleggiano la superiorità della *moné* divina rispetto a qualsiasi stato di quiete e di movimento e il suo rimanere sempre uguale a se stessa nonostante la diffusione della *próodos* provvidenziale. Il parallelismo che si può stabilire tra lo Pseudo Dionigi e Proclo è stretto: i simboli sacramentali, liturgici e scritturali su cui il primo insiste sono l'esatto corrispettivo dei simboli che, a detta del secondo, i seguaci di Orfeo e Pitagora avrebbero usato per velare le loro più alte dottrine teologiche; sia gli uni che gli altri sono delle «cortine» (cfr. *Teologia Platonica* I 4).

7. La terminologia misterica e la tradizione segreta

Allo scopo di porre in risalto il carattere esoterico delle più alte dottrine teologiche e del modo in cui vanno interpretati i «simboli» della Scrittura, dei sacramenti e della liturgia, lo Pseudo Dionigi, in perfetta sintonia con la tradizione platonica e patristica, ricorre costantemente a termini caratteristici del linguaggio misterico, come *mystérion*, *mystikòs*, *myeisthai*, *myesis*, *teleiosis*, *teleté*, *teleterchia*, *teleioun*, *epopteuein*, *hierotelestés*, *mystagogia*.

Strettamente connessa con il carattere esoterico della più alta conoscenza teologica è l'idea della tradizione (*parádosis*), alla quale lo Pseudo Dionigi ama richiamarsi. A questo proposito il Koch, specialista di neoplatonismo, vede solo influenze neopitagoriche e neoplatoniche, mentre il Völker, teologo, prende in considerazione solo autori come Clemente e Gregorio di Nissa. Ma anche in questo caso non si può tenere conto di uno solo dei due filoni culturali a discapito dell'altro: l'idea della «tradizione segreta» lega strettamente lo Pseudo Dionigi sia a Proclo che a Clemente.

L'espressione di Proclo «le mistiche tradizioni dei teologi» (*Teologia Platonica* I 6), tra i quali spiccano, oltre a Platone, anche Orfeo e Pitagora, ha il suo corrispettivo in analoghe espressioni dello Pseudo Dionigi (*Gerarchia del cielo* II 3; *Epistola* IX 1); e il passo dell'*Epistola* IX: «doppia è la tradizione dei teologi: una è ineffabile e mistica, un'altra è invece visibile e più conoscibile; la prima è simbolica e iniziatrice, la seconda è filosofica e si basa sulle dimostrazioni» mostra una forte analogia con un passo della *Teologia Platonica* di Proclo, dove le «tradizioni simboliche» vengono di-

stinte da quelle più evidenti, accessibili con ragionamenti, e da quelle basate sulle dimostrazioni (*Teologia Platonica* I 2).

Nella *gnosis* di Clemente il motivo della «tradizione segreta» - trasmessa da Gesù in colloqui segreti ad alcuni apostoli e da questi ai *presbyteroi* - svolge un ruolo determinante (*Strom.* VI 124,6). Sia lo Pseudo Dionigi che Clemente pongono l'accento sull'abitudine di Gesù di nascondere in parabole le più alte verità teologiche.

8. *La dottrina mistica*

Si è già notato come il coerente impiego del metodo negativo, con il quale si conosce non ciò che Dio è, ma solo ciò che non è, si risolve inevitabilmente nell'ignoranza e nel silenzio e come quindi, sul piano razionale, la conoscenza di Dio coincida con la sua ignoranza. Conformemente al principio formulato da Aristotele e fatto proprio dal neoplatonismo, secondo il quale la conoscenza può avere luogo solo tra termini simili, chi vuole unirsi a Dio, che nella sua manenza è l'unità superiore all'Uno e all'intelligenza, deve rendersi simile a lui oltrepassando la propria intelligenza e riducendosi ad un'unità totale: l'unione mistica, che proprio a causa dell'ignoranza presuppone l'acquietamento o cessazione di ogni attività noetica e di ogni forma di conoscenza razionale (*Nomi di Dio* I 1; IV 11; VII 3; *Teologia Mistica* I 1,3), è uno stato superiore al pensiero e all'intelligenza (*Nomi di Dio* I 4) ed è caratterizzata dalla «riduzione all'unità» di tutte le facoltà dell'anima. Nell'unione mistica la mente umana perde la propria identità e non appartiene più a se stessa, ma soltanto all'oggetto desiderato che l'ha attirata a sé in quanto bellezza assoluta e causa del ritorno (*Nomi di Dio* III 2; IV 13).

La progressiva ascesa della mente umana a Dio è simboleggiata nella Scrittura dal racconto dell'ascesa di Mosè sul monte Sinai, descritta nel cap. I della *Teologia Mistica* (questo motivo, presente già in Filone, ha una lunga storia nel pensiero patristico): la purificazione a cui Mosè si sottopone preliminarmente è il simbolo della purificazione, che è il requisito indispensabile per il raggiungimento della conoscenza superiore; i suoni che sente e le luci che vede all'inizio dell'ascesa sono il simbolo delle varie conoscenze, quelle basate sulle sensazioni o quelle razionali; la tenebra in cui entra e che lo avvolge è il simbolo della totale ignoranza in cui la mente umana piomba alla conclusione dell'indagine basata sulle "astrazioni" o "negazioni"; e la luce abbagliante che subentra alla tenebra è infine il simbolo della conoscenza sovrarazionale propria dell'unione mistica, che lascia dietro di sé ogni attività sensoriale e noetica e non va confusa con le luci viste in precedenza.

Come accade nel neoplatonismo, quest'unione mistica non si realizza grazie all'intervento di un intermediario. Anche se in alcuni passi lo Pseudo Dionigi riconosce il ruolo di Gesù nel processo di accostamento al primo principio, si deve obiettivamente ammettere che questo ruolo appare in lui notevolmente ridotto rispetto a quello che si nota in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa. Non solo nell'idea dell'unione diretta, senza intermediari, tra la mente umana e Dio, ma anche nelle idee della risoluzione della conoscenza razionale nell'ignoranza, della superiorità dell'unione mistica rispetto al pensiero e alla conoscenza, della «riduzione all'unità» e della completa identificazione tra la mente umana e l'oggetto desiderato la dottrina mistica dello Pseudo Dionigi mostra l'indelebile impronta del Neoplatonismo.