



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale
Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica –XII ciclo

Tesi di Dottorato

Lo Pseudo Dionigi Areopagita: dalla *Hierarchia* alla *Theologia*

Candidato:

ANGELO TAVOLARO

Tutor:

Ch.mo Prof. MICHELE ABBATE

Co-Tutor:

Ch.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Anno Accademico 2012/2013

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I: POSIZIONE DELLA QUESTIONE DIONISIANA	
1. Le origini	7
2. Opere presenti, opere mancanti	13
3. L'età apostolica: creazione della scena -creazione dell'Areopagita	21
4. Tradizione siriana ed origenismo	32
5. Autore e datazione	38
6. Dal Medioevo al XX secolo	42
7. Tra nuove prospettive, l'immagine	48
CAPITOLO II: LE GERARCHIE	
1. Gerarchia angelica	67
2. Gerarchia ecclesiastica	80
3. Neoplatonismo e medietà	91
4. Partecipazione e trasmissione	106
5. Gli angeli nella tradizione patristica	110
6. Gli angeli di Dionigi	126
7. I due metodi esegetici	139
8. La teologia secondo Dionigi	141
9. Il lessico immaginale in CH	149
10. La liturgia	152
11. La teurgia	156

CAPITOLO III: IMMAGINARIO E SIMBOLICO NELLA FILOSOFIA PROCLIANA

1. L'estremo messaggio di Proclo	168
2. L'Uno-Bene e la teologizzazione del reale	171
3. Teologi e teologia	179
4. Immagini e immaginario in Proclo	182
5. Il <i>Commento alla Repubblica</i>	194
6. Metodo simbolico e metodo iconico	232

CAPITOLO IV: GERARCHIE ED IMMAGINI, LA DISOMIGLIANZA SCRITTURALE E LA MIMESI LITURGICA

1. Il metodo scritturistico	241
2. L' <i>Epistola IX</i>	245
3. Gerarchia angelica: lessico della dissomiglianza e il poeta – teologo	255
4. Gerarchia ecclesiastica: il simbolo mimetico e il vescovo – pittore	285

CONCLUSIONI	310
APPENDICE	336
BIBLIOGRAFIA	349

INTRODUZIONE

Il titolo del presente lavoro non rende giustizia al suo contenuto in quanto, per questioni burocratiche relative al rapporto di co-tutela tra l'università di Salerno e quella di Madrid, si è dovuto mantenere il titolo *Lo pseudo Dionigi Areopagita: dalla hierarchia alla theologia* stabilito tre anni or sono. Pur avendo, tanto nella gerarchia quanto nella teologia, una parte sostanziosa della propria argomentazione, il lavoro si occupa più direttamente della concezione 'estetica' quale emerge dalle opere di questo sconosciuto autore. Così, il titolo più adeguato sarebbe *Nascita della teologia dell'icona: dall'immagine procliana all'icona cristiana*.

L'idea del lavoro nasce da due constatazioni: la prima (evidente) vede una marcata presenza, nei quattro trattati che compongono il *Corpus*, di un interesse specifico per i simboli e le immagini della Sacra Scrittura e della liturgia sacramentale; la seconda prende atto del fatto che, a dispetto di alcuni, ed eruditi, contributi che nel secolo scorso hanno messo in rilievo la presenza di queste immagini, nessuno si è interrogato sul motivo di questo interesse da parte dell'autore, sull'origine di queste immagini e, data la sicura derivazione neoplatonica, sul nuovo significato che esse acquisiscono in ambito cristiano. L'impressione è che, come per il complesso delle altre problematiche che da sempre hanno accompagnato il *Corpus Dionysianum*, anche rispetto alla sua componente immaginale sia stata seguita una linea di ricerca orientata più alla *Wirkungsgeschichte* che al contesto della sua genesi, più al significato che nel tempo quest'insieme di scritti ha assunto che ai propositi del suo (o i suoi?) autore(i).

Poggiando sulle nuove acquisizioni storiografiche che hanno riportato la genesi del *Corpus* all'area bizantina e all'eterogenea situazione cristologica post-calcedonese, nonché ad una (nemmeno troppo) celata polemica nei riguardi del riottoso mondo monastico siro-palestinese che vide l'infuriare della seconda controversia origenista, si è cercato di analizzare la genesi storico-dottrinale di quella teologia dell'immagine tanto marcata all'interno degli scritti, da essere ripresa circa due secoli dopo, allo scoppiare della disputa iconoclasta, sia dai sostenitori della venerazione delle immagini sia dai suoi detrattori.

Il lavoro si divide in quattro parti ed è concluso da una breve appendice.

Nella prima si è tentato di tessere la tela storico-storiografica del Corpus nella convinzione che, trattandosi di uno scritto pseudoepigrafo, ogni nuova indagine non possa che partire dalle acquisizioni precedenti che ne risultano ormai parte essenziale. *Dionigi cristiano o Dionigi neoplatonico* sembra un problema ormai archiviato che pure, però, ha condizionato circa due secoli di studi biografici, filologici e filosofico-dottrinali, rispetto a quello sconosciuto autore che appartenne di certo alla cerchia del neoplatonismo più tardo, che conobbe tanto le dottrine di Proclo quanto quelle di Damascio e allo stesso modo fu versato nella filosofia cristiana, alessandrina e cappadoce. Particolare attenzione si concede agli studi degli ultimi anni che hanno portato decisive novità nella storiografia dionisiana permettendo il superamento dell'empasse cristiano-neoplatonico per riportare l'attenzione degli studiosi sull'intersezione tra il contesto storico con quello dottrinale.

Nella seconda parte si sono evidenziate le principali caratteristiche del mondo gerarchico e in che modo esso possa essere accostato al tema delle immagini. Nella misura in cui la gerarchia è la divina teofania essa riveste il ruolo di materializzare la divinità, di renderla manifesta. Ciò che è meno evidente è che le due gerarchie radicano su due immagini-simboli molto diversi tra loro, pur nel comune carattere catartico-anagogico: immagini scritturali e simboli liturgici. Articolando i due ambiti (divino e umano) che costituiscono il suo universo attorno a questi due elementi, Dionigi non crea solo la nozione di gerarchia ma compie delle precise scelte di selezione, ricucitura e polemica rispetto alla tradizione cristiana precedente e sua contemporanea: l'arma vincente per proporre una sintesi tra opposte fazioni che poi è sempre un prodotto terzo e di eccezionale rarità teologica, è la filosofia neoplatonica. Così è stato necessario richiamare per grandi linee la speculazione cristiana attorno alle figure angeliche prima che Dionigi fondasse un'angelologia come scienza caratterizzata da un metodo ed un oggetto propri, selezionando le differenti tradizioni che il passato gli rimandava, scegliendo per gli angeli il solo ambito della Scrittura come spazio della manifestazione e le caratteristiche del mondo noetico procliano come proprietà. Da questo momento in

poi gli angeli sono organizzati in schiere precise e definite e sono manifestati solo nelle Scritture (contro una certa confusione *origeniana* e *origenista* in entrambi i campi).

Per rendere appieno il senso della novità dionisiana, tuttavia, è stato necessario (nel III capitolo) sottolineare come quel particolare metodo simbolico espresso da Dionigi prima nella IX epistola e poi nei due trattati gerarchici trovi la sua fonte principale nelle opere di Proclo. Si è dovuto procedere, quindi, alla ricognizione di quella che può essere definita la *dottrina dell'immagine procliana* nel suo radicamento prima metafisico e poi teologico. Delle opere del diadoco si è tenuta in speciale considerazione il *Commento alla Repubblica* che, a giudizio di chi scrive, non ha ricevuto la giusta attenzione dagli studi dionisiani, eccezion fatta per alcune osservazioni di *Ronald Hataway*. Così, partendo dal sistema metafisico procliano si è tentato di delineare come il Licio distinguesse nettamente, tanto sul piano metafisico quanto sul piano teologico, tra simboli e immagini, tra un metodo iconico ed un metodo simbolico come, rispettivamente, un metodo più oscuro e maggiormente mistico ed un metodo più chiaro e più dimostrativo.

Nella quarta parte dello stesso capitolo si è mostrato come, non solo l'autore riprenda entrambi i metodi nell'*Epistola IX* per unirli nel metodo della teologia simbolica, ma proprio sulla distinzione dei due momenti edificati rispettivamente, le oscure e dissomiglianti immagini scritturali ed i chiari e mimetici simboli liturgici costruendo, sulle prime la gerarchia angelica e sui secondi la gerarchia ecclesiastica. Lungi dal vedere in questo un residuo di paganesimo tuttavia in fase di conclusione si è cercato di seguire l'autore nella sua impresa di *ri-semantizzazione* del linguaggio neoplatonico in direzione di una nuova e più forte ortodossia cristiana.

Nell'appendice si cerca di delineare quale sia il percorso storico che le immagini (il loro ruolo, la loro venerazione) compiono, dalle attenzioni loro riservate da parte dei Padri della Chiesa fino alle prime schermaglie iconoclaste, non tanto per affrontare un *topos* che va decisamente al di là degli obiettivi e delle possibilità della presente ricerca, quanto per mostrare in quale linea di sviluppo storico possa essere inserita la dottrina 'estetica' dionisiana, quale sia il suo fondamentale elemento di novità (e come il suo autore riesca ad introdurlo) e, di conseguenza, per quale motivo il *Corpus* sia tra le fonti

patristiche più citate in sede tanto iconoclasta quanto iconodula. La teologia dell'immagine, pur non essendo esplicitamente menzionata prima di Giovanni di Damasco e Teodoro Studita, va di pari passo con il rinnovamento estetico ed artistico promosso dall'imperatore Giustiniano, sotto il cui regno lo sconosciuto autore scriveva. Due secoli dopo, la deflagrazione del conflitto iconoclasta mostrerà la potenza delle immagini e l'enorme peso che proprio a partire dall'imperatore-teologo in poi ad esse era stato attribuito.

CAPITOLO I

POSIZIONE DELLA QUESTIONE DIONISIANA

1 Le origini

Nel IV secolo la cristianità fu impegnata nella risoluzione di dispute interne ed esterne alla comunità ecclesiastica. Il Concilio di Nicea prima (325) e quello di Costantinopoli poi (381), cercarono di arginare ed eliminare la proliferazione di dottrine non in linea con la Chiesa e per questo considerate eretiche, prima fra tutte, quella ariana.

Contro la dottrina del presbitero Ario (256-336)¹ secondo cui il Figlio di Dio primo tra tutte le creature non era coeterno al Padre in quanto da Lui creato e quindi a Lui subordinato, venne opposta la definizione della consustanzialità, per la quale il Figlio è *genitum, non factum, consustanziale patri*. La consustanzialità del Padre e del Figlio annulla ogni possibilità di espungere la divinità dalla persona di Cristo per riporla esclusivamente in Dio².

Il Concilio di Costantinopoli definì poi la dottrina trinitaria, partendo dall'integrale vidimazione di quanto deliberato dal precedente, allargando alla terza Persona della Trinità la divinità delle Persone. *Credo in Spiritum Sanctum qui ex Patre per Filium procedit*, affermava la consustanzialità dello Spirito tanto con il Padre quanto con il Figlio (rispettivamente, contro gli ariani e gli pneumatomachi)³. Il credo niceno fu ribattezzato, dopo il Concilio di Costantinopoli, *Credo niceno-costantinopolitano*⁴.

¹ Mentre Ario predicava che Dio era unico, eterno e indivisibile e che il Figlio di Dio, in quanto creato, non poteva essere considerato Dio allo stesso modo del Padre, Alessandro, vescovo di Alessandria, predicava, di contro, l'unità del Padre e del Figlio conferendo in tal modo la piena dignità divina a quest'ultimo.

² Per il Concilio di Nicea rimando a T.R.E. (*Theologishce Realenzyklopädie*) vol. XXXII, Berlin-New York, De Gruyter, 2001 p. 562 e p. 569 per la bibliografia di riferimento.

³ Questi ultimi seguivano la predicazione di Macedonio, che riconosceva sì la divinità a Cristo, ma la negava allo Spirito Santo.

⁴ Si veda T.R.E. (559-569).

Il V secolo vide il maturare delle riflessioni attorno alla natura del Cristo. Nella prima metà del secolo, Cirillo di Alessandria discusse aspramente contro Nestorio, il quale, rifiutando a Maria il carattere di madre di Dio (ἡ θεοτόκος)⁵ inficiava, automaticamente, la divinità della natura di Cristo⁶.

La linea inaugurata dal Concilio di Efeso (431), che ribadì non solo la validità delle decisioni del simbolo niceno-costantinopolitano, alla quale tutte le speculazioni teologiche dovevano attenersi, ma riconosceva anche la posizione alessandrina (di Cirillo), cioè quella del θεοτόκος, recò una concordia tra le chiese d'oriente, più apparente che effettiva.

Nonostante i vescovi orientali, infatti, riconoscessero, in una lettera inviata all'imperatore, "un Cristo, un Figlio, un Signore"⁷, nel quale le due nature erano unite senza confusione e che in ragione di questa unione la vergine è θεοτόκος, le dottrine di Eutiche minarono presto la fragile stabilità fino ad allora raggiunta.

Rappresentante di una cristologia alessandrina estrema che non era in grado di sostanziare con una solida base teologica, egli sosteneva la validità del solo Concilio di Nicea, mettendo, di fatto, in discussione le decisioni conciliari successive e proponendo una diversa confessione di fede: "Confesso che nostro Signore aveva due nature prima dell'unione, però dopo l'unione confesso una sola natura"⁸.

Nonostante l'impostazione chiaramente monofisista di tale dottrina, essa poteva contare sul supporto dell'imperatore di cui Eutiche era stretto collaboratore. Malgrado la condanna di eterodossia ricevuta dopo l'elaborazione di una nuova dottrina da parte di

⁵ H. JEDIN (1990: 155 e sgg).

⁶ I teologi delle diocesi di Alessandria ed Antiochia sono i principali protagonisti delle dispute dottrinali tra le V secolo. Pur nella eterogeneità delle posizioni si può attribuire alla scuola alessandrina, che va da Atanasio (328-373) a Cirillo (412-446) la posizione che riconosce in Cristo, in quanto Logos o Verbo di Dio, la piena divinità che risulta pienamente integrata, o meglio unita, alla umanità di Cristo. La scuola di Antiochia, di cui si possono considerare principali esponenti Diodoro di Tarso (390 morte) e Teodoro di Mopsuestia (250-428) professavano l'unione delle due nature in Cristo, ma sussistenti, ognuna secondo la sua propria integrità, in via del tutto separata. In tal senso, per quanto riguarda nello specifico la disputa tra Cirillo e Nestorio, se l'alessandrino vedeva nella Vergine la Madre di Dio, in quanto Cristo stesso era Dio, gli antiocheni rifiutavano tale posizione in quanto sarebbe stata Madre di Cristo ma non di Dio, in quanto in Lui la natura divina non sussisteva allo stesso modo di quella umana.

⁷ ACO I.I.7.70.

⁸ ACO 2.1.1.143. Cfr. H. JEDIN, (1990: 176-181).

Teodoreto, ne *Il Mendicante*⁹, da parte del patriarca di Alessandria Flaviano (successore di Cirillo), e da parte del Papa Leone in una epistola inviata allo stesso Flaviano¹⁰ Eutiche, riuscì a convincere l'imperatore ad indire un concilio nel quale sarebbe stato riabilitato ai danni di Flaviano, poi condannato (II Concilio di Efeso, 449). Papa Leone riconobbe nel concilio un *latrocinium* piuttosto che un *iudicium*¹¹.

Dopo alcune vicissitudini e con la intervenuta morte dei principali protagonisti degli anni precedenti, il papa indisse un quarto concilio, questa volta, a Calcedonia (451). Il monofisismo di Eutiche fu condannato e con esso furono invalidate le decisioni del precedente concilio:

Seguendo quindi i santi padri, tutti insieme insegnano che si deve confessare uno e uno solo e lo stesso Figlio, nostro Signore Gesù Cristo, lo stesso perfetto nella divinità e lo stesso perfetto nell'umanità, dio vero e uomo vero, composto di anima razionale e corpo, consustanziale con noi in quanto all'umanità, somigliante in tutto a noi, meno che per il peccato (*Heb* 4,15); generato dal padre prima dei secoli in quanto alla divinità, e lo stesso, negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza, nato dalla Vergine Maria, madre di Dio, in quanto all'umanità. Confessiamo un solo e uguale Cristo, Figlio e Signore unigenito, in *due nature, senza confusione*, senza cambio, senza divisione, senza separazione, in nessun modo cancellata la differenza delle nature a causa dell'unione, ma conservando ancora meglio ogni natura la propria proprietà, e concorrendo entrambe in una sola persona e in una sola ipostasi, non separato o diviso in due persone, ma a un solo stesso Figlio unigenito, Dio, Verbo, Signore Gesù Cristo¹².

Il concilio portò ad una pacificazione solo apparente dal momento che diversi gruppi episcopali, soprattutto ad oriente e nelle terre di Siria non accettarono le decisioni prese in ambito conciliare. Soprattutto all'interno della fazione antiochiense, sorsero non poche voci discordi, le quali si riunirono attorno a Severo, patriarca di Antiochia. Gli orientali si dividevano, quindi, tra quanti accettavano la definizione di Calcedonia, e

9 Il titolo completo dell'opera di Teodoreto di Ciro è Ἐρανοστῆς ἡ πολυμορφῶς e si configura proprio come una disputa tra un credente che difende i principali pilastri della dottrina cristologica cristiana, specialmente dal punto di vista della divinità del Cristo che in alcun modo è mescolata alla sua umanità, e un eretico che riprende antiche dottrine eretiche riproponendole in una sintesi malformata proprio come un mendicante ricuce un mantello fatto di vari pezzi di stoffa.

¹⁰ Lettera tramandata come *Tomus ad Flavianum*.

¹¹ Leone, *Ep.* 95.

¹² ACO II.1.2, 126-130. Il *Simbolo di Calcedonia*, J. DANIELOU- H. I. MARROU (1973: 367-393).

quanti ritenevano che questa non salvaguardasse adeguatamente l'unità di Cristo. I primi furono chiamati calcedoniani, i secondi severiani e monofisiti¹³.

Alcuni imperatori tentarono di mediare e di riunire le differenti voci nell'unanimità di una formulazione che fosse valida per tutti. Il primo tentativo fu portato avanti dall'imperatore Zenone (482) con il cosiddetto *Henotikon* (strumento di unione) nel quale si cercava appunto di rimediare alle dispute tra quanti accettarono le decisioni del Concilio di Calcedonia, cioè i sostenitori delle due nature in Cristo, e quanti, come Severo, sostenevano una cristologia miafisita.

Seguendo i dettami del patriarca di Costantinopoli Acacio, il documento imperiale seguiva la linea di condanna alle dottrine monofisite, ma secondo una linea piuttosto remissiva tanto che lo stesso patriarca incorse nella scomunica da parte di papa Felice III¹⁴.

Questi sono il contesto e l'epoca in cui irrompe la figura di Dionigi l'Areopagita¹⁵. In alcune epistole Severo lo cita per ben tre volte: due nella polemica contro Giuliano

¹³ Si devono raggruppare in questa categoria quanti rifiutavano la nuova formulazione di Calcedonia in quanto, stando alle testimonianze, coloro i quali sostenevano apertamente una natura unica in Cristo sono in realtà da raggruppare sotto la definizione di apollinaristi. Cfr. L. PERRONE (1980: 203-10).

¹⁴ Si veda M. MORANI (2010: 20), specialmente la n. 34 in cui si specifica che tale scomunica "diede vita ad uno scisma prolungatosi dopo la sua morte [di Acacio] e terminato solo nel 519, quando, dopo una serie di vicende molto complicate sia sul piano ecclesiale che su quello politico, l'imperatore Giustino I riconobbe la scomunica di Acacio rendendo così di fatto inefficace l'*Henotikon*. (La fonte principale sulla vicenda, Evagrio Scolastico, *Historia Ecclesiastica*, V 1-23)".

¹⁵ Per i testi pseudo dionisiani farò riferimento, per il *Trattato sui nomi divini*, all'edizione critica di B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Walter e Gruyter, Berlin-New York 1990; per i restanti trattati e per l'epistolario a G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum*, II, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*, Berlin-New York 1991. Queste edizioni di riferimento sostituiscono edizioni parziali delle opere, tra le quali va ricordata l'edizione di CH con testo francese a fronte, di M. DE GANDILLAC (1958), (1970²). Fino alla metà del secolo XXI l'edizione di riferimento era quella di J. P. MIGNE, *Patrologia graeca* 3, Paris 1857, 119-1120, che riproduceva l'edizione di Anversa di B. CORDIER, con traduzione latina e note dell'editore, corredata della parafrasi greca di GIORGIO PACHIMERE. Nella stessa edizione erano inoltre riportati gli scoli attribuiti a Massimo il Confessore, ma soprattutto, come vedremo, a Giovanni di Scitopoli (coll. 29-432 e 527-576). D'ora in poi farò riferimento ai trattati e all'epistolario secondo le abbreviazioni che seguono: CH *De coelesti hierarchia*; EH *De ecclesiastica hierarchia*; DN *De divinis nominibus*; MT *Mystica theologia*; EP *Epistolae*, CD *Corpus Dionysiacum*. Oltre alle traduzioni latine, riportate da P. CHEVALLIER (1937), (1950), diverse sono le traduzioni nelle lingue moderne. Per quanto riguarda l'italiano la prima traduzione integrale delle opere è di E. TUROLLA (1956), seguita poi P. SCAZZOSO (1981), ripubblicata senza significative modifiche nell'anno 2009. Per le altre lingue si vedano invece: W. TRITSCH (1956) per il tedesco, J. PARKER

d'Alicarnasso, una nella terza lettera a Giovanni l'Egumeno¹⁶. Nelle prime due citazioni, egli menziona il trattato *Sui nomi divini* 2.9 in supporto alla tesi secondo la quale la carne del Verbo Incarnato, cioè Cristo, era proveniente dal sangue della vergine Maria¹⁷. Nella terza, Severo afferma che la definizione di Dionigi "energia teandrica" è del tutto in accordo con la definizione di Cirillo "il Verbo, una sola natura incarnata di Dio"¹⁸.

La prima apparizione pubblica del CD si deve tuttavia al tentativo conciliarista dell'imperatore Giustiniano (527-565) che convocò due gruppi di calcedonesi e severiani nel 532, al quale parteciparono sei membri della prima fazione e sei membri della seconda: la cosiddetta *Collatio cum Severianis*¹⁹.

(1897) per l'inglese, sostituita, per rigore filologico da C. LUNHEID-P. ROREM (1987) e M. De GANDILLAC (1943) per il francese. Degna di nota è inoltre la traduzione inglese di R. HATHAWAY (1969), il quale, però traduce soltanto l'epistolario nella seconda parte del suo lavoro e P. ROREM-J. C. LOMOREAUX (1998) che propone la prima traduzione del *Prologo* al CD di Giovanni di Scitopoli e la traduzione parziale degli scolii.

¹⁶ Severus, *Contra additiones Juliani* 41, 154-9 (t), 130-5 (v); *Adversus Apologiam Juliani* 25, 304-5 (t), 267 (v); la terza epistola di Severo a Giovanni l'Egumeno è conservata, e solo parzialmente, nel *Florilegium, Doctrina patrum de incarnatione Verbi* 41.24-5, 309.15-310.12. Secondo P. ROREM-J. C. LAMOREAUX, (1998: 11-15), la datazione del *Contra Additiones* e del *Adversus Apologiam* di Severo non è precisa, ma oscilla tra il 518 e il 528, anno in cui Paolo di Callinico ne redasse una prima redazione in siriano. In merito alla cronologia delle epistole di Severo si vedano i contributi di B. R. SUCHLA: (1992), R. A. ARTHUR (2008: 115-116) C. M. STANG (2012: 13).

¹⁷ DN 2.4 694A

¹⁸ EP IV, 1072C.

¹⁹ Per i dettagli relativi alla *Collatio*, si veda ACO IV 2, 169-174, di J. LEBON, (1951: 425-580). Basti ricordare che alcuni importanti studiosi, avevano già accostato in passato la figura dell'imperatore "riformatore" alla comparsa del Corpus pur senza battere, in un secondo momento, le piste proposte. Così, ad esempio, R. HATHAWAY (1969: 28-29) suggeriva una connessione tra la chiusura della scuola di Atene (529) voluta dallo stesso imperatore e la successiva fuga degli ultimi neoplatonici dall'Europa alla corte di Cosroe I, una connessione con l'autore neoplatonico, probabile discepolo di Proclo se non lo stesso Damascio; P. SCAZZOSO (1967: 133-150) vedeva nel "lessico iconografico" di Dionigi un linguaggio estetico in grado di rappresentare l'ascesa verso la semplicità angelica e Dio e allo stesso modo una forma per rappresentare "Giustiniano e la sua corte"; D. O'MEARA (2002: 49-62), (2003: 159-170) vedeva nel trattato *Sulla politica* di epoca giustiniana un altro scritto pseudonimo che condivideva il progetto politico dell'imperatore, riportando entrambe le opere alla presunta dottrina politica platonica elaborata dagli ultimi successori di Platone. Non sembra quindi casuale che il nome di Dionigi sia citato per la prima volta nel 532, a sei anni dall'ascesa al trono del nuovo imperatore, e che la prima citazione sia fatta da parte del monofisita Severo, in un lasso di tempo compreso tra il 518 e il 528. Va ricordata infatti che, nell'ambito del progetto politico giustiano, vi era anche l'obiettivo di debellare il monofisismo A. DUCELLIER (1988: 16-30).

I monofisiti anticiparono le loro dottrine all'imperatore, in una lettera nella quale Dionigi è citato a sostegno di alcune loro tesi²⁰. I calcedoniani, raccolti attorno alla figura di Ipazio di Efeso, tacciarono di apollinarsimo le opere di Dionigi:

Ciò che doveva essere detto prima, diciamo in ultimo: come si può dimostrare che le testimonianze che voi dite essere di Dionigi sono autentiche? Infatti, se davvero provenissero da lui, non sarebbero sfuggite all'attenzione di Cirillo. Ma perché parlo di Cirillo? Quando il beato Atanasio, se avesse pensato che fossero di Dionigi, le avrebbe offerte queste stesse testimonianze riguardanti la Trinità consustanziale prima di tutti gli altri al Concilio di Nicea contro le bestemmie di Ario sulla sostanza distinta. Ma se nessuno degli antichi ne ha fatto menzione, non so assolutamente come possiate provare che esse furono scritte da Dionigi²¹.

Ipazio sembra voler riportare il corpus nelle maglie dell'ortodossia contro il tentativo severiano di apporgli una chiara coloritura monofisita²² e così facendo produce il primo attacco all'autenticità delle opere, dunque, della figura, di Dionigi: come mai Atanasio e Cirillo, che avrebbero dovuto avere già sotto mano dei testi tanto importanti per dirimere le questioni teologiche, non ne fanno menzione?

²⁰ Nello specifico la lettera cita DN 1.4. Una parte rilevante della lettera è conservata nelle *Cronache* dello Pseudo-Zaccaria di Mitilene, e ristampata in W. H. C. FIEND, (1972: 362–366) come riportato da C. M. STANG (2012: 14, n 9). I monofisiti citano DN 1.4 in supporto di due punti: l'unione in Cristo è una composizione (DN 1.4 592A) e che il Verbo si incontra con una natura completamente umana (DN 1.4 592A). Da questi due punti, i monofisiti concludono che: “if God the Word became incarnate by joining to himself ensouled and rational human flesh which he made his own by joining with it in composition, then of necessity one must confess a single nature of God the Word”, cfr. P. ROREM - J. P. LOMOREAUX (1998: 16–17).

²¹ ACO IV 2, p. 173, 12-17. “Quos autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus: illam enim testimonia quae vos beati Dionysii Ariopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini? Si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum. Quid autem de beato Cyrillo dico? Quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali Trinitate eadem testimonia protulisset ad versus Aarii diversae substantiae blasphemias. Si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio”.

²² Sarebbe invece di fondamentale importanza capire perché, in altra sede (Σύμμικτα ζητήματα, I, 5: Diekamp 1938, pp. 127-129.) Ipazio prende in prestito il lessico dionisiano per rispondere, in senso ‘iconofilo’ ad un prete che gli chiedeva lumi circa la liceità di apporre immagini nella chiesa come notano E. KITZINGER (1954) e A. LADNER (1953). Per GUILLARD (1961: 73) pur riprendendone il lessico Ipazio è distante dalla dottrina iconologica di Dionigi. Sull'utilizzo del CD da parte di Severo di Antiochia e la questione del monofisismo in generale si vedano J. LEBON (1909), (1930: 880-915), J. R. DEVREESSE (1929: 159-167), W. H. C. FRENCH (1972), (1973) e più recentemente R. A. ARTHUR (2008: 101-139).

Questa domanda sarà elusa per quasi dieci secoli. Il *Corpus Dionysiacum* è così segnato, già dalla sua prima apparizione, dall'ambigua traccia della pseudonimia: frutto delle mani apostoliche di un allievo di Paolo o del genio scaltro di un impostore?

Grazie all'interpretazione diffusasi in occidente dopo la traduzione latina dovuta alla sapiente mano di Giovanni Scoto, l'immensa fortuna del CD andrà ampliandosi di pari passo con il mistero attorno al suo autore

2. Opere presenti, opere mancanti

La tradizione manoscritta attribuisce a questo misterioso autore quattro trattati (*Gerarchia Celeste*, *Gerarchia Ecclesiastica – Nomi Divini* e *Mystica Theologia*), e un epistolario composto da dieci lettere. L'autore segnala nei suoi trattati la presenza di altre opere non conservate dalla tradizione e, con ogni probabilità, mai scritte. Dei rapporti tra i quattro trattati sappiamo con certezza che EH è scritto dopo CH e MT dopo DN, anche se con ogni probabilità alcuni argomenti sviluppati nei trattati gerarchici sono frutto della rielaborazione di alcuni spunti del blocco DN-MT-EP precedentemente scritto.

La *Gerarchia celeste* è l'esposizione, in quindici capitoli, della strutturazione e del funzionamento delle schiere angeliche, istanze mediane tra la comunicazione divina e l'uomo. (cap. I-II)²³.

Il ruolo degli angeli risulta indispensabile per questo messaggio in quanto agli uomini non è concesso di concepire direttamente la parola di Dio. Così, le “figure parlanti”, o meglio, le

²³ Utili ed efficaci lavori introduttivi al trattato sulla *Gerarchia celeste* sono S. LILLA (1982: 537-538), (1986: 519-573) (1993: 14-30), M. SCHIAVONE (1963: 193-209); P. ROREM (1993: 47-90) Su aspetti specifici di CH si vedano inoltre: R. A. ARTHUR (2008: 41-69) sul retroterra ebraico dell'angelologia dionisiana; S. GERSH (1978) e P. ROREM (1985: 58-65) sull'eredità platonica rispetto ai concetti di processione e conversione all'interno della gerarchia, mutuati dal tardo neoplatonismo; W. BEIERWALTES (2000:52-97), E. PERL (2007: 65-81) sull'influsso diretto della metafisica tardo neoplatonica sull'elaborazione di CH. S. LILLA (1986) sui precedenti cristiani. R. ROQUES (1969) resta lo studio migliore rispetto alla trattazione gerarchica in genere (pp. 35-131) e quella dell'angelologia dionisiana nello specifico (pp. 135-167). A questi lavori mi rifaccio per la breve presentazione della *Gerachia Celeste*.

descrizioni degli angeli presenti nella Scrittura, che non a caso è θεολογία (parola di Dio), sono la guida immateriale per innalzare gli intelletti materiali degli uomini²⁴.

L'utilità di queste raffigurazioni, in linea con l'esoterismo tipico delle più alte speculazioni cristiane e filosofiche, è anche quello di tenere lontani i profani dalle verità più alte²⁵. Più che un trattato sugli angeli dunque, CH è un trattato sulla manifestazione degli angeli²⁶ nel quale, la processione divina, intesa alla maniera della processione dell'Uno neoplatonico, si manifesta secondo simboli e immagini sensibili che, tramite la corretta interpretazione, permettono all'anima dell'uomo di innalzarsi e di compiere, quindi, il processo (inverso) di conversione²⁷.

Il II capitolo presenta inoltre la dichiarazione programmatica dei punti teorici da sviluppare nei successivi capitoli. In primo luogo si esporrà quale sia lo scopo delle gerarchie e in che cosa ciascuna porta vantaggio ai propri membri; in secondo luogo, cantare le gerarchie secondo le manifestazioni riportate dalla Scrittura; capire, infine, con quali forme la Scrittura rappresenta gli ordini celesti e come interpretare queste stesse forme per elevarci verso di loro e per evitare le interpretazioni letterali fatte dai più²⁸. La gerarchia è “ἱερά καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια”²⁹ e il suo fine è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è permesso (cap. III).

Il percorso che porta all'unione con Dio, dopo l'elevazione o assimilazione, consta di tre momenti: purificazione, illuminazione e perfezione. Di conseguenza, ogni schiera non è solo verticalmente divisa nei tre gruppi appena menzionati, ma, secondo un ordine “orizzontale”, a seconda dell'attività o della passività si divide in purificati e amministratori della purificazione; illuminati e coloro che dispensano la luce divina; perfetti e quanti necessitano di perfezione. (IV-V).

Seppure tutti gli esseri partecipano in qualche modo a Dio, solo le intelligenze celesti meritano la denominazione di angeli. Questo perché essi “partecipano al divino direttamente e in maniera molteplice”³⁰ e rivelano il segreto della Tearchia. Difatti, non è permessa una comunicazione diretta tra Dio e l'uomo; così i Padri (cioè gli scrittori ispirati) sono stati iniziati ai misteri divini tramite una *communicatio* angelica che è trasmissione della parola di Dio.

²⁴ CH 145 A.

²⁵ Per la provenienza tanto cristiana quanto neoplatonica di tale idea si vedano H. KOCH (38-62; 92-134), W. VOLKER (104-106) entrambi ripresi da S. LILLA (1982: 561, n. 160) e (2005:178 e sgg.).

²⁶ Oltre al fatto che l'autore non accenni mai alla ousia degli angeli, pur nella precisa, e quasi ridondante, descrizione degli stessi, egli afferma esplicitamente che solo Dio può conoscerne l'essenza (CH 200 C). Sull'assenza di un discorso sulla natura degli angeli si veda R. ARTHUR (2008: 65) la quale sostiene che il motivo per il quale Dionigi non affronta la discussione è la controversa ammissione, per un origenista quale ella crede che l'autore del corpus fosse, che gli angeli hanno tutti la stessa natura. Dimosteremo più avanti che non è necessario dover richiamarsi al presunto (e poco sostenibile) origenismo di Dionigi per giustificare l'assenza di una trattazione più approfondita sulla natura degli angeli. Del resto già P. ROEM (1984: 22) riconosceva che quello sulla gerarchia celeste, più che essere un trattato sulla natura degli angeli, è una presentazione delle loro descrizioni nelle Scritture. Si dovrebbe aggiungere, ancora, che questa presentazione viene fondata tramite categorie platoniche prossime all'autore e ben selezionate per esprimere un nuovo messaggio.

²⁷ P. ROEM (1984: 63 e sgg.).

²⁸ CH 136 C – D 5. E tuttavia, il fatto che Dionigi sviluppi prima questo terzo ed ultimo punto (cap. II), è indicativo dell'importanza fondamentale che viene attribuita all'allegoresi biblica come fondamento stesso del trattato.

²⁹ CH 164 D 1.

³⁰ CH 180 A 9.

Anche se la definizione di angeli è utilizzata per tutte le schiere celesti, indica, più propriamente, l'ultimo livello delle schiere angeliche il cui funzionamento è descritto secondo un possesso discendente di capacità: le gerarchie superiori possiedono tutte le virtù degli ordini inferiori ma non viceversa. (cap. VI)

Solo Dio conosce l'esatto numero e il reale articolarsi delle gerarchie, sebbene la Scrittura le abbia tramandate in tre triadi, a loro volta, suddivise in tre schiere: il primo è composto da Serafini, Cherubini e Troni; il secondo da Dominazioni, Potenze, Potestà; il terzo da Principati, Angeli e Arcangeli (VII-X) Gli ordini sono descritti secondo le proprie qualità e secondo i rapporti che intrattengono.

Ogni schiera ha infiniti ordinamenti al proprio interno ed è composta da potenze che sono prime, mediane e ultime. L'autore si sofferma sul significato del loro numero (XIV).

È inoltre possibile chiamarle tutte (cap. XI) potenze celesti (δυνάμεις οὐρανία), mentre i capi della gerarchia umana possono essere chiamati angeli in quanto, se è vero che solo le intelligenze celesti partecipano universalmente e direttamente alla sapienza di Dio, è pur vero che i migliori tra gli uomini partecipano, seppur parzialmente, alle perfezioni angeliche (cap. XII); il cap. XIII descrive, infine, la purificazione di Isaia da parte di Dio, riconoscendo un ruolo importante, in tal senso, ai Serafini.

Il trattato si conclude con una corposa analisi allegorica delle figure angeliche, richiamando il tema dell'allegoria scritturistica elaborato nel II capitolo, quasi a concludere nello spazio dedicato a questo tema l'intera trattazione (cap. XV).

La *Gerarchia Ecclesiastica*, riflette, in sette capitoli, l'ordinamento e le funzioni di quella angelica e ne condivide lo skopos, cioè portare l'uomo alla "assimilazione ed unione con Dio per quanto è possibile"³¹.

Le funzioni liturgiche dell'iniziazione alla comunità cristiana (cap. II), della messa e dell'eucarestia (III), della consacrazione dell'unguento (IV), dell'ordinazione dei vescovi, dei sacerdoti e dei ministri (V) e dei riti funebri (VII), sono descritte e interpretati allegoricamente"³².

In tal modo la struttura gerarchica della "nostra gerarchia" ripropone la triplice triadicità di quella angelica in quanto, se tre ordini di iniziatori (vescovi, sacerdoti, ministri) si rivolgono, rispettivamente, a tre ordini di iniziati (monaci o terapeuti, popolo santo, catecumeni e

³¹ Il lavoro di riferimento, come già per CH, è R. ROQUES (1954: 171-301). Altri lavori introduttivi sono quelli di S. LILLA (1983: 554-556), (2002: 8-38), (2005), M. SCHIAVONE (1963: 232-240), D. ROUTLEDGE (1965), S. G. BEBIS (1974), I. P. SHELDON-WILLIAMS (1964: 293-302). Su aspetti particolari si vedano il fondamentale studio di P. ROREM (1984) sul valore simbolico della liturgia dionisiana e sul rapporto anagogico che essa riveste con il simbolismo scritturale. Per il valore dei sacramenti dionisiani in relazione alla teurgia del platonismo post plotiniano si veda A. LOUTH (1986). In difesa della contestualizzazione bizantina della liturgia dionisiana si è pronunciato A. GOLITZIN (1990: 305-323), (1994) mentre di parere contrario è K. P. WESCHE (1989). Sulle somiglianze della liturgia dionisiana con quella orientale, J. STYLGMAIR (1895) e i lavori già citati di J. LEBON e R. DEVERESSE. Fondamentale è il contributo di B. CAPELLE (1951) sulla grande importanza che la liturgia riveste nel contesto orientale, in generale, e in quello dionisiano, in particolare.

³² S.LILLA (1982: 538).

battezzati), la terza triade dovrebbe corrispondere all'esposizione sacramentale dei primi capitoli³³.

Come nella gerarchia superiore, le funzioni di purificazione, illuminazione e perfezione appartengono agli iniziatori, in modo proporzionale al proprio rango, secondo la legge esposta in CH che vede gli ordini superiori in possesso delle perfezioni di quelli inferiori ma non viceversa.

Pertanto, saranno prerogativa dei vescovi tutti e tre i livelli di iniziazione; l'illuminazione e la purificazione dei sacerdoti; sarà proprio dei ministri solo il terzo momento.

Tale gerarchia non è solo "immagine"³⁴ della gerarchia celeste bensì è complemento dell'altra ed occupa un posto mediano tra essa e l'Antico Testamento: "con l'una comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili a opera dei quali è santamente elevata a Dio"³⁵.

Rispetto alla gerarchia degli uomini iniziati al culto cristiano va detto, infine, che se è vero, al pari di quella celeste, che essa si edifica, si describe e si sviluppa sulla base di immagini (in questo caso immagini dinamiche nel caso della descrizione dell'azione liturgica, immagini simboliche nel caso del sacramento stesso o dell'oggetto che lo simbolizza e immagini allegoriche nel caso delle sezioni in cui l'autore spiega allegoricamente quanto precedentemente riportato rispetto al culto), tale discorso si colora non più dell'opposizione e della differenza, ma della perfetta mimesi tra immagine e modello (archetipo).

Il trattato *Sui nomi divini* è, tra i quattro trattati, quello più denso di contenuto teoretico³⁶. La sua dottrina trinitaria, la cristologia e la teologia mistica dionisiana, giocate sulla stretta ripresa

³³ Su questo cambio di struttura si veda O'MEARA (1994: 115). Nello stesso studio, inoltre, egli traccia un suggestivo, quanto discutibile, paragone tra la (presunta) presenza di una dottrina politica negli autori tardo neoplatonici e la liturgia sacramentale dello Pseudo Dionigi nel senso che, rielaborando gli sviluppi più tardi della teoria politica di Platone tramite alcuni spunti ricavati dalle riflessioni dei suoi ultimi diadochi, egli tenterebbe di disegnare, nel rituale cristiano, un nuova città divina tramite l'individuazione di alcune virtù, la divisione dei compiti e delle funzioni dei suoi membri, lo scopo dell'assimilazione progressiva al mondo noetico (che, nel caso di Dionigi, corrisponderebbe alla dimensione angelica).

³⁴ CH 121 C 2-4. Su questo vedi ancora S. LILLA, *ibid.*

³⁵ EH 2 501 C - D.

³⁶ Per questo motivo M. NASTA (1997: 37) vede in questo trattato il primo nucleo di quello che sarebbe stato successivamente il Corpus. A dispetto della stragrande maggioranza della tradizione manoscritta, infatti, che tramanda le opere del Corpus secondo l'ordine CH-EH-DN-MT-EP, questo importante contributo apporta importanti ragioni per cambiare l'ordine di composizione. Tramite i confronti tra due gruppi, DN-MT-EP e CH-EH, Nasta conclude che il primo blocco fu scritto prima del secondo e che, se questo rappresenta una sorta di *xeiragogia* nella quale si accompagna l'iniziato ai misteri cristiani tramite l'elaborazione di progressivi gradi di avvicinamento alla realtà divina (questa sarebbe appunto la funzione della gerarchia), gradi formati da immagini simboliche tanto scritturali quanto liturgiche, quello si configura come un'opera per i già iniziati (gli indizi, in tal senso, sarebbero: la presenza di neologismi e di termini particolarmente importanti per la metafisica dionisiana, del tutto assenti dai trattati gerarchici; la presenza della figura di Ieroteo e di tutta la cornice apostolica; il rivolgersi a Timoteo, destinatario di tutti i trattati, non come figlio-discepolo, come accade nelle gerarchie, ma come confratello. Per questo si veda M. NASTA (1997: 38 e sgg.). Gli studi più importanti su questo trattato sono inoltre: B. BRONS (1975); E. CORSINI (1962) mostra la stretta connessione tra il trattato e il *Commento al Parmenide* di Proclo, C. STEEL (1997) dimostra il metodo di utilizzo delle fonti procliane da parte dell'autore del corpus e individua altre citazioni piuttosto lunghe, oltre che il lavoro di

del *Commento al Parmenide*, sono sviluppate al massimo grado proprio in quello che fu probabilmente il primo tra i trattati ad essere scritto e il più complesso per temi trattati.

Il I capitolo pone il punto fermo di una divinità che non può essere in alcun modo conosciuta e della quale, in nessun modo, si può parlare. È per questo che “i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come innominabile e al di fuori di ogni nome”³⁷. Essendo Causa suprema e sovraessenziale di tutte le cose, di essa si può solo accettare il discorso o i discorsi che gli oracoli della Scrittura presentano. E tuttavia i sacri autori, la celebrano con molti nomi³⁸³⁹, successivo oggetto di trattazione nei singoli capitoli del trattato. In tal senso dunque, si rivela quello che sarà l’esito mistico, o meglio, a-logico della Mistica teologia: “alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose, non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono”⁴⁰.

La divinità, ἄνόνυμον e πολυόνυμον allo stesso tempo⁴¹, viene denominata soprattutto con i nomi di Unità e Trinità: il primo nome fa riferimento al lato inconoscibile derivante dalla sua assoluta semplicità, il secondo al manifestarsi della fecondità sovra sostanziale delle tre persone.

In secondo luogo, è denominata in base alla causalità: quando Dionigi parlerà dei nomi di Amore, Sapienza, Potenza, Bontà e di tutti quei nomi che descrivono il movimento divino che si dà come causalità. In tal senso, il discorso riguarderà Dio inteso, però, come Causa di Amore, Causa di Sapienza, Causa di Bontà, Causa di Potenza e secondo tutti gli altri nomi che configurano la processione divina e quindi il suo relazionarsi alla creazione.

L’analisi di questi nomi, inoltre, inizia con il nome di “Bene” e si conclude con quello di “Uno”, ripercorrendo proprio, sulle orme del maestro Proclo, il percorso che va dalla manifestazione divina all’assoluta trascendenza del Principio.

Il discorso trinitario e cristologico trova esplicitazione e puntualizzazione nel II capitolo. Innanzitutto si puntualizza che i nomi di cui si tratterà non vanno riferiti al Primo Principio che, in quanto tale, resta inconoscibile e indefinibile, ma a tutta la Trinità. Ancora meglio, vanno riferiti alle persone della Trinità secondo i concetti di unione e distinzione⁴². Secondo l’unione delle persone divine, la Trinità potrà essere appellata con i nomi di Essere, Vita, Sapienza, Bene, e di tutte le categorie riprese dal tardo neoplatonismo e analizzate in capp. IV-XIII; si potranno considerare, invece, secondo la distinzione delle persone divine, solo i nomi di Padre, Figlio e Spirito, perché “non è assolutamente possibile introdurre in questi uno scambio e una comunione”⁴³.

trasformazione, del *Commento al Parmenide*; I PERCZEL (2001), (2003), (2004) che si concentra sul contesto origenista nel quale il Corpus si sarebbe formato. Sugli stessi argomenti ritorna inoltre in un più recente saggio del 2009 (27-42). Altro importante contributo dello studioso ungherese è (2000: 491-532) nel quale si analizzano in rapporti tra DN e la *Teologia platonica* di Proclo.

³⁷ DN 6 596 A.

³⁸ DN 1. 6-7.

³⁹ DN 1. 6-7.

⁴⁰ DN 596 C 5 - 8.

⁴¹ Si veda su questo argomento S. LILLA (1982: 539), I. DE ANDYA (1996) e (1997).

⁴² Queste due caratteristiche sono state molto importanti negli studi passati per allontanare in primo luogo Dionigi dalla possibilità del monofisismo a cui pure i partecipanti severiani della Collatio avevano provato a fare e, dall’altra, ad avvicinarlo al lessico della distinzione che compare già nell’Henotikon.

⁴³ DN 640 C 1 - 3.

Dopo aver sottolineato l'importanza della preghiera ed aver tracciato un rapido, quanto importante, profilo del maestro Ieroteo (cap. III), prende il via la trattazione dei nomi divini con i nomi Bene⁴⁴, Luce, Bello e Amore (cap. IV), prima di aprire una lunga digressione sul problema del Male: in linea con il *De malorum subsistenza* di Proclo. Si passa poi a l'Essere (V), la Vita (VI), Sapienza, Intelligenza, Ragione, Verità (VII), Potenza, Giustizia, Sapienza, Diseguaglianza (VIII), Grandezza, Piccolezza, Identità, Diversità, Somiglianza, Dissomiglianza, Quietude, Movimento, Uguaglianza (IX), Onnipotenza, "Antico nei giorni", Eternità e Tempo (X).

Nel cap. XI la trattazione del nome Pace introduce uno dei più importanti punti della metafisica dionisiana: la dottrina dei paradigmi, prime emanazioni divine o "potenze provvidenziali di Dio", quali *autozoe*, *autoagathon*, *autosophon*, che permettono a Dionigi di smarcarsi in parte dall'enologia procliana.

Distinguendo, infatti, tra un Uno-che-è e un Uno-che-è-sovraessenziale si consente al Primo Principio di essere causa di tutte le cose, in tutte le cose, e di preservare la propria trascendenza⁴⁵.

Puntualizzando, inoltre, che non esistono altre cause demiurgiche oltre ai paradigmi, Dionigi prende le distanze tanto dalla estrema proliferazione dei gradi successivi all'Uno propria del tardo neoplatonismo e causata proprio dall'aver postulato un Principio assolutamente semplice e trascendente e allo stesso tempo Causa della molteplicità⁴⁶.

In poche colonne sono analizzati i nomi di Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dei (cap. XII), per concludere il percorso iniziato nel capitolo IV, con il nome di "Bene", parlando dell'Uno, nel cap. XIII.

Nonostante sia il più breve tra i trattati, la *Teologia Mistica* ha un'altissima pregnanza speculativa.

Il I capitolo introduce al percorso di avvicinamento all'unione con Dio. Viene sottolineata l'importanza della teologia negativa, in quanto, della Causa di tutte le cose è importante affermare "tutto ciò che si dice degli esseri", ma anche della teologia negativa, in quanto è ancor più importante "negare tutto ciò", poiché essa è superiore a ogni cosa⁴⁷. Dio è quindi al di là di tutto, di ogni negazione e di ogni affermazione. L'autore chiosa poi il capitolo proponendo l'esempio di Mosè quale forma da seguire per la conoscenza di Dio: cioè, la totale ignoranza che si ottiene entrando nella divina caligine.

Riprendendo lo stesso discorso (cap. II), l'autore spiega la differenza tra teologia positiva e teologia negativa come un problema di metodo: se la prima prevede un movimento della

⁴⁴ Questo è il primo importante punto nel quale si manifesta la differenza tra pensiero dionisiano e quello procliano. Come ha dimostrato C. STEEL (1997: 89-116), infatti, il Bene, che nel sistema procliano era indissolubilmente legato all'Uno nell'identificazione del Primo Principio, in Dionigi viene analizzato come una caratteristica della processione di questo suo principio. Seppur primo grado della manifestazione, quindi, il Bene in DN non rientra nell'ambito del trascendente ma della causa che viene partecipata dagli esseri, al pari delle altre cause, o categorie, di cui gli esseri stessi partecipano.

⁴⁵ S. LILLA (1997: 117-152) ricorda tuttavia che questa distinzione risulta in prima istanza propria di Porfirio.

⁴⁶ Su questa che può essere considerata l'aporia originaria del neoplatonismo, e in particolare, su tali aspetti nella speculazione procliana si veda M. ABBATE (2002).

⁴⁷ MT 1.1000B1-8.

conoscenza, dal basso verso l'alto, la seconda procede in senso contrario. Dio può essere quindi celebrato predicando affermativamente di Lui tutto ciò che appartiene all'ambito dell'intelligibile, oppure, negando ad Esso le caratteristiche sensibili.

Nel III capitolo è detto dell'ingresso nella tenebra che esso è assenza di parola e di pensiero, cioè ciò che è proprio dell'unione con Dio.

I capitoli IV-V, sono, infine, il cuore mistico del trattato. È qui affermata la totale trascendenza di Dio rispetto a tutte le cose sensibili (IV) e a tutte le cose intelligibili (V). Tramite un processo negativo, egli nega della divinità tutto ciò che aveva affermato nel corso della trattazione sui nomi divini sia dal punto di vista catabatico che apofatico: in questo paradosso risiede la cifra dell'impresa mistica dionisiana. "Costruire una statua naturale, staccando tutto ciò che si sovrappone alla pura visione della figura nascosta"⁴⁸, per poi negare, in un certo senso, la stessa figura prima nascosta e poi disvelata.

L'obiettivo di MT sembra essere quello di portare la ragione discorsiva al collasso, affermando e negando allo stesso tempo i medesimi predicati e quindi a perdere, con il principio di non contraddizione, la sua stessa regola fondante.

L'epistolario si compone di dieci lettere e fonda, più di ogni altro scritto, la cornice apostolica che l'autore (o chi ebbe la possibilità di accedere al testo per modificarlo) tenta di costruire. sembra avere il compito di chiarire alcuni punti teorici poco approfonditi nel corso dei quattro trattati⁴⁹ o, considerata la quasi certa datazione anteriore dell'epistolario rispetto alle opere gerarchiche, esse traggono dalle epistole alcuni punti cruciali per gli argomenti poi sviluppati.

Le prime quattro epistole sono dirette al monaco Gaio e parlano, rispettivamente, dell'importanza di saper discendere le tenebre dalla luce; dei rapporti tra partecipazione e non partecipazione di Dio; del mistero dell'incarnazione, nonostante l'incarnazione di Gesù; della natura di Gesù, vero uomo e vero Dio allo stesso tempo, resta un qualcosa di inconoscibile all'uomo.

Nella quinta, indirizzata al ministro Doroteo, si riprende (dalla I) l'indagine attorno alla tenebra divina.

La sesta esprime la volontà di mantenere il culto cristiano al di fuori della polemica con altre religioni, mantenendosi nel solco della verità e cercando di allontanare la strada dell'errore.

La settima, riprende in parte questo argomento proponendo la celebre dottrina secondo cui la verità, in quanto tale, si auto rivela. Questa epistola contiene anche l'unica citazione del nome Dionigi, per bocca del sofista Apollofane, con il quale, l'autore, secondo un chiaro schema

⁴⁸ MT 1025 B 1 - 2.

⁴⁹L'opera che dedica maggiore attenzione allo studio dell'epistolario è senz'altro R. HATAWAY (1969). Lo studioso statunitense ha individuato nella composizione di questo scritto composito non solo il luogo per eccellenza in cui viene definitivamente elaborata la trama di un autore proto cristiano e discepolo di Paolo, ma anche una struttura, per temi e per composizione, che riflette un ordine squisitamente platonico. Da notare altresì, la chiara ripresa della tripartizione dell'anima (Ep. VIII) sulla falsariga di quella platonica e la presenza, in tutto l'epistolario, di diverse centinaia di *hapax legomena*, assenti dagli altri scritti che fanno parte del Corpus.

retorico, lo stesso autore avrebbe assistito ad un'eclissi di sole presso la città di Eliopolis mentre avveniva la passione di Cristo.

L'ottava, a Demofilo, è un invito ricolto al suo interlocutore a non scavalcare le leggi gerarchiche e a restare nella gerarchia; l'ordine non può essere invertito e solo i superiori possono criticare gli inferiori, e non viceversa. Molto importante inoltre, è il riferimento alla struttura psicologica platonica secondo una chiara tripartizione dell'anima⁵⁰.

La nona lettera, ha come argomento l'allegoria scritturistica, al pari dei capp II e XV de Sulla gerarchia celeste. Questa epistola contiene indubbiamente i germi di quella Teologia Simbolica che l'autore dice di aver composto ma non conservata dalla tradizione: tuttavia, questo risulta insufficiente per identificare le due opere, oltre che scorretto⁵¹. poi un trattatello sulla mansuetudine che deve avere il peccatore che domanda perdono.

La decima diretta a Giovanni l'Evangelista, gli predice la fine dell'esilio a Pathmos e il suo ritorno in Asia.

Nei trattati, come nell'epistole, l'autore fa riferimento ad altri lavori assenti nella successiva tradizione manoscritta: la *Teologia Simbolica*, che doveva far seguito al DN⁵²; gli *Elementi di Teologia*⁵³ a cui dovrebbero essere ricondotti i passi di DN 2.1, 2.4 e 2.9; le *Proprietà degli ordini angelici*⁵⁴; *Sull'anima*⁵⁵, nel quale venivano enumerate le caratteristiche dell'anima; *Sul giusto giudizio di Dio*⁵⁶, un discorso che "prende a schiaffi" i discorsi mendaci attorno a Dio; *Sugli inni di Dio*⁵⁷, trattato sull'innologia angelica; *Sulle cose intelligibili e sensibili*⁵⁸, nel quale avrebbe trattato della differenza, tra angeli e uomini, di pensare a Dio.

Gli studiosi sono da sempre discordi sul valore da attribuire a queste opere, anche se l'assonanza con alcune opere di Proclo farebbe pensare ad uno dei tanti escamotage introdotti dall'autore per creare, come nel caso del maestro Ieroteo al quale vengono attribuiti gli *Elementi di Teologia* (opera procliana), l'artificio letterario.

⁵⁰ R. HATAWAY (1969: 85-103).

⁵¹ L'identificazione tra EP IX e *Teologia Simbolica* è stata suggerita dall'Hataway (1969: 100 e sgg.) ma le prove portate sono insufficienti per condividere tale ipotesi; lo studioso ha altresì identificato le EP I-IV con gli *Elementi di Teologia* (*ibid.* 79) ma gli argomenti dei due scritti non corrispondono come ha evidenziato S. LILLA (1982: 541).

⁵² DN 1.8; 9.5; 13.3; CH 15.6; MT 3.

⁵³ Di quest'opera ci parla in DN 1.1; 1.5; 2.1; 2.3; 2.7; 11.5.

⁵⁴ DN 4.2.

⁵⁵ DN 4.2.

⁵⁶ DN 4. 3 - 5.

⁵⁷ CH 7.4.

⁵⁸ EH 1.2.

Le possibilità sono due: l'effettiva composizione delle opere che poi a noi non sono pervenute; oppure l'ennesima invenzione dell'autore. E tuttavia, nel caso della seconda ipotesi, ci sarebbe da riflettere sulla ragione che potesse spingere l'autore a creare dei titoli fittizi. Infatti, se per la cornice letteraria, con la quale l'autore tenta di ricreare in qualche modo lo spazio e il tempo apostolico, riferendosi appunto a personaggi dei primi secoli, quale senso avrebbe attribuirsi opere mai scritte?.

E. R. Dodds⁵⁹, ritiene che gli *Elementi di Teologia* siano un'opera immaginaria mentre H. U. von Balthasar⁶⁰ si diffonde sul contenuto di questi scritti e sui loro rapporti con le opere a noi giunte.

3 L'età apostolica: creazione della scena

Se si volesse scrivere una biografia dell'autore del *Corpus Dionysiacum*, si scriverebbe la biografia più corta della storia del pensiero⁶¹. Difatti, tolte le notizie che gli scritti (più che il loro presunto autore) trasmettono, non abbiamo nessuna altra fonte certa.

Archiviata da poco più di un secolo la possibilità dell'identificazione tra l'autore del corpus e l'allievo di Paolo, l'unica strada percorribile resta quella della pseudonimia seppure, come sarà osservato, essa non risolve il problema dell'attribuzione in modo univoco⁶².

⁵⁹ E. R. DODDS (1933: 187).

⁶⁰ H. U. Von BALTHASAR (1962: 157-167).

⁶¹ V. KHARLAMOV (2009: 138).

⁶² Dopo la scoperta della dipendenza delle opere pseudo dionisiane dagli ultimi successori di Platone, le identità suggerite sono state diverse decine tutte, puntualmente smentite. Negli ultimi anni però si sono affacciate diverse ipotesi, talvolta bizzarre, per indicare una precisa volontà di nascondimento da parte dell'autore o uno pseudonimo ricercato per funzioni ben precise: questo è il caso di C. M. MAZZUCCHI (2006: 299-334), ripubblicato poi in appendice all'edizione italiano del CD (2009: 707-762), secondo cui il Corpus sarebbe un progetto "cripto - pagano" dietro al quale si nasconderebbe il tentativo di Damascio di reinserire nella cristianità le categorie platoniche ormai destinate a pereire con la chiusura della scuola di Atene. Tale ipotesi, smontata da T. LANKILA (2011: 14-40) ed è solo l'ultimo di innumerevoli tentativi riportati in R. ROQUES (1957: coll. 250-257) e poi aggiornata, rispettivamente, da R. HATAWAY (1969: 31-35) e S. LILLA (1982: 568-571). L'unica novità rispetto alle molteplici identità suggerite, e puntualmente smentite a distanza di poco tempo, è la possibile traccia siriana suggerita dal

Più dei silenzi dell'autore e della tradizione, pesano proprio le indicazioni che gli scritti forniscono, cercando di rimandare un autore del VI secolo all'età apostolica. L'importanza di tali riferimenti, e quindi dell'identità dell'autore, risiede nel fatto di essere sempre stata il discrimine, per gli autori antichi come per i moderni, per l'autorità da conferire agli scritti stessi.

Valga da esempio l'opposto atteggiamento di due figure contemporanee alla stesura del corpus. Se Ippazio di Efeso, infatti, rifiutava l'autorità apostolica degli scritti del "tale Dionigi" presentati da Severo durante la *Collatio*, basando il suo scetticismo sul silenzio di due grandi teologi del IV secolo come Cirillo di Alessandria e Atanasio, Giovanni di Scitopoli qualche anno più tardi, cercando di recuperare gli scritti dall'utilizzo non ortodosso che veniva fatto dalle correnti monofisite, non solo seguì l'impostazione apostolica degli scritti, ma la vidimerà, approfondendola, apponendo la maggior parte degli scoli e, soprattutto, un prologo che crea la definitiva connessione tra Dionigi e Paolo⁶³.

E tuttavia è il testo stesso, dunque il suo autore (o quanti si occuparono della collazione dei testi in un corpus), a presentare degli elementi che, considerati nella loro totalità, rinviano il lettore all'età apostolica.

Le notizie che si possono desumere dagli scritti sono le seguenti⁶⁴:

1) L'autore dice di essere discepolo di Paolo e di Ieroteo "maestro e iniziatore" (καθηγεμονός, ἱεροτελεστής). Questo è sicuramente un nome parlante, poiché non abbiamo di lui altre notizie o riscontri in altre opere: ἱερός θεου, "sacro a Dio" o "sacro Dio", a lui sono attribuite varie opere tra le quali gli *Elementi di Teologia*. In base alla

Perczel. E tuttavia, assodata l'importanza del contesto siriano soprattutto per la questione dell'origenismo, R. FIORI (2009: 831-843), (2010) ha dimostrato l'impossibilità di ricondurre l'origine del CD ad un contesto origenista che, di contro, diverse tracce presenti nel testo sembrerebbero contrastare.

⁶³ In tal senso è proprio grazie all'opera di Giovanni che il Corpus assume la fisionomia mantenuta per circa cinque secoli finché i primi umanisti non sollevarono dubbi, grazie alle indagini filologiche, sull'autenticità degli scritti e sull'identità del loro autore. Gli scoli non fanno che accentuare l'operazione di *mascheramento* pensata dall'autore.

⁶⁴ Secondo l'ordine che segue C. M. MAZZUCCHI (2006) raccoglie tali osservazioni che sono comunque già riscontrabili, seppur in modo più frammentario, in A. LOUTH (1989: 3-30), P. ROEM (1993), S. LILLA (1982: 533-542).

corrispondenza con la stessa opera di Proclo e, soprattutto, in base al linguaggio del *corpus*, l'autore si riferisce con ogni probabilità al diadoco di Platone⁶⁵;

2)Scrive una lettera (la X) all'apostolo Giovanni, esule a Pathmos;

3)Dice di essere stato presente alla morte di Maria insieme a Giacomo "fratello di Gesù" (ἀδελφότεος) e a Pietro⁶⁶;

4)Nell'epistola VII, indirizzata a Policarpo, discepolo di Giovanni, entra in polemica con un tale Apollofane (altro nome parlante), reo di averlo accusato di "utilizzare le dottrine dei Greci contro i Greci stessi". L'autore risponde, con tono apologetico, che, anche se sarebbe corretto affermare che sono i Greci che usano empicamente le dottrine divine per espellere la religione tramite la sapienza di Dio, egli si accontenta di affermare la verità di Dio, tramandata da Paolo e dagli apostoli. Inoltre, afferma che Apollofane dovrebbe ricordare di aver assistito insieme a lui all'eclissi di sole, quando si trovavano insieme nella città di Eliopoli. In tal modo ha potuto appurare la vera potenza di Dio, tanto da affermare, stupito, "O buon Dionigi, questo è un mutamento dell'agire di Dio". Questa è l'unica citazione del nome "Dionigi" nell'intero *corpus*;

5)Policarpo (EP.7.), destinatario di una lettera, è discepolo di Giovanni (lo sappiamo dal suo allievo Ireneo⁶⁷ e da Eusebio⁶⁸;

6)A Tito, vescovo e amico di Paolo⁶⁹, è indirizzata una delle lettere pastorali. È definito in diversi passi come incaricato del governo della Chiesa a Creta. L'epistola decisamente importante: descrive i due tipi di teologia, le raffigurazioni divine, e le differenti forme di rivelazione divina, cioè la natura e i due testamenti);

7) Gaio, a cui è indirizzata la III lettera dell'apostolo Giovanni, è destinatario delle prime quattro epistole del *corpus*. In tal modo l'autore attribuisce all'apostolo Giovanni l'istituzione della vita monastica⁷⁰;

8)Si rivolge a Timoteo ("l'amato figlio" di Paolo) come se si rivolgesse ad un discepolo⁷¹;

⁶⁵ DN 681 A; 684 D.

⁶⁶ DN 3.2.680.

⁶⁷ *Adv. Haer.* 3.3.4.

⁶⁸ *Hist. Eccl.*, 5.20.5-8.

⁶⁹ EP 9.1104A

⁷⁰ EP X, 1117B

- 9) A Sopatro, compagno di Paolo in *At* 20,4, è indirizzata EP VI;
- 10) Cita⁷² una lettera di Ignazio di Antiochia⁷³. Ignazio fu corrispondente di Policarpo;
- 11) Polemizza col “filosofo” Clemente rispetto alla dottrina degli esemplari⁷⁴;
- 12) In 6.2 parla contro Simon mago, lo stesso che si opponeva ai dettami cristiani in *At* 8, 9-24;
- 13) Bartolomeo⁷⁵ è uno degli apostoli citato insieme a Filippo⁷⁶ e Matteo negli scritti neotestamentari;
- 14) Parla contro mago Elymas⁷⁷, lo stesso di *At* 13, 6-12;

In base al *milieu* paleocristiano allestito in tal modo e in base alle due testimonianze di Ireneo e di Eusebio, il quale ricorda anche un Dionigi Areopagita vescovo di Atene⁷⁸ egli è stato identificato dalla primissima tradizione successiva alla composizione delle opere con il Dionigi di *At* 17, 16-34, convertito da Paolo, insieme a poche donne, dopo il discorso tenuto all’Areopago di Atene e divenuto poi vescovo.

Tuttavia, tanto nei trattati quanto nelle epistole non c’è traccia dell’episodio raccontato da *At*. 17, 34.

I traduttori come Sergius, gli scoliasti come Giovanni di Scitopoli, Massimo il Confessore e Giovanni Filopono e tutti i successivi autori che si sono confrontati con il *Corpus Areopagiticum* hanno approcciato un insieme di scritti sì fatto e contribuirono a stringere il legame tra Dionigi e Paolo, tra una creazione letteraria del VI secolo e l’epoca apostolica.

⁷¹ EH 3.1; 7.11, anche se come nota A. NASTA (1997), in DN si rivolge allo stesso come ad un adepto dello stesso grado di iniziazione.

⁷² DN 4.2.

⁷³ *Rm* 7,2.

⁷⁴ DN 5.9.

⁷⁵ MT 1.3

⁷⁶ *Mt* 10,3; *Mc* 3,18; *Lc* 6,14.

⁷⁷ DN 8.6.

⁷⁸ *Hist. Eccl.* III.4.10; IV.23.3.

3.2 Prima metà del VI secolo: creazione dell'*Areopagita*

A circa vent'anni dalla prima citazione da parte di Severo (532-33)⁷⁹, al Corpus vengono affiancati gli scoli che lo accompagneranno nel corso dei secoli come *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii*⁸⁰. I lavori di B. R. Suchla e H. U. von Balthasar, hanno però dimostrato che essi sono frutto dell'interpolazione di almeno due autori⁸¹.

Il secondo scoliasta, effettivamente accertato, è Giovanni di Scitopoli, vescovo dell'omonima città, della cui vita non si hanno notizie certe. Il suo episcopato dovrebbe essere datato tra il 536 e il 548⁸².

Al di là della difficoltà nell'attribuzione degli scoli, il merito di B. R. Suchla è di aver scoperto un gruppo di quattro manoscritti, comprendenti circa seicento scoli, attribuibili in modo certo al solo Giovanni⁸³ che costituirebbero ben più che la maggior parte (pari a centosessanta colonne dell'edizione Migne, sulle duecentoventicinque totali)⁸⁴, oltre al *Prologo* che lo stesso autore appone ad introduzione agli scritti stessi⁸⁵.

Come dimostrato soprattutto dai lavori di *Paul Rorem*⁸⁶, l'operato di Giovanni si inserisce nelle dispute post-calcedonesi della prima metà del VI secolo quando, i difensori della dottrina delle due nature rispetto alla persona di Cristo cercarono di

⁷⁹ Anche se, come abbiamo visto in precedenza, Severo cita gli scritti pseudodionisiani già in alcune epistole risalenti al primo quarto del VI secolo.

⁸⁰ PG 4:13-28.

⁸¹ B. R. SUCHLA (1980), (1984), (1985), (1990: 38-54); H. U. Von BALTHASAR (1940: 16-39); (2003²: 359-387).

⁸² Sulla questione della datazione cfr. P. ROREM - J. C. LAMOREAUX (1993: 23-36). Anche C. M. STANG (2012: 16-23).

⁸³ B. R. SUCHLA, (1990: 38-54).

⁸⁴ C. M. STANG (2012: 25, n. 23).

⁸⁵ Che il prologo e gli scoli siano scritti dallo stesso autore, cioè da Giovanni e che gli argomenti di questi scritti siano gli stessi è stato ampiamente dimostrato da B. R. SUCHLA (1985: 173-193). Molto importante, in tal senso, è l'osservazione della studiosa tedesca secondo nella maggior parte dei manoscritti greci scoli e prologo si aggiungono, insieme, ai testi dionisiani.

⁸⁶ P. ROREM-J.C. LOMOREAUX (1993: 469-482) è il primo studio che inserisce il lavoro di scoliasta di Giovanni di Scitopoli nel contesto teologico e soprattutto, come vedremo, rispetto alla polemica anti-apollinarista. Fa seguito agli studi della B. R. SUCHLA che hanno aperto in modo definitivo all'individuazione della gran parte degli scoli al CD come opera dello scitopolitano. Si veda, ancora, P. ROREM-J.C. LOMOREAUX (1998), fondamentale monografia che sviluppa le intuizioni e i percorsi del precedente saggio e presenta la prima traduzione, in lingua inglese, del Prologo nonché di un'antologia dei più importanti scoli ai trattati.

arginare le posizioni di quanti rifiutavano le decisioni del Concilio di Calcedonia, poggiando su un'interpretazione particolare della teologia di Cirillo di Alessandria e predicando l'unica natura (secondo l'insegnamento di Apollinare di Laodicea). Definiti per la loro posizione "monofisiti" essi obbligarono i difensori dell'ortodossia, impegnati allo stesso tempo contro il rinascente origenismo, ad elaborare nuove soluzioni teologiche⁸⁷.

D'altra parte il CD riceve una diffusione tanto rapida da essere conosciuto, a pochi anni dalla sua compilazione, ai quattro angoli dell'impero e presso le sedi in cui circolavano i migliori intellettuali impegnati proprio nelle dispute successive al Concilio di Calcedonia⁸⁸.

Nel *Prologo agli scolii*⁸⁹, sicuramente attribuibile a Giovanni, si insiste non solo sull'importanza di Paolo per la conversione di Dionigi, ma soprattutto sul fatto che fu "perfezionato nelle dottrine di salvezza dal più eccellente Paolo" e che "fu posto sul seggio dal portatore di Dio Paolo come vescovo dei fedeli in Atene, com'è registrato dal settimo libro delle *Costituzioni Apostoliche*"⁹⁰.

Gli obiettivi su cui insiste la premessa sono l'autenticità di Dionigi, la sua integrità e l'ortodossia⁹¹. Per la prima volta, difatti, Dionigi viene definito "l'areopagita" proprio ad incipit del *Prologo*⁹²: Dionigi, secondo il racconto di San Luca, faceva parte dei saggi giudici di Atene.

Seguendo questa prima indicazione, Giovanni cerca di rafforzare e rendere credibile la cornice apostolica, che abbiamo visto essere stata il principale motivo di scetticismo

⁸⁷ Per la situazione teologica del VI secolo si veda il fondamentale studio the defense of calcedoni T. R. GRAY (1979: 451-553). Dopo un'attenta analisi degli scolii e del prologo di Giovanni nonché sulle altre opere, che avevano tutte per oggetto le eresie del VI secolo di area orientale, soprattutto nelle dottrine di Apollinare, Origene ed Evagrio, P. ROREM-J. C. LOMOREAUX (1998: 72 e sgg) concludono che, per quanto professi le due nature e attacchi i monofisiti, può essere definito come un Neocalcedonese cirilliano, nel senso che seguendo il vescovo di Alessandria, professava l'unione del soggetto attivo nell'incarnazione di Cristo.

⁸⁸ Per una rassegna degli autori che citano il CD nella prima metà del secolo, sia prima che dopo l'operato di Giovanni, si veda P. ROREM-LOMOREAUX (1998: 15 e sgg.).

⁸⁹ Lo studio di riferimento rispetto agli scolii di Giovanni è P. ROREM- LOMOREAUX (1998). Il *prologo*, in tre parti, è ben analizzato da C. M. STANG (2012: 17-19).

⁹⁰ *Prol.* 17C; P. ROREM – J.C. LOMOREAUX (1998: 145).

⁹¹ P. ROREM-J.C. LOMOREAUX (1993:475-476) e (1998:41).

⁹² *Prol.* 16 C.

da parte di Ipazio di Efeso, con altri riferimenti: tre delle epistole sono indirizzate a Timoteo “compagno della’postolo Paolo”⁹³ e, contro quanti vedevano nell’autore un eretico, è detto rispetto alla dottrina di Dionigi che “c’è tanta differenza tra i suoi insegnamenti e le loro idiozie, quanta c’è n’è tra la luce e le tenebre”⁹⁴.

In questo secondo caso l’invettiva riguarderebbe i filosofi e sarebbe quindi finalizzata a slegare il Corpus da eventuali somiglianze con le loro opere⁹⁵ ma anche a sminuire il peso delle dottrine greche ritrovate all’interno dei trattati. Difatti, se lo stesso Timoteo fu iniziato alle dottrine greche da Dionigi, “in questo non vi è nulla di irragionevole! Anche l’apostolo amato-a-Dio Paolo impiegò i detti dei Greci [avendo la possibilità di udirli dai suoi compagni] che erano ben istruiti sulla filosofia [greca]”⁹⁶.

Giovanni crea una connessione tra Timoteo e Paolo per stringere un legame tra Paolo e Dionigi, poggiando sul fatto che, per la tradizione, Timoteo era considerato il primo vescovo di Efeso che necessitò dell’aiuto del più saggio Dionigi che era “esperto nella filosofia” tanto da poter far sì che “gli insegnamenti bastardi dei filosofi Greci fossero riportati alla verità”⁹⁷.

Non il discepolo, tuttavia, ma il maestro, è l’artefice di questa conversione, del passaggio dagli errori dei Greci alla verità cristiana: “le benefiche lettere dello “amato-a-Dio” Paolo mostrano l’autenticità di queste opere e soprattutto l’impeccabilità di questi insegnamenti”⁹⁸. Il legame è creato: Dionigi è allievo di Paolo. Di più, è il discepolo che, grazie alla continua riconferma e benedizione del maestro, esprime la verità cristiana in modo retto.

In definitiva:

⁹³ *Prologo* 20D.

⁹⁴ *Prologo* 20A.

⁹⁵ P. ROREM (1998: 42).

⁹⁶ *Prologo*, 21A. Le parti tra parentesi mancano da alcuni manoscritti greci. Se nel primo caso la SUCHLA (1993: 184) lo considera attribuibile a Giovanni, nel secondo tende a considerarlo un’aggiunta successiva (185-7). Vedi P. ROREM-J.C LOMOREAUX (1998: 148, nn. 13-14).

⁹⁷ *Ibidem* 17D-21A.

⁹⁸ *Ibidem*, 21A. Questa linea interpretativa, cioè quella del continuo raffronto delle opere dionisiane alle epistole paoline diventa, negli scoli di Giovanni, una linea programmatica che pervade tutta la sua operazione letteraria.

Il fatto che questi scritti appartengano davvero a Dionigi è confermato dal fatto che cita in modo disinvolto i detti dei suoi contemporanei, i quali sono citati, allo stesso tempo, dagli Atti degli Apostoli. Inoltre, le benefiche epistole dell'amato-a-Dio Paolo mostrano l'autenticità di questi scritti, specialmente l'impeccabilità di tutti i suoi insegnamenti⁹⁹.

In questa operazione lo scoliasta non si avvale solo della conferma e della parola, ma utilizza soprattutto l'arma del silenzio: prendendo in esame, infatti, solo due informazioni, e cioè la sua presenza all'eclissi di sole in concomitanza con la passione di Cristo (EP VII) e il rapporto epistolare con Giovanni, esule a Pathmos (EP X), l'autore avrebbe dovuto vivere più di novant'anni, considerato che tra i due avvenimenti trascorrono circa sessant'anni.

Di contro, non risparmia la citazione delle figure del primo secolo come il mago Elymas, o le citazioni di scritti apostolici come la lettera di Bartolomeo o di Giusto¹⁰⁰, segno dell'accurato lavoro di selezione di argomenti e personaggi.

Nella prima parte del *Prologo* dunque, si sottolinea con forza l'autenticità dell'identità apostolica di Dionigi e la si collega direttamente alla ortodossia degli stessi scritti, cosa che lascerebbe intendere una sorta di obiettivo polemico contro eventuali interpretazioni erranee contro le quali Giovanni tenterebbe di porre rimedio¹⁰¹. Infatti, dopo aver attaccato quanti criticano l'autenticità del Corpus, lo scoliasta articola la difesa delle sue dottrine secondo un preciso schema: Trinità, cristologia, creazione, escatologia¹⁰².

Per dimostrare queste dottrine Giovanni si serve tanto di fonti bibliche quanto di fonti patristiche e di autorità del platonismo greco¹⁰³.

⁹⁹ Prologo, 21 A.

¹⁰⁰ Rispettivamente *SchMT* 420.2; *SchDN* 393.1; *SchDN* 360.7. Questi scoli tuttavia non unanimemente riconosciuti come attribuibili a Massimo (ROREM-LOMOREAUX, 1998: 101).

¹⁰¹ R. A. ARTHUR (2001: 369-373).

¹⁰² Ancora P. ROREM (1998: 42).

¹⁰³ P. ROREM-J.C LOMOREAUX (1993: 475). Per un'esame più dettagliato delle stesse fonti si veda, degli stessi autori (1998: 55 e sgg.), in cui viene dimostrato l'utilizzo quasi esclusivo di fonti patristiche dai tratti più marcatamente apologetici come Ireneo, Giustino e Clemente d'Alessandria, per la semplice conferma di dottrine esposte da Dionigi, ma l'assenza quasi totale di fonti post nicene; Id: 56, le citazioni dei Padri più estese riguardano sempre la confutazione nei confronti di Evagrio ed Origene e di fatti l'unica citazione di un autore ecclesiastico post niceno è quella di Antipatro di Bostra e compare proprio in polemica con Origene; *ibidem*, 72, si sottolineano i vari aspetti dottrinali sottolineati da Giovanni contro Origene non tanto in favore di Dionigi quanto per smentire talune dottrine origeniste

L'obiettivo del commento alle opere dionisiane, dunque lo scopo ricercato tramite l'insistenza sull'autenticità delle stesse e del legame diretto con Paolo, è il contrasto di talune eresie post-calcedonesi particolarmente vive nella seconda metà del VI secolo.

La polemica dello scoliasta riguarda soprattutto l'apollinarismo e il cosiddetto secondo origensimo contemporanei alla sua attività letteraria.

In diversi passi l'autore insiste sul rapporto tra anima e corpo per come sono presentati da Dionigi, sostenendo, ad esempio che ciò che accade nella resurrezione è valido allo stesso modo per il corpo e per l'anima¹⁰⁴, che Dionigi utilizza molto spesso l'avverbio *asynkutos* per rivolgersi alla natura di Cristo che è senza cambi né confusione¹⁰⁵.

L'obiettivo polemico in questo caso è l'apollinarismo, dottrina sviluppatasi tra V e VI secolo tramite la divulgazione di diverse opere false ascritte alla figura di Apollinare di Laodicea¹⁰⁶. Le sue dottrine trovarono nuovo vigore nel VI secolo insistendo soprattutto sulla integrale divinità di Cristo.

È contro questa forma di apollinarismo che si scaglia Giovanni, fervente difensore della confessione ortodossa calcedonese che dichiarava la distinzione delle due nature e quindi contrastava il monofisismo. Citando esplicitamente il nome dell'eretico, infatti, e opponendogli gli scritti dionisiani come ortodossi sostenitori delle due nature, lo scoliasta unisce la polemica contro le eresie a quella dell'autenticità degli scritti dionisiani, segno del fatto che probabilmente circolavano delle interpretazioni apollinariste dei trattati¹⁰⁷.

come quella della resurrezione dei corpi e dell'incarnazione di Cristo; id: 120. Infine, è dimostrata con abbondanza di prove l'utilizzo di Plotino, in particolare Enn. 1.8 nel commentare la dottrina del Male esposta da Dionigi in DN 3.

¹⁰⁴ 20, 14.

¹⁰⁵ *Sch* 197.2 a DN 592B. vd ROREM (1993: 478).

¹⁰⁶ Le sue dottrine, nel IV secolo, incorsero nella condanna da parte del Concilio di Costantinopoli (381) poiché confessava che la il Logos prendesse il posto dell'anima umana nel corpo del Cristo. Il concilio condannò tale dottrina dichiarando la totale umanità di Cristo, tanto nell'anima quanto nel corpo

¹⁰⁷ P. ROREM-J.C LOMOREAUX (1993: 479-481).

L'importanza degli scoli, tuttavia, non dipende esclusivamente dall'interpretazione *Contra hereticos* che, sottolineando l'ortodossia del corpus ne legittimò anche l'autenticità, ma riguarda anche il linguaggio che lo compone.

Molti secoli prima che parte della filologia tedesca riportasse l'attenzione sulle fonti neoplatoniche dello pseudo Dionigi individuando, di fatto, la questione areopagitica come una questione linguistica, già gli scolasti, seppure nel tentativo, che va in senso opposto, testimoniano, indirettamente, tale necessità.

In una sezione del *Prologo* ascrivibile a Massimo il Confessore¹⁰⁸, si ammonisce:

Poiché alcuni dicono che l'opera non è del santo, ma di un autore più tardo, bisogna che costoro lo ritengano un disperato e un pazzo, dato che racconta tali menzogne su se stesso: che stava insieme agli apostoli, e che scriveva lettere a persone con le quali – secondo questi critici – non fu mai e alle quali mai scrisse. E il fingere la profezia dell'apostolo Giovanni in esilio, che tornerà in Asia per riprendere il suo insegnamento, sarebbe cosa da illusionista e di uno che forsennatamente cerca di procurarsi la fama di profeta. E dire che nel momento stesso della salvifica passione, trovandosi a Eliopoli insieme ad Apollofane, vide l'eclissi di sole e ne ragionò con lui, perché era avvenuta contro natura e contro la legge. E dire di essere stato insieme agli Apostoli all'esposizione delle divine spoglie della santa madre di Dio, Maria, e addurre citazioni del suo discorso funebre del suo maestro Ieroteo. E fingere lettere e discorsi come rivolti ai discepoli degli Apostoli: che assurdità, che infamia anche per una persona qualunque, per non dire di un uomo tanto elevato nel carattere e nella conoscenza da eccedere tutto il sensibile e unirsi alle bellezze intellettuali e attraverso queste, per quanto è permesso, a Dio! Bisogna sapere che alcuni filosofi pagani, soprattutto Proclo, hanno spesso adoperato le speculazioni del beato Dionigi, persino gli stessi secchi termini; e si può quindi sospettare che i più antichi filosofi ateniesi, entrati in possesso delle sue opere, quali le ricorda in questo libro, le abbiano tenute nascoste per apparire essi stessi i padri dei suoi divini detti; e che ora, per la provvidenza di Dio, è apparsa la presente opera a confutazione della loro vanagloria e mancanza di scrupoli. E che sia usuale per loro impadronirsi delle cose nostre, lo insegna il divino Basilio nell'omelia su "In principio era il Verbo", dicendo testualmente così: "So che molti di coloro che, fuori dalla parola della verità, si vantavano per la sapienza mondana, hanno ammirato questi concetti e hanno osato inserirli nelle loro opere; il diavolo infatti è ladro e delatore delle cose nostre ai suoi portavoce". Così questi. E nessuno può negare le parole del pitagorico Numenio che dice apertamente "Chi è Platone, se non un Mosè che atticizza?", dato che non è uno dei nostri, ma uno degli avversari, come testimonia anche Eusebio, il vescovo di

¹⁰⁸ . R. SUCHLA (1995:19-20) sostiene che in questo caso la polemica che riguarda Proclo è intavolata da Massimo e non da Giovanni di Scitopoli.

Cesarea in Palestina; poiché non solo adesso, ma anche prima dell'avvento di Cristo era consueto a chi stava fuori dalla sapienza rubare le cose nostre.¹⁰⁹

Gli scoli di Filopono, infatti, vibrano delle principali dottrine apologetiche: il CD è un prodotto di troppa erudizione per essere opera di un impostore; i filosofi si appropriano delle dottrine cristiane, grazie ad una *reportatio* demoniaca, e non viceversa. Inoltre, a causa dei filosofi gli scritti sono caduti in dimenticanza per poi ritornare alla luce.

È qui riproposta la dottrina dei *furta graecorum*, con la quale i Padri dei primi secoli rispondevano alle accuse dei filosofi contro il Cristianesimo, visto solo come una religione tutta improntata alla πίστις e senza alcuna traccia di ragione.

Così la dottrina cristiana riuscì a strutturarsi nei secoli, dimostrando non solo che era più antica di quella cristiana in quanto discendente da quella giudaica (il passo riguardante Numenio di Apamea è un vero e proprio *leit motiv* della Patristica) soprattutto quelle di stampo apologetico ma anche che, quanto di buono c'era nella filosofia dipendeva, poiché discendeva, dalla verità cristiana¹¹⁰.

Nel V secolo, Giovanni Filopono, conoscitore delle opere di Proclo, testimonia la somiglianza effettiva tra le opere del diadoco e quelle di Dionigi, anticipando così, di circa tredici secoli il Koch, ma individuando la ragione di questo “platonizzare più che cristianizzare”, per dirla con Lutero¹¹¹, nel plagio che il filosofo ateniese faceva ai danni del presunto discepolo di Paolo.

In tal senso, si conferma la figura dell'Areopagita ma si difende soprattutto la sua autorità non tanto sul piano dell'ortodossia dottrinale, come si è visto nel caso dello scoliasta di Scitopoli, quanto su quello della genesi tra religione cristiana e filosofia dove quest'ultima viene posta in un ruolo di assoluta minorità.

¹⁰⁹ PG 4, 21 4 – 23 A. il riferimento a Proclo sarebbe una interpolazione di Giovanni Filopono secondo B. R. SUCHLA, (1995: 19-20).

¹¹⁰ J WHITTAKER (1967) è il fondamentale studio che sottolinea come, tramite l'interpretazione di Filone di Alessandria, da Clemente di Alessandria ed Eusebio di Cesarea in poi, la Patristica si appropri di questa analogia e, con essa, di alcune dottrine del giudaismo ellenistico poi fondamentali per la filosofia cristiana.

¹¹¹ Lutero, *De captivitate Babylonica*, Opera omnia, Edición de Weimar, VI, 561.

4 La tradizione siriana ed origenismo

Nella prima metà del VI secolo si cercò una conciliazione tra quanti accettavano le decisioni di Clacedonia e quanti le rifiutavano richiamandosi a concezioni integralmente cirilliane, soprattutto a oriente (Egitto, Antiochia), rifiutando di fatti quella che era la teologia imperiale¹¹².

E l'operazione di commento del corpus va letta proprio nel senso di contrastare interpretazioni eretiche e fuorvianti, soprattutto di area origenista e apollinarista, sebbene il corpus non fosse appannaggio dei soli monofisiti¹¹³.

Tale operazione comportò una "lettura annotata" delle opere dello pseudo Dionigi per tutta la traduzione successiva al 538-543, lasso di tempo al quale è possibile far risalire gli scoli di Giovanni¹¹⁴.

In tal senso assume un'importanza determinante la tradizione siriana¹¹⁵.

Delle tre traduzioni dal greco al siriano a noi pervenute, la più antica è quella di Sergio Reshaina¹¹⁶, la cui morte, nel 536, testimonia il suo lavoro su un testo non ancora commentato dagli scolasti greci.

¹¹² P. ROEM-J. C. LAMOREAUX (1998: 3).

¹¹³ Ib: 19, riportano tutte le fonti della prima metà del VI secolo che utilizzano il corpus, mostrando la trasversalità dell'utilizzo dell'opera. Informazione molto importante è che, in questo periodo, vengono citati esclusivamente DN ed EP (ib: 20-21).

¹¹⁴ Scoli che furono a loro volta commentati e stretto ad ulteriori scoli da autori successivi, cfr. B. R. SUCHLA (1998).

¹¹⁵ L'analisi esaustiva delle vicende connesse alla tradizione siriana del corpus, alla vicenda storiografica e alle problematiche dottrinali che essa presenta, si trovano in E. FIORI (2010). Nel suo magistrale lavoro, non ancora pubblicato, lo studioso italiano presenta anche la prima edizione critica del testo dei DN tradotto da Sergio, con il relativo esemplare greco.

¹¹⁶ Abbiamo poche notizie sulla vita di Sergio, ma di certo la sua morte è avvenuta a Costantinopoli nel 536, che resta anche l'unico termine *ante quem* per la sua traduzione del CD. La traduzione di Sergio appare solo su un manoscritto, il Sinai Syriacus 52, del monastero di Santa Caterina del monte Sinai. Tuttavia esso è privo della parte finale e di quella iniziale, successiva all'ampio commento fornito dall'autore. Inoltre, le lettere 6-10 sono andate perdute. Qualche anno fa sembra che siano stati ritrovati alcuni frammenti dell'opera e, probabilmente, la parte perduta del manoscritto. Per la pubblicazione della traduzione, del ritrovamento della parte perduta e per i nuovi sviluppi, cfr. Stang p. 24, n. 58. Se la traduzione resta tuttora non ancora pubblicata, la prima parte dell'introduzione è stata pubblicata in francese da P. Sherwood, "Mimro de Serge de Reşayna sur la vie spirituelle." *L'Orient syrien* 5 (1960): 433-57 and 6 (1961): 95-115, 121-56. Vi sono altre due traduzioni. La prima è di Pochas Bar Sargis nel tardo VII secolo basata sul testo greco annotato di Giovanni di Scitopoli; fu pubblicata nel 766-767 da Cyriacus bar Shamona a Mosul, in un'edizione che includeva, oltre alla traduzione, un'introduzione di Sergius e gli scoli di Giovanni. La seconda traduzione è una trasposizione anonima della *Mystica*

Come ha osservato *Istvan Perczel*, non è chiaro se egli sapesse o meno dell'attribuzione di "Areopagita" per l'autore del corpus, ma probabilmente, volendo suffragare le tesi origeniste e gnostiche di Evagrio Pontico¹¹⁷, avesse evitato il problema¹¹⁸.

Allo studioso ungherese va il merito di aver articolato la questione dionisiana, sfruttando di certo le intuizioni di alcuni studi precedenti¹¹⁹, come questione riguardante i problemi teologici della cristianità di area siriana del VI secolo.

In alcuni contributi è stato dimostrato il rifarsi di Dionigi a dottrine, quando non ad opere dirette di Origene, come nel caso della monade e della diade che prima venivano ritenute eredità procliana e che invece dal diadoco di Platone non vengono mai attribuite al Primo Principio come invece accade nel filosofo alessandrino poi ripreso, puntualmente, dallo stesso Dionigi¹²⁰.

Theologia, basata sul testo latino di Ambrogio Traversari. Cfr I. PERCZEL (2009) che riassume le principali tracce battute dallo studioso nei suoi precedenti contributi; P. SHERWOOD (1952: 174–84).

¹¹⁷ Per origenismo si intende quella particolare interpretazione delle dottrine del filosofo di Alessandria del terzo secolo da parte di esponenti della teologia non conforme alle decisioni di Calcedonia del VI secolo, cfr *infra* II capitolo.

¹¹⁸ Von Balthasar sostiene, ad esempio, che le altre opere nominate, e che a breve vedremo nel testo, furono composte dall'autore del CD e poi andarono perdute; (1984: 144–210). Quindi a differenza della gran parte degli studiosi, è convinto della reale esistenza di opere che secondo gli altri furono niente più che ulteriori indizi forniti dall'autore con il fine di creare una cornice che fosse quanto più coerente con il suo obiettivo. Perczel, estremizzando le ipotesi di Von Balthasar, sostiene non solo la composizione delle stesse opere ma addirittura che l'autore l'avrebbe pubblicate. In *Denys l'areopagite lecteur d'Origene*, lo studioso sostiene che gli *Elementi di teologia* di cui parla Dionigi corrisponderebbe al *De trinitate* attribuito a Cirillo d'Alessandria. Ultimamente, inoltre, ha sostenuto (2009) che avrebbe pubblicato le differenti opere sotto differenti pseudonimi. Nutro in merito le stesse riserve di C. M. STANG (2012:26) rispetto all'ipotesi di un autore che attribuisce differenti pseudonimi alle proprie opere per poi attribuirle tutte in un'unica opera, nel CD appunto.

¹¹⁹ W. STHROTMANN (1978) segnalò l'importantissimo ruolo assunto dal *μύρον* nel contesto della liturgia siriana monofisita del VI secolo e introdotto nella liturgia da Pietro il Fullone nel 488. In questo senso, il fatto che si trovi riproposto e ampiamente argomentato in EH (IV cap.) testimonierebbe la provenienza siriana dello stesso Dionigi. Inoltre, il fatto che Dionigi lo compari per importanza all'eucarestia richiamerebbe l'importanza stessa che aveva nella liturgia monofisita dove la mescolanza degli oli indicava la natura divina del Cristo che si mescolava a quella umana. S. BROCK (1992) vedeva nel tema dei nomi divini come rivelazione e mascheramento di Dio un retaggio dei Cappadoci che Dionigi condivide con essi e con Efrem Siro, suggerendo addirittura un'influenza di quest'ultimo sul presunto allievo di Paolo.

120 I. PERCZEL (2001).

Altresì, si dimostrato che l'episodio della dormizione di Maria (DN 3.2), sarebbe la riproposizione letteraria di una riunione di tre vescovi che discutono sull'incarnazione di Cristo¹²¹.

Il vasto utilizzo delle dottrine alessandrine ne farebbe un origenista del VI secolo al fianco dei tanti teologi di origine siriana che contrastavano le dottrine calcedonesi proponendo quella dell'unica natura e di altre dottrine origeniste già condannate.

Le argomentazioni portate in favore di questa ipotesi dipendono da tre fattori principali: la datazione del commento siriano, di cui si può prendere come termine *ante quem* il 536, anno di morte dell'autore Sergio di Reshaina; nell'introduzione alla sua traduzione Sergio cercherebbe di avvicinare le dottrine di Dionigi a quelle di Evagrio Pontico; sappiamo dallo Pseudo Zaccaria che "utilizzava nei suoi scritti le opere di Origene"¹²².

Ancora, il traduttore siriano sembra conoscere le altre opere che il Dionigi autore greco dice di aver scritto tanto che, lo stesso Perczel, equipara le *Istituzioni Teologiche* al *De Trinitate*, trattato del VI secolo attribuito, falsamente a Ieroteo, e poi a Didimo il Cieco¹²³.

L'importanza dell'originale siriano risiede in due punti fondamentali; essendo databile prima del 536, esso tradurrebbe un originale greco precedente all'opera degli scolasti sia per quanto riguarda il commento, sia per quanto riguarda quella *editio variorum* completata forse dalla stessa équipe del primo scoliasta, prima della quale non si può risalire¹²⁴; in secondo luogo, essendo databile alla seconda metà dello secolo lo stesso manoscritto che riporta la traduzione siriana, l'origenismo individuato da Perczel nel CD sarebbe di certo accentuato dal traduttore Sergio, ma di sicuro già presente

¹²¹ I. PERCZEL (2008: 559) poi ripubblicato in 2009.

¹²² *Chron.* 8.5. I. PERCZEL (2008: 561).

¹²³ *Ibidem.* Lo studioso affermava inoltre di avere sufficient prove per affermare questa identificazione, tanto da arrivare alla conclusione che lo stesso autore avesse pubblicato differenti opere sotto differenti pseudonimi. Tali prove, ad ormai quattro anni di stanzina non sono però state ancora fornite (n.38).

¹²⁴ Altro indizio decisivo in questo senso è che i manoscritti più antichi del Corpus risalgono al IX secolo, epoca in cui la lettura ortodossa di Dionigi era consolidata o comunque si andava uniformando all'allora contemporanea disputa sulle immagini.

nell'originale greco. Prodotto da uno o più autori di area origenista, fu quindi utilizzato dagli stessi¹²⁵ prima della condanna del 533¹²⁶.

Recenti studi hanno dimostrato, contrariamente a quanto sostenuto dallo studioso ungherese, l'importanza della componente siriana risiede sì nello specificare l'importanza delle dottrine di Origene per la composizione della versione originale del corpus, quindi non solo nella traduzione di Sergio, ma nello stesso esemplare greco originale che le trascrizioni e i commenti coprono con diverse stratificazioni, ma che invece di essere un'opera origenista, l'utilizzo che l'autore avrebbe fatto delle dottrine di Origene andrebbe esattamente nel senso opposto.

L'approfondita analisi della versione siriana del trattato DN, ha portato *Emiliano Fiori*, ad affermare che gli elementi evagriani e origeniani, moderati e sistemati dal suo neoplatonismo, consentono a Dionigi di opporsi proprio all'origenismo suo contemporaneo¹²⁷.

In tal senso, contro le tesi di un presunto origenismo in DN sostenute dal Perczel, Fiori afferma “la traduzione di Sergio costituisce piuttosto la riemersione di un sostrato siriano già presente nel testo greco, il quale in certi suoi tratti permette anzi di leggere l'opera di Dionigi, almeno limitatamente ai DN, come un sistematico lavoro di neutralizzazione di ogni forma di origenismo”¹²⁸, intesa come corrente fortemente presente tra Palestina e Siria nel VI secolo e condannata dai teologi ortodossi. Negando la possibilità dell'apocatastasi e concentrandosi sulla concezione della natura di Cristo

¹²⁵ P. ROEM 1998 (9-22) riporta tutte le citazioni da parte dei protagonisti che nei primi anni successivi alla citazione del corpus ne ripresero alcune parti. È molto interessante notare che dalla prima citazione da parte di Severo fino all'opera di commento di Giovanni di Scitopoli, l'unico trattato ad essere citato è DN.

¹²⁶ Altrettanto importanti per quanto riguarda il contesto siriano sono i lavori di A. GOLITZIN (1994) e (1994b) che testimoniano ulteriori affinità con la concezione della mistica siriana, tramite la corrispondenza, pienamente accertata in ambito siriano, tra mistica e liturgia e la corrispondenza tra tempo interiore e ordine gerarchico esteriore. Su questo si veda più avanti 000

¹²⁷ E. FIORI (2010: 76). In tal senso Fiori sfrutta due lavori di A. GOLITZIN (1994), (1994b) che avevano affermato grossomodo lo stesso principio rispetto alla rilettura dell'origenismo dionisiano.

¹²⁸ E. FIORI (2010: 77). La notevole mole di indicazioni portate da Fiori spingono lo studioso inoltre a rifiutare l'accostamento proposto dal Perczel tra Dionigi e Teodoro di Mopsuestia (autore dell'inizio del IV secolo e poi condannato da Giustiniano nel 533 a causa di un duofisismo troppo accentuato) e Dionigi, vedendo nella cristologia dionisiana forti somiglianze con il monofisismo di Filosseno di Mabbug (*ibid.* che scrisse diversi libri sul monofisismo, sulla trinità e sull'incarnazione e fu vescovo di Ierapoli sul finire del V secolo).

come “unione senza confusione”¹²⁹ dottrina questa che chiaramente cercava di riecheggiare la dottrina calcedonese, si è forse definitivamente allontanato l’autore del CD dal contesto origenista.

E tuttavia vale la pena soffermarsi proprio sull’origenismo e su alcune sue caratteristiche in quanto, seppur lontano da propositi filo-origenisti, sembra proprio che talune novità (tanto in senso cristiano quanto in senso neoplatonico) siano elaborate proprio col proposito di superare le controversie che in condizionavano l’Oriente in quegli anni.

Dopo la morte di Origene di Alessandria, com’è noto, le sue dottrine conobbero enorme diffusione tanto in Occidente quanto in Oriente. Tuttavia, soprattutto nel secondo caso le dottrine dell’adamantino non furono accettate sempre di buon grado in quanto particolarmente ostico risultava comprendere l’impianto filosofico-platonico che non aveva avuto grande diffusione nelle terre siriano-palestinesi. I nodi dottrinali che portarono una certa dose di malcontento quando ancora il suo autore era in vita furono, tra gli altri l’apocatastasi, la preesistenza delle anime ai corpi, il metodo esegetico scritturistico allegorico¹³⁰. Il problema era quindi l’allargamento di queste dottrine, nate in primo luogo come strumento dottrinale in funzione antignostica, ad ambiti, come quello antiochiano, dove mancava tanto questo motivo polemico quanto il bagaglio filosofico per comprenderlo in tutta la sua portata. Per tale ragione una sorta di sospetto nei confronti dei simpatizzanti delle dottrine alessandrine fu, a fasi alterne, abbastanza esplicito per raggiungere poi degli apici che culminarono in condanne da parte del potere politico e religioso.

Non si sa con certezza quale fu il grado della diffusione delle dottrine di Origene fino alla fine del III secolo ma di certo i primi dissensi si fecero più evidenti quando esse si espansero al di fuori dell’Egitto. Già durante il Concilio di Nicea la controversia ariana poteva essere vista come “estrema radicalizzazione del subordinazionismo di

¹²⁹ Rispettivamente R. FIORI (2011) e (2010a).

¹³⁰ M. SIMONETTI (2004a: 241). Per l’eredità origeniana in genere si veda A. GUILLAMONT (1962).

Origenene, mentre Alessandro ne rappresentava un'interpretazione più moderata"¹³¹. Alle interpretazioni dottrinali si associavano spesso interpretazioni tendenziose del pensiero dell'adamantino cosicché alla fine del secolo vi fu la prima condanna dell'origenismo che mise fine alla prima controversia origenista¹³².

La seconda controversia origenista, che del resto coincide con l'epoca di composizione del Corpus, o quantomeno con la sua diffusione, si scatenò sotto il regno di Giustiniano nei primi decenni del VI secolo e portò alle condanne da parte dell'imperatore prima nel 532 e poi nel 543. Le opere di Origene, Evagio e Diodoro si diffusero nonostante la precedente condanna specialmente nell'ambiente del monachesimo palestinese anche se in modo di certo disomogeneo. La controversia emerge pienamente nel 532 e per quanto raccontato da Cirillo di Scitopoli fu causata dal contrasto tra dei monaci fuoriusciti dal monastero della Grande Lavra, origenisti che, dopo aver fondato un nuovo monastero (Nuova Lavra) attaccarono i confratelli nel vecchio monastero. Non sappiamo molto a livello dottrinale se non che si dividevano in Protocristi ed Isocristi¹³³.

L'origenismo siropalestinese fu condannato in due occasioni dall'imperatore Giustiniano: in un primo momento (543) egli condanna le dottrine di Origene in un'epistola inviata a Mena, patriarca di Costantinopoli cercando di arginare il fenomeno

¹³¹ M. SIMONETTI (1973: 369 e sgg.). Con Atanasio, Alessandria abbraccia la fede nicena rompendo quindi con la tradizione origeniana, M. SIMONETTI (2004: 246) il quale riconosce anche che negli stessi anni in area siropalestinese iniziò un certo astio nei confronti dell'allegorismo origeniano al quale si opponeva un più spiccato letteralismo (con Diodoro e Teodoro).

¹³² Negli anni '70 del IV secolo Epifanio, nel suo *Panarion*, riportò l'attenzione negativamente sulla figura di Origene facendone in qualche modo il maestro di Ario imputandogli le classiche accuse di sostenere la preesistenza, la risurrezione spirituale dei corpi e l'eccesso di allegorismo. Le dottrine dell'alessandrino trovarono fortuna nell'ambiente monastico (B. DALEY 1995: 628) che fu anche il terreno sul quale si svilupparono le controversie, sia del IV che del VI secolo, in quanto maggiormente libero dal controllo degli episcopati e più vivace nella richiesta di un certo intellettualismo affiancato alla vita religiosa. Epifanio riuscì a portare dalla sua parte tanto Girolamo, fervente origeniano, che Teofilo, il patriarca di Alessandria il quale per liberarsi di alcuni monaci origenisti, i così detti 'lunghi fratelli', si unisce alla condanna che egli stesso emette nel 400, cfr. M. SIMONETTI 2004a: 247-249. Nella condanna viene incluso anche Evagrio Pontico, di scuola cappadoce, che sposò la causa origenista in Egitto (383) dopo aver partecipato alla vita ascetica in Palestina.

¹³³ Questo secondo gruppo era anche quello che interpretava in modo radicale la dottrina di Evagrio secondo cui "al momento dell'apocatastasi sarebbero diventati uguali a Cristo, cioè alla creatura razionale al momento della creazione" M. SIMONETTI (2004a: 251, n. 40). L'analisi della controversia origenista del secolo VI è obiettivo che oltrepassa gli obiettivi del presente lavoro. Sarà tuttavia importante tornarci in fase di conclusione in merito alla questione scritturistico-esegetica ed anche logica che propone il corpus.

del monachesimo palestinese; in questo editto egli afferma le condanne contro le dottrine dell'alessandrino espresse in dieci punti. Dieci anni più tardi, nel V concilio ecumenico tenutosi a Costantinopoli (553) egli condanna, tra le altre, figure quali Teodoro di Mopsuestia maestro di Nestorio, Iba di Edessa e Teodoreto di Cirro. Va sottolineata la riconoscenza da parte di molti studiosi dell'intersecarsi della controversia origenista con il problema cristologico in quegli anni ancora fluido, tra monofisiti e calcedoniani¹³⁴.

5. Autore e datazione

Nonostante sia tutt'ora impossibile individuare l'identità dell'autore che si nasconde o che, come si è visto, è stato celato sotto le mentite spoglie del discepolo di Paolo, vari sono stati i tentativi di includere l'autore tra i secoli II e IV o di identificarlo con alcuni personaggi¹³⁵: Ammonio Sacca, Dionisio di Alessandria, Pietro il Fullone, un discepolo di S. Basilio Magno, Pietro l'Iberico, Dionigi di Gaza, Severo di Antiochia, Sergio di Resaina, una persona vicina a Giovanni di Scitopoli, Stefano bar Sudaile, Eraisco, lo stesso Damascio¹³⁶. Nessuno tra questi, però, ha incontrato l'approvazione unanime degli studiosi.

Se l'identità dell'autore risulta tuttora sconosciuta, la datazione del Corpus è definibile solo per approssimazione. Le ricerche indipendenti di *Joseph Stiglmayr* e *Hugo Koch*¹³⁷, ubicarono la composizione del corpus tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, poiché dimostrarono, in modo indipendente, che la trattazione del problema del male di DN dipendeva dal *De malorum subsistentia* di Proclo che conserviamo solo

¹³⁴ L. PERRONE (1980: 203). Soprattutto in fase di conclusione torneremo sull'importanza della

¹³⁵ R. ROQUES (1962), R. F. HATAWAY (1969: 31-35), e fino a S. Lilla (1982:569-570), che tuttavia riscontra delle imprecisioni nell'elenco fatto dall'Hataway.

¹³⁶ Questa è la tesi sostenuta dal MAZZUCCHI (2009:709-762) e propria già dell'HATAWAY. L'ipotesi, è stata scartata da T. LANKILA (2011: 14-40) che pur condividendo il metodo di ricerca dello studioso italiano, ne critica i presupposti teorici.

¹³⁷ H. KOCH (1895: 438-454); J. STILGMAYR (1895: 253-273).

nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (XIII secolo), nonostante alcune osservazioni possano insinuare dubbi a riguardo¹³⁸.

L'autore è un contemporaneo di Proclo o di poco successivo. Con maggior precisione, il Koch dimostrò la vicinanza tra corpus dionisiano e Neoplatonismo in termini di dottrine, strutture e nell'uso del linguaggio simbolico, probabilmente attinto dalla tradizione misterica¹³⁹.

J. Stiglmayr addusse altre ragioni che permisero di precisare con maggior approssimazione la datazione degli scritti.

Innanzitutto alcune formule legate alla cristologia dionisiana sono legate alle definizioni di Calcedonia contro Eutiche: gli scritti dovevano quindi essere posteriori al 451¹⁴⁰; il credo come parte della messa, di cui Dionigi parla, fu introdotto non prima del 476 dal patriarca di Antiochia, monofisista, Pietro il Fullone, anche se è stato dimostrato successivamente che tale innovazione fu inserita a partire dal 515 dal patriarca di Costantinopoli Timoteo¹⁴¹; l'autore del corpus evita espressioni quali "due nature" o "una natura", seguendo la prudenza con cui l'*Henotikon* emanato nel 482 dall'imperatore Zenone contro Eutiche, proclamava la vera umanità e divinità di Cristo, attestandosi tuttavia, su posizioni poco aspre contro i monofisiti¹⁴²; le prime citazioni degli scritti del CD sono di Andrea di Cesarea nel suo commento all'apocalisse di Giovanni, della fine del V secolo e Severo di Antiochia, in una epistola all'abate Giovanni, forse del 510. Il corpus sarebbe quindi compreso tra il 482 e l'inizio del 510¹⁴³.

¹³⁸ CORSINI (1962: 7-35) ha riscontrato la possibile dipendenza della trattazione sul male anche da Sallustio

¹³⁹ H. KOCH (1900).

¹⁴⁰ J. STILGMAYR (1895).

¹⁴¹ B. CAPELLE (1951: 1003-1007).

¹⁴² Anche se è stato osservato che la prudenza dell'autore in materia di dottrina cristologica potrebbe dipendere dalla volontà di preservare il proprio mascheramento, dunque continuare ad attestarsi all'età apostolica P. ROREM-J. C. LOMOREAUX (1998: 10). Ancora con gli stessi studiosi (*ibidem*) è importante ricordare che l'*Henotikon* non fu revocato prima dell'età di Giustino, e cioè prima del 519.

¹⁴³ Per tutti questi punti vedi S. LILLA (1982: 534-535; W. VÖLKER (1985: 1-11); M. SCHIAVONE (1963: 9-44); E. BELLINI (2009: 38-41); E. CORSINI (1958-1959: 128-227).

Seppure non è possibile definire l'identità dell'autore, un altro studio di J. Stiglmayr¹⁴⁴ è servito a restringere il campo delle possibilità: la descrizione dell'ordinazione del vescovo, sacerdote e diacono di EH V.2.509 A 9-B 11 riprende il paragrafo *De ordinationibus* della liturgia siriana edita e tradotta in latino dal patriarca di antiochia, Ignazio Efraem II Rahmani, suggerendo così la probabile origine siriana dell'autore¹⁴⁵; attribuisce a Ieroteo, suo maestro, gli *Elementi di Teologia*, stessa opera scritta da Proclo, diadoco della scuola di Atene e, inoltre, la sua descrizione del maestro, ha molti punti in comune con la descrizione fatta da Marino su Proclo¹⁴⁶.

Altri studiosi hanno dimostrato la dipendenza di Dionigi anche da Damascio (480-550)¹⁴⁷. Come *terminus a quo* si può indicare una data compresa tra il 476 (introduzione del Credo nella messa da parte di Pietro il Fullone) e il 485 (anno di morte di Proclo).

Per quanto riguarda il *terminus ante quem*, invece ci sono delle ulteriori difficoltà in base all'oscillare delle prime citazioni. Se la prima "citazione pubblica" del CD è la *Collatio* del 532, le prime citazioni risalgono ad alcune epistole di Severo di Antiochia che non possono datarsi con esattezza, ma oscillano tra il 518 e il 528¹⁴⁸.

Si può concludere dicendo che "l'autore del Corpus sia stato un cristiano di origine siriana che soggiornò a lungo ad Atene, dove seguì con entusiasmo i corsi di Proclo e di Damascio rimanendone profondamente influenzato. Un indizio del suo legame affettivo con Atene è rappresentato dal fatto che egli, tra tanti personaggi, sceglie come pseudonimo proprio l'Ateniese Dionigi l'Areopagita e si qualifica, nei titoli dei suoi scritti, come episcopus athenon. Alla fine del V secolo la scuola Ateniese è frequentata da vari Siriani: Damascio è originario di Damasco; di origine siriana sono Salustio, Odenato, Uranio, Ilario e Mara¹⁴⁹; Marino, successore di Proclo, è un palestinese che ha

¹⁴⁴ (1909: 383-385).

¹⁴⁵ Concordano anche O. BARDENHEVER (1924: 294) e E. BOULARAND (1957: 199).

¹⁴⁶ *Vita Procli*, 20-21.

¹⁴⁷ R. ROQUES (1954: 74, n. 1); L. H. GRONDIJS (1959: 438-447) e R. F. HATAWAY (1969: 18-19).

¹⁴⁸ P. ROREM-J. C. LOMOREAUX (1998: 13-15).

¹⁴⁹ Damascio, *Vita Isidori reliquiae*, ed. C. Zinten, Hildesheim 1967, pp. 115, 1; 123, fr. 142; 132, 11-12; 185, 17-19.

abbandonato la religione ebraica per l'ellenismo (Vita Is. 141, p. 196). Di questa cerchia deve aver fatto parte l'autore del Corpus¹⁵⁰.

Per quanto riguarda la composizione del corpus nella forma che ci è stata trasmessa, appunto come un agglomerato di scritti, commentato e con un'introduzione, essa fu operazione di Giovanni di Scitopoli in un periodo compreso tra il 538 e il 543, anni nei quali probabilmente fu completata anche la cosiddetta *editio variorum*, ossia una sorta di prima edizione critica per difendere il testo dalle interpretazioni monofisite o comunque dalle letture non ortodosse post-calcedonesi¹⁵¹.

Tali interpretazioni, del resto, sono testimoniate dall'intervento alla *Collatio* di Severo di Antiochia (532) ma anche le sue epistole databili nel primo ventennio del secolo. In entrambi i casi vengono citati solo i DN.

Va notato altresì che nella prima metà del VI secolo, le citazioni del corpus riguardano sempre DN ed EP. Ciò lascerebbe supporre che DN è il primo trattato ad essere stato scritto, nei primissimi anni del VI secolo, e forse circolante insieme a EP e MT. In un secondo, ma imprecisato momento, comunque prima della redazione di Giovanni, sarebbero stati scritti i trattati gerarchici¹⁵².

La traduzione siriana di Sergio di Reshaina precede di certo tale operazione poiché anteriore al 536, anno della morte dello stesso Sergio.

Infine, va ricordato che, se tutti i manoscritti greci conservati risalgono al IX secolo e riportano la versione del corpus così come noi oggi la leggiamo, il manoscritto che conserva la versione siriana risale alla seconda metà del VI secolo, per cui non solo

¹⁵⁰ S. LILLA (1982: 536).

¹⁵¹ Sull'ipotesi dell'*editio variorum*, ormai largamente accettata dagli studiosi, si vedano: G- HEIL-R. ROQUES (1958: 42-48); S. LILLA (1965), (1980); B. R. SUCHLA (1980: 31-66), (1984: 177-88), (1985: 179-194); (1989: 79-83), (1990: 36-64).

¹⁵² 152 Per l'assenza dei trattati gerarchici nella prima metà del VI secolo e per la contemporanea circolazione di DN in maniera alquanto diffusa, si veda P. ROEM-J. C. LOMOREAUX (1998:19-22); per la composizione successiva di CH-EH, si veda M. NASTA (1997) il quale rivede nel blocco DN-MT-EP le opere che creano la cornice apostolica e che sembrano effettivamente riservate ad un pubblico ristretto, e in CH-EH delle opere essoteriche per i nuovi adepti al culto cristiano. Stranamente però, l'autore non relaziona questo alla stessa divisione presente nella scuola tardo neoplatonica da cui pure l'autore doveva discendere.

precede il periodo delle dispute iconoclaste nel quale furono scritti gli esemplari greci conservati, ma è anche vicino per data di composizione a quella del corpus originario.

Il fatto, infine, che il corpus sia tradotto integralmente in siriano prima del 536, lascia presumere che esso circolasse nella forma oggi conservata prima dello stesso anno e che, seppur ei trattati fossero stati scritti in via separata, la formazione di un Corpus precede la stessa operazione di Giovanni di Scitopoli.

Per questa ragione, accettando per DN (a cui si univano MT-EP) una datazione compresa nei primi quindici anni del 500, e accettando che CH ed EH siano composti successivamente, ma prima del 536, il periodo per i trattati gerarchici dovrebbe potersi individuare (e per questo addurremo qualche indizio in fase di conclusione) negli anni a ridosso della *Collatio* (poco prima o poco dopo).

6. Dal Medioevo al XX secolo

Secoli prima della critica filologica, la “cultura ecclesiastica e bizantina del VI e VII secolo” guardava con relativo sospetto alle opere attribuite a Dionigi l’Areopagita. Ippazio di Efeso¹⁵³ e gli scoliasti, cercarono di smussare tali perplessità invertendo il rapporto tra le fonti del CD e il corpus stesso, segno della consapevolezza che sul linguaggio dionisiano si giocava anche la partita per l’autenticità delle opere.

A queste opere si aggiunge l’opera del presbitero Teodoro di cui solo resta la recensione fatta da Fozio¹⁵⁴. Ma queste non furono le uniche voci discordanti¹⁵⁵.

Un ultimo esempio che anticipa la critica umanista e si allinea alle osservazioni dei secoli precedenti è quella di Giuseppe Hazzaya¹⁵⁶, commentatore del testo siriano del

¹⁵³ E. SCHWARTZ, ACO, 1914, pp. 172, 50; 173, 12-18.

¹⁵⁴ Per la questione della critica ecclesiastica bizantina, si veda C. M. MAZZUCCHI, (2009:726, nn. 80-82). Fozio si limita a osservare che Teodoro “conferma l’autorità delle opere di Dionigi”.

¹⁵⁵ Seppur isolate, come dimostra I. Hausherr, non mancano le voci dissonanti rispetto alla totale accettazione delle opere dionisiane. Oltre a Fozio, anche Areta, Pietro di Damasco, Giovanni di Antiochia e Giuseppe Hazzaya (VIII secolo) e Simeone Petrisi (monaco georgiano del XIII secolo), misero in questione l’autenticità del Corpus. Cfr. I. HAUSERR (1936: 484-490).

VIII secolo il quale, trovandosi a dover giustificare la frase del CD secondo cui il serafino per primo riceve la conoscenza divina, attribuisce questo “errore” non al vescovo ateniese ma al traduttore siriano:

Spesso gli scribi, specialmente quelli che traducono da una lingua all’altra, interpolano i libri divini; e il più celebre interpolatore è lo scrittore che ha tradotto il libro di Mar Dionigi. Tanto malvagio quanto saggio, ha cambiato i passaggi dei libri divini per proprio interesse. Se avessi tempo, io stesso li tradurrei e eliminerei da essi gli errori che questo traduttore vi ha inserito¹⁵⁷.

Il commento di Hazzaya era indipendente rispetto agli scoli di Giovanni di Sitopoli e di Filopono eppure, indica che la disputa attorno all’autenticità del corpus, e quindi attorno all’identità dell’autore, risiede principalmente nel linguaggio.

Se Filopono risolveva l’imbarazzante somiglianza degli scritti dionisiani a quelli procliani, sostenendo la dipendenza dei secondi dai primi, Hazzaya spiega la presenza di un linguaggio tanto complesso per il II secolo, con l’opera mistificatrice del presuntuoso traduttore del *Corpus*. E a corroborare tale convinzione appare la proposta di ritradurre gli scritti per spogliarli dalle interpolazioni di Sergio.

Ad ogni modo, la traduzione del corpus viene accettata dal medioevo latino come opera effettivamente apostolica, dunque, autentica. Tale operazione fu resa possibile soprattutto dalla prima traduzione del corpus, e cioè quella che poi ebbe meno fortuna.

Di fatti, nell’827 l’imperatore d’oriente Michele il Balbo II inviò a Ludovico il Pio, tra altri doni, una copia del *Corpus Aroepagiticum*. Ilduino, discepolo di Alcuino e incaricato della traduzione identificò il Dionigi discepolo di Paolo con Dionigi vescovo di Atene e primo martire di Parigi, le cui spoglie sarebbero state conservate nella cattedrale di Saint Denys a Parigi¹⁵⁸.

¹⁵⁶ S. BROCK (1997: 61–62).

¹⁵⁷ Ripreso da C. M STANG (2012:21), che a sua volta lo riprende da P. ROREM- J.C. LOMOREAUX (1998: 108, n. 34).

¹⁵⁸ M. SCHIAVONE (1963:12). Questa identificazione avvenne probabilmente durante un sinodo sull’iconoclasmo che svoltosi a Parigi nel 825 e presieduto dallo stesso Ilduino. In tale occasione, come afferma A. LOUTH (1996: 336) i bizantini e i membri della corte franca si convinsero del fatto che il santo che convertì Gaulo e che fu poi martirizzato a Parigi e il vescovo di Atene Dionigi, discepolo di

La traduzione di Ilduino non ebbe però molta fortuna tanto che fu sostituita presto dal celebre lavoro di Giovanni Scoto, composto su commissione di Carlo il Calvo, tra l'851 e l'862, sulla base della profonda conoscenza delle fonti patristiche da parte dell'autore.

Tuttavia testimonianze certe attestano la presenza del corpus in Occidente già tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo¹⁵⁹.

Nonostante la traduzione latina di Ilduino, abate del monastero di Sant Denys di Parigi, non avesse avuto grande fama e diffusione, tanto che molti studiosi ne contestano addirittura il fatto che egli avesse fatto una traduzione completa¹⁶⁰, grazie alla traduzione di Giovanni Scoto (870†) non solo iniziano a circolare, ma diventano uno dei capisaldi della teologia medievale.

Commentate dai maestri vittorini e poi dagli scolastici del XIII secolo, l'influsso di Dionigi occupò tutti i campi della scienza teologica. L'importanza del corpus nel medioevo è determinante tanto da influenzare la struttura stessa della teologia medievale. Questa è la ragione per la quale numerose sono le traduzioni e i commenti, integrali o parziali, del CD¹⁶¹.

Paolo, erano la stessa persona. Per questa ragione nell'827 l'imperatore di oriente inviò il manoscritto (paris. Gr. 437) a Ludovico il Pio e, per converso, i messi imperiali ritornarono a Costantinopoli con una copia della *Passio Dionysii*, ricavata da una vecchia versione ed elaborata proprio in funzione dell'identificazione tra il martire parigino e il vescovo ateniese. In tal modo, la ricorrenza di San Dionigi entrò nel calendario bizantino a partire dall'833; vd. A. LOUTH (1997: 337).

¹⁵⁹ Prima della definitiva apparizione delle opere dionisiane durante il Concilio di Nicea del 787, già papa Gregorio Magno lo ricordava come "padre antico e venerabile" nel 593 (Omelia sui vangeli, 34, 12: PL 76, 1254) mentre Papa Agatone lo cita in una lettera al Concilio di Costantinopoli nel 680. Si veda su questo E. BELLINI (2009: 13). Nell'VIII secolo invece, e presumibilmente tra gli anni compresi tra il 758 e il 763, su richiesta dello stesso re dei Franchi, Papa Paolo I inviò a Pipino il Breve una copia dei manoscritti dionisiani (*Dionysii Ariopagitis gemometricam, orthografiam, grammaticam, omnes Greco eloquio scriptas*), segno della presenza delle opere dionisiane a Roma (MGH Ep. III 1, 529).

¹⁶⁰ Tra gli scettici cfr. P. G. THERY (1932: 13). Rimando a questo studio per l'elenco completo delle traduzioni medievali e dei commenti del CD.

¹⁶¹ In realtà, l'unica traduzione integrale è quella di Tommaso Gallo tra il 1241 e il 1244, mentre i commenti ai singoli trattati si moltiplicano tra XIII e XIV secolo. Il trattato più commentato è di certo CH. Per una precisa analisi di tali notizie si veda De MOTTIONI (1972). Per un inquadramento generale della tradizione delle opere dionisiane nel medioevo e una precisa analisi di temi e ricezione restano, con allegata bibliografia sui precedenti, insuperabili le opere di I. de ANDYA, (1997) e (2006), G. THERY (1932), K. RUH (1995: 84-94). In M. SCHIAVONE (1963:13, n.1) sono riportate tutti gli studi che si sono occupati della fortuna del corpus nel mondo latino medievale. Molto utile è inoltre la rassegna di B. de MOTTIONI (1972) relativa agli studi del CD fino al 1972.

La discussione relativa all'identità di Dionigi si sviluppa nel tra XVI e XVII secolo grazie alla critica filologica umanista. Lorenzo Valla suggerì con fermezza che il Dionigi “filosofo”, non poteva essere lo stesso Dionigi convertito da Paolo in quanto questi era un giudice del tribunale ateniese¹⁶². Il suo suggerimento fu seguito da Erasmo da Rotterdam e Giulio Cesare Scaligero¹⁶³.

L'osservazione di Marsilio Ficino, che di Dionigi pensava *Platonicus primo ac deinde Christianus*¹⁶⁴ fu esplicitata con più forza da Lutero: *Dionigi plus platonizans quam christianizans*¹⁶⁵.

La tesi del Valla e le osservazioni degli altri umanisti furono poi approfondite da altri studiosi nel XVII secolo. Il Daillé, nel 1666 propose la teoria secondo la quale il *Corpus* non fu conosciuto prima del VI secolo, negandone l'autenticità¹⁶⁶.

Nell'Ottocento era ormai palese la dipendenza del CD dagli scritti neoplatonici¹⁶⁷; restavano solo poche voci discordi¹⁶⁸: a ben guardare, i detrattori dell'autenticità del corpus, dal V secolo al XVII, pur nella differenza degli argomenti portati e dalla

¹⁶² *Adnotationes in Novum Testamentum*, Opera omnia, I, Basilea 1540, p. 852 (Torino 1962).

¹⁶³ *Desiderii Erasmi Opera Omnia*, tomus VI, Lugduni Batavorum 1705, col. 503; I. I. Scaligerus, *Opus de emendatione temporum*, Coloniae Allobrogum 1629, p. 529 (la prima stampa è del 1583). Per le repliche alle critiche degli umanisti si veda C. M. Mazzucchi, p. 725, n. 79: allo Scaligero replicò il gesuita Martinus Antonius Del Rio in *Vindiciae Areopagiticae contra J. Scaligerum Julii f.*, Antverpiae 1607 e in *Disquisitionum magica rum libri sex*, Coloniae Agrippinae 1679. Sostenitore del falso era anche Didier Hérauld, *Animadveriones et castigationes ad Arnobii libros VII*, Parisiis 1605. Nonostante non riesca a proporre la questione in modo radicale, la critica meglio strutturata è di Jean Morin, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquo set recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios in tres partes distinctus*, Prisiis 1655, pp. 27-51. Per la sua opera il Morin si attirò le feroci critiche di un anonimo, *Dissertation sur Saint Denis l'Areopagite*, Paris 1702.

¹⁶⁴ *Marsilii Ficini Opera*, Basilea 1561, riedizione anastatica Torino 1959, I, p. 768.

¹⁶⁵ M. Lutero, *De captivitate Babylonica*, Opera omnia, Weimar, VI, 561.

¹⁶⁶ J. Daillé, *De scriptis quae sub Dionysii nomine Areopagitae et Ignatii Antiocheni circumferuntur libri duo*, Genavae 1966 sempre del XVII secolo si vedano anche i lavori di D. Le Nourry e di M. Le Quien, rispettivamente: *Dissertatio de operi bus S. Dionysii Areopagitae*, PG 3, 9-56; *Dissertatio Damascenica II*, PG 94, 274-303.

¹⁶⁷ In tal senso sono importanti gli studi di J. G. V. Engelhardt: *Dissertatio de Dionysio platonizante*, Erlangen 1821; *Dissertatio de origine Scriptorum areopagiticorum*, Erlangen 1822; *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet*, Sulzbach 1823.

¹⁶⁸ Ad esempio G. DARBOY e J. DULAC nell'introduzione delle rispettive edizioni francesi del 1845 e del 1865. Questi rientrano nella gamma di quei pensatori francesi “a cui premeva d'identificare il Dionigi Areopagita di Act. 17, 34 non solo con l'autore del Corpus, ma anche con il primo vescovo di Parigi” secondo S. LILLA (1982: 534). Per quanti continuassero a sostenere ancora l'autenticità, vd. R. ROQUES (1954: 68, n. 3).

precisione filologica delle rispettive critiche, articolavano le proprie osservazioni attorno a quel particolare linguaggio che compone l'intero corpus.

Sul linguaggio come chiave per la comprensione del corpus puntarono anche i due studiosi che, sul finire del XIX secolo portarono definitivamente in luce la dipendenza di Dionigi dal Neoplatonismo: *Hugo Koch* e *Joseph Stiglmayr*.

Salvo qualche voce discorde¹⁶⁹, gli studi dello scorso secolo hanno confermato le loro conclusioni.

Dimostrata la dipendenza certa da Proclo e la sostanziale struttura neoplatonica del pensiero dionisiano, negli anni successivi si è dimostrata anche la dipendenza di taluni aspetti della speculazione dionisiana da Giamblico, Porfirio e Damascio.

È altresì dimostrato l'influsso delle speculazioni della patristica di stampo platonico, soprattutto dei Cappadoci e degli autori alessandrini, Clemente ed Origene, sulla definizione di questa particolare sintesi di platonismo cristiano.

Di conseguenza, gli studi dionisiani si sono divisi in due correnti: i sostenitori di un platonismo radicale che permea tutto il corpus e che supera, cercando di piegarla ai propri interessi, la cristianità dell'autore; quanti, invece, cercavano di inquadrare i trattati e l'epistolario in un contesto cristiano, o comunque concorde con il messaggio cristiano, nonostante l'elemento neoplatonico.

Lo pseudonimo è diventato così il discrimine per studiare le opere dionisiane come neoplatoniche *oppure* come cristiane.

Nel XXI secolo gli studiosi più "fedeli" ai due grandi scopritori della pseudonimia, hanno continuato a confermare e ad approfondire il debito dell'autore del *Corpus* nei confronti del platonismo. *Rene Roques*, *Werner Beierwaltes*, *Henri Dominique Saffrey*, *Stephen Gersh*, *Eugenio Corsini*, e *Ronald Hataway* sono solo alcune tra le voci più importanti della vasta corrente di studiosi, i cui risultati, non lascia più adito a dubbio sul

¹⁶⁹ Se ne può vedere un elenco in R. F. HATAWAY (1969: 31-35).

neoplatonismo areopagitico¹⁷⁰. Soprattutto gli ultimi due hanno il merito di aver concentrato l'attenzione non solo sul debito contratto nei confronti di Proclo ma anche quello nei confronti di Damascio.

Corsini e von Ivanka hanno invece il merito di aver dimostrato le affinità tra il trattato sui *Nomi Divini* ed i commentari neoplatonici al *Parmenide* di Platone, *Walther Volker*, *Vladimir Lossky*, *Andre von Ivanka*, *Salvatore Lilla* e *Isabel de Andia*, hanno dimostrato la dipendenza delle opere dionisiane dai Padri Alessandrini e dai Cappadoci¹⁷¹.

Gli ultimi decenni hanno visto lo sviluppo, di un terzo ed importante filone di studi e cioè quello che inquadra la questione dioniana all'interno delle dispute teologiche del VI secolo, ma dal punto di vista del suo retroterra siriano, soprattutto in termini di dottrina cristologica e trinitaria. Non si può, come è oggi palese, escludere nessuna di queste componenti seppure quella neoplatonica occupa un posto di maggiore importanza in quanto permea l'intera struttura del testo e non singole asserzioni o parti così come accade per le altre due.

Individuate le due componenti, Cristianesimo e Platonismo, come i due pilastri che reggono l'intera architettura dionisiana e che, allo stesso tempo, si sorreggono a vicenda, vanno accantonate le visioni pregiudiziali secondo le quali l'una esclude l'altra o per le quali l'autore poteva essere esclusivamente un cristiano che si impossessa delle strutture del neoplatonismo o l'esatto contrario, cioè un platonico che cerca di ellenizzare il cristianesimo. Si può concludere, in merito al pensiero dell'autore, con le parole di Bierwaltes che al parere ficiniano rispetto ad un Dionigi "Platonicus primo ac deinde Christianus"¹⁷² contrappone "Dionysius: Christianus simulque vere Platonicus"¹⁷³.

¹⁷⁰ Cfr. H. F. MÜLLER (1918); R. ROQUES (1954); S. GERSCH (1978), E. DES PLACES (1977), (1987); L. H. GRONDIJS (1959, 438-447) e (1960: 420-430); E. CORSINI (1962); H. D. SAFFREY (1966), (1981); (1982); S. LILLA (1997); W. BEIERWALTES (1995), (2000); E. PERL (2007).

¹⁷¹ J. M. HORNUS (1955); A. Von IVANKA (1964¹-1992); S. LILLA (1970: 149-177); id., (1973: 609-623); I. de ANDYA (1996); V. LOSSKY (1976); PERA (1942) e (1947: 355-363), M. RITTER (1994).

¹⁷² *Marsili Ficini Opera*, 1561, I 768 (ried. 1959).

¹⁷³ W. BEIERWALTES (2000: 97).

7. Tra nuove prospettive: l'immagine

Nel tentativo superare l'empasse di un metodo che solo cercasse di collocare il Corpus in questo o quel filone, gli ultimi anni hanno visto un rinnovato interesse per gli studi dionisiani tesi soprattutto a "ripensare l'Areopagita"¹⁷⁴.

Alcuni di essi sono finalizzati a rivalutare il ruolo di Paolo nella dottrina presentata dall'autore del corpus superando, quindi, il binomio neoplatonismo-cristianesimo che aveva portato celebri studiosi a sostenere che nel CD non vi è alcuna traccia della salvezza cristiana nel CD175, che Dionigi ignora totalmente l'insegnamento paolino rispetto alla salvezza¹⁷⁶, e che non vuol far altro che camuffare le opere di Proclo con vesti cristiane, per attribuirle ad un credente convertito da Paolo¹⁷⁷.

Per *Rosemary Arthur*, sia Proclo che Dionigi ignorano il lato umano della natura di Gesù¹⁷⁸.

A cercare tuttavia una nuova strada che indagasse quella particolare forma di convivenza tra cristianesimo e neoplatonismo nel CD già von Ivanka¹⁷⁹, vedeva nello pseudonimo la possibilità di sentire lo spirito dell'insegnamento pagano con un nuovo e vivente organismo, cioè, la rivelazione cristiana. Lungi dall'essere un sabotatore, quindi, l'autore cercherebbe di inglobare il messaggio platonico nella rivelazione stessa¹⁸⁰ (servirebbero solamente ad attrarre un potenziale fedele convertito dal Neoplatonismo)¹⁸¹.

R. Hataway si mosse sullo stesso filone, pervenendo però, alla conclusione opposta: "Dionigi combina caratteristiche superficiali del cristianesimo, con una nascosta

¹⁷⁴ Questo è il titolo di uno dei lavori più recenti sulle opera dello pseudo Dionigi S. COAKLEY-C. M. STANG(2009). Malgrado i propositi, tuttavia l'unico contributo che effettivamente fornisce una nuova e robusta interpretazione del CD è quella di C. M. STANG (11-26) in quanto le altre ripongono studi già pubblicati o teorie già abbondantemente presentate. Questa è anche l'opinione di J. G. GIVEN (2012: 2).

¹⁷⁵ Salvezza che può avvenire solo tramite il sangue di Cristo e del suo miglior interprete, Paolo secondo H. F. MÜLLER (1918: 36).

¹⁷⁶ J. M. HORNUS (1955: 408-448).

¹⁷⁷ E. R. DODDS, *The Elements of Theology*, pp. xxvi-xxvii.

¹⁷⁸ R. M. ARTHUR (2008:3-5).

¹⁷⁹ 179 E. von IVANKA, (1992: 234-254).

¹⁸⁰ Anche se, l'interpretazione di von Ivanka, è resa sterile dal rendere le gerarchie dei semplici strumenti di attrazione dei pagani per convertirli: C. M. STANG (2012: 30).

¹⁸¹ C. M. STANG, (2012: 30).

metafisica neoplatonica”¹⁸². A lui va il grande merito di aver avvicinato la figura misteriosa dell’autore del corpus all’ambiente degli ultimi neoplatonici dell’Accademia di Atene e alla corte bizantina di Giustiniano.

Il problema della pseudonimia e del rapporto con Paolo, viene ricondotto tutto all’esegesi di At. 17, 34, cioè ad una precisa operazione tesa a ricondurre Platone entro le maglie del cristianesimo tramite Paolo. Il grosso merito di questi due autori, resta quello di aver rimodulato la domanda “Dionigi: cristiano o pagano?”, non in termini di netta opposizione tra le due correnti, ma di come queste due componenti fossero inscindibili e quindi oggetto di analisi parallele e non opposte.

*Alexander Golitzin*¹⁸³, ebbe il merito di aprire gli studi dionisiani al cristianesimo orientale in maniera decisiva¹⁸⁴. La questione di uno pseudonimo di matrice apostolica viene risolta nella EP VIII, in cui Dionigi castiga il monaco Gaio per aver avuto accesso all’altare, luogo riservato ai soli vescovi, e quindi reo di voler sovvertire l’ordine delle cose.

Per lo studioso ungherese questo ubicherebbe i trattati del presunto allievo di Paolo nella Siria cristiana del IV secolo dove i monaci erano i discendenti dei profeti, portatori di spiritualità e in forte contrasto con le sfere ecclesiastiche, semplici detentrici del potere politico.

Di conseguenza, l’autore si farebbe scudo dello pseudonimo per due motivi: “invocare l’eredità degli apostoli” e “legittimare lo sviluppo della sapienza pagana”¹⁸⁵.

Entrambe le cose, contro i monaci ribelli, sono portate avanti grazie all’ausilio di Giamblico e Proclo che, contro Plotino e Porfirio, sostenitori della dottrina dell’anima non discesa, credevano che l’anima umana sia troppo debole per ascendere al cielo e ha quindi bisogno di una rivelazione superiore che si avvalga della mediazione di riti teurgici.

¹⁸² R. M. HATAWAY (1969: 20).

¹⁸³ (1993): 98–114; id, (1994), (1994b).

¹⁸⁴ Va ricordato che alcune importanti intuizioni vennero già dai lavori di J. STYLGMAR (1905), (1908).

¹⁸⁵ A. GOLITZIN, (1993:178).

Poggiando così sull'importanza, in chiave soteriologica, dei riti, l'autore riceveva aiuto nello sforzo di piegare i monaci all'ordine ecclesiastico basato sulla fondamentale importanza dei sacramenti.

La scelta dello pseudonimo in chiave paolina sarebbe un suggerimento indirizzato ai monaci, sulla scia dell'esempio di Paolo, a seguire la giusta strada nei rapporti con i pagani¹⁸⁶.

Ancora più radicali sono le tesi di *Andrew Louth* secondo il quale Dionigi, primo convertito di Atene, è legato al fatto che "Atene vuol dire filosofia, filosofia vuol dire Platone"¹⁸⁷.

La chiave della pseudonimia consisterebbe dunque nella conversione che non obbliga ad abbandonare la sapienza dei Greci, ma può essere battezzata sotto un'altra luce. Questa sorta di seconda nascita, dalla sapienza dei Greci a quella di Cristo, sarebbe incarnata proprio da Paolo il quale mostra la possibilità di seguire i dettami di Cristo adattandovi i dettami della cultura pagana.

Recentemente sviluppate da *Christian Schäfer*, queste tesi porterebbero alla conclusione che "Dionigi l'Areopagita" è la chiave di lettura dell'opera intera. In tal senso, Dionigi sfrutterebbe il nome di Paolo non solo per battezzare la sapienza greca nella nuova vita in Cristo ma anche per reinterpretare la filosofia greca¹⁸⁸. Come Paolo mostra che l'insufficienza della ragione ha portato i Greci ad adorare perfino un Dio ignoto, allo stesso modo, tramite la fusione di filosofia e cristianesimo, Dionigi proverebbe a riportare i suoi contemporanei all'importanza della fede oltre la speculazione razionale¹⁸⁹.

Infine, *Charles Stang*, ultimo ad aver analizzato il ruolo dello pseudonimo, cerca di capire cosa abbia a che fare il Dio oltre l'essere e oltre il pensiero con la figura di Paolo

¹⁸⁶ Molto importante per segnalare le affinità tra il pensiero di Dionigi e il contesto siriano è il testo di K. PIGGERA (2002) nel quale si sottolinea la prossimità tra il testo dionisiano, nella sua versione siriana, e il *Libro del Sacro Ieroteo*, testo origenista risalente alla prima metà del VI secolo.

¹⁸⁷ A. LOUTH, (1989: 10).

¹⁸⁸ C. Schäfer (2006: 170).

¹⁸⁹ In realtà già le tesi di H. U. von BALTHASAR (1994: 110) suggerivano una relazione particolare tra lo pseudonimo e l'autore stesso nel senso di una relazione mistica nella quale, l'autore del corpus, assumendo il nome di un santo, passerebbe dallo stato di monaco (o di credente iniziato al cristianesimo) allo status di santo. In tal senso include la stessa pseudonimia nell'attività mistica dello stesso autore.

alla quale viene associato¹⁹⁰. Esso consisterebbe in una precisa pratica devozionale identificabile con la Scrittura stessa.

Grazie ad alcuni paralleli agiografici di area orientale, nei quali la figura di Paolo è sempre posta in rilievo (come la *Vita e i miracoli di Santa Tecla* o la *Vita di Giovanni Crisostomo*), la pratica devozionale mistica si fonde con la figura dell'apostolo. In tal modo nasce quella che lo studioso chiama l'antropologia apofatica¹⁹¹ sotto il segno di Paolo: la pseudonimia è sguardo ingrandente sul passato, avvicinamento dello stesso, collasso del Tempo.

L'autore del CD si troverebbe nella condizione di essere uno scrittore siriano del VI secolo e un discepolo di Paolo del I secolo, simultaneamente. Questa condizione di confine, lo rende disponibile all'accettazione del divino che avviene solo grazie a quella definitiva cancellazione dei concetti razionali che gli vietavano l'accesso al divino. Animando l'intero Corpus, dall'ordinamento gerarchico alla speculazione antropologica, Paolo diviene esempio da imitare nella sua estasi: come l'Apostolo diceva "non sono più io, ma Dio, vive in me", dopo l'estasi che apre alla possibilità di essere impossessati da Dio tramite Cristo, allo stesso modo il credente, che segue la scrittura dionisiana, compie un iter mistico che nelle sue ultime conseguenze lo porta ad affermare e a negare, di Dio, le stesse cose. In tal modo anch'egli potrà dire "non più io, ma Dio, vive in me". Aprendosi al Dio inconoscibile quindi si diventa a propria volta inconoscibili, o meglio sconosciuti a se stessi, creando la possibilità, proprio sull'esempio di Paolo, di essere partecipati da Dio.

Le innumerevoli questioni poste dal *Corpus Areopagiticum*, come appare chiaro dalle pagine precedenti, possono essere ridotti a due comuni denominatori: il linguaggio e il contesto storico nel quale l'autore componeva i suoi scritti.

Per questo motivo il presente lavoro si propone di chiarificare qualche aspetto dell'eccezione che il linguaggio dionisiano costituisce, concentrandosi sulla sua struttura

¹⁹⁰ C. M STANG (2012).

¹⁹¹ Vedi su questo soprattutto i capitoli II e III.

essenzialmente immaginale e sull'uso che Dionigi fa di una certa dottrina estetica mutuata, come sarà dimostrato, dal tardo Neoplatonismo.

Questo sarà utile, in un secondo momento, a specificare quali siano i differenti linguaggi espressi da Dionigi a seconda dei trattati presi in esame.

Del resto se a livello macroscopico il CD sembra un unico grande affresco dipinto da Dionigi¹⁹², secondo le parole di Scazzoso, è altrettanto vero che ogni singolo trattato è costituito da un "mosaico di citazioni"¹⁹³.

Gettare luce su alcune di esse aiuterà, quindi a ricostruire il rapporto con le fonti, il modo di lavorare di Dionigi e, infine, potrà dare qualche informazione sul contesto storico in cui gli stessi trattati furono concepiti.

Nell' VIII secolo iconoclasti e iconoduli si servirono delle testimonianze patristiche per corroborare tesi opposte in fatto di iconolatria. Ad esempio i primi redassero l'*Horos* di Hiereia (754) e i loro avversari gli atti del Concilio di Nicea II (787), e riferendosi talvolta alle medesime testimonianze patristiche, le plasmarono sì, secondo i propri scopi, ma furono anche i primi ad evidenziare quanto viva fosse presso i Padri l'interesse per le immagini¹⁹⁴.

Il *De Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, raccolta di testi patristici d'ispirazione iconofila (685-730 c.ca), presenta una rilettura che corrobora vigorosamente il ruolo di Cristo come immagine del Padre all'interno della Trinità¹⁹⁵.

Nonostante risalga solo all'inizio del secolo delle lotte iconoclaste, il documento presenta i due pilastri dell'iconofilia: 1) lo stretto rapporto tra archetipo e immagine

¹⁹² C. M. STANG (2012: 147).

¹⁹³ *Ibid*, 160 e sgg.

¹⁹⁴ Per quanto riguarda la questione delle immagini si veda l'ultimo capitolo. Basti per ora accennare al fatto che questo è il primo periodo nel quale si guarda ai trattati dionisiani come opere contenenti una dottrina iconica e una estetica ben definita. Ovviamente tutto questo fu determinato dal fatto che l'interesse per le immagini era centrale in quel periodo non solo in campo teologico ma anche in campo politico.

¹⁹⁵ Questa è la datazione fornita dal F. DIEKAMP (1907) che pubblicò questa complessa raccolta di citazioni patristiche in difesa delle immagini. Le citazioni di testimonianze patristiche in questo florilegio sono quasi novecento e nell'ultimo capitolo le opere di Dionigi vengono citate in 327 2-6 (ed. Diekamp) facendo riferimento al fatto che "l'immagine copia l'originale". Tra gli altri autori citati in questo capitolo compaiono i Padri Cappadoci, Cirillo di Alessandria e Cirillo di Gerusalemme.

legittima la venerazione di questa; 2) lo scarto (ineliminabile) tra le due, evita la deriva idolatrica.

Tra i testi in questione spiccano alcuni estratti dalle opere di Dionigi Areopagita, discepolo di San Paolo, riferiti ad alcuni punti ben precisi della sua dottrina: le cose visibili sono manifestazioni di quelle invisibili (EP X 1117A); i capi della gerarchia umana sono legittimati nel loro ruolo dall'essere θεομμητοί (EH 477A); la descrizione del rapporto tra archetipo e immagine viene elaborata secondo le regole di una pittura spirituale (*ibid.* 473B).

Il *Codex Parisinus Graecus 1115*, antologia di testi d'ispirazione iconodula¹⁹⁶, riporta integralmente i primi due capitoli del *De Coelestis Hierarchia*. La stretta somiglianza tra archetipo e modello e la risalita dal visibile all'invisibile, cedono il passo, al linguaggio della dissomiglianza. Lo stesso Giovanni Damasceno, una delle voci più forti che si levarono in difesa della liceità del culto delle immagini, nelle tre *Orationes* e nel *De Fide Orthodoxa* si riferì a Dionigi per costruire una teologia delle immagini: l'icona intesa come “ricapitolazione dell'esperienza sacra”, in quanto τὸ ὄρατὸν τῶν ἀοράτων, è il segno materiale di una contemplazione a-corporea e spirituale (ἄσώματον καὶ νοετὴν θεωρίαν).

A prescindere dalle interpretazioni successive, tuttavia, il presente lavoro cerca di dimostrare la presenza di una teologia dell'immagine già perfettamente conclusa nelle opere dell'Areopagita.

L'immagine, che rappresenta il contenuto specifico della teologia e il modo comunicativo della stessa, rappresentano un aspetto importante di quello che *Piero Scazzoso* chiamava il “lessico iconografico” di Dionigi¹⁹⁷.

¹⁹⁶ La datazione di questo testo risulta quanto mai problematica sia per quanto riguarda la sua composizione sia per la datazione delle singole parti. Per tutte le problematiche ad esso relative rimando a A. ALEXAKIS (1996).

¹⁹⁷ L'unico studio approfondito e specifico sul rapporto tra controversia iconoclasta e la dottrina dell'immagine dello pseudo-Dionigi è il recente contributo di F. IVANOVIC (2010). Se la questione storica e dottrinale delle cause e dello sviluppo della disputa attorno alle immagini è affrontato in maniera piuttosto completa, per quanto riguarda il peso e le cause che portano l'estetica ad assumere un ruolo di primo piano, tanto secondo la loro declinazione immaginale, quanto secondo quella simbolica, sono affrontati secondo la classica divisione, presente nell'astoriografia dionisiana, tra teologia positiva e teologia negativa come somiglianza e dissomiglianza rispetto al Principio creatore. Non compare, inoltre, alcun riferimento alle fonti che abbiano potuto ispirare questa particolare concezione estetica dionisiana.

Per raffigurare le immateriali intelligenze angeliche, i simboli liturgici, ma anche per tutto il lessico della luce che pervade i trattati, fino a giungere all'immagine non-immagine di una caligine mistica e misteriosa nella quale l'intelletto si dissolve, il discorso dionisiano è caratterizzato da una indiscutibile plasticità tanto degli enti materiali quanto di quelli sovra sensibili. Non è casuale che i contributi più importanti in merito all'uso delle immagini in Dionigi provengano proprio da quegli studiosi che meglio di altri si sono occupati del linguaggio dionisiano¹⁹⁸.

È lo stesso linguaggio dionisiano ad essere caratterizzato da una sorta di rappresentatività intrinseca, caratterizzato com'è, da una spiccata ascensionalità edificata sulla predilezione per aggettivi e avverbi declinati secondo un uso prevalentemente elevati al grado superlativo, la ridondanza del suffisso *-hyper*, nell' α privativo che ha “tanto una funzione apofatica quanto catafatica”¹⁹⁹.

Insomma, lo sforzo dell'autore nel dare un tono superlativo a tutto il suo discorso, non si riduce al tentativo di costruire uno stile pomposo, quasi barocco, ma tende a dare a tutto il discorso “un'idea di altezza e di intensità”²⁰⁰.

Nell'uso di composti in *apo*, *upo*, *ex*, *pros*, meta si esplicita l'obiettivo di indicare delle sfumature di senso pur limitando l'ambito del significato,. In modo tale da riuscire a rendere il discorso privo di ornamento stilistico.

Un linguaggio asciutto, dunque, e allo stesso tempo denso di significato. La pregnanza della parola dionisiana trova il suo contraltare nella struttura del periodo, complicata secondo un'evidente volontà di “collegare, integrare e ricondurre a unità teologica” ogni singola parte del discorso²⁰¹.

In linea di massima, e tolti alcuni spunti interessanti ai quali si farà riferimento in seguito, tale contributo non apporta nulla di nuovo all'analisi del “linguaggio iconografico” del CD.

¹⁹⁸ E difatti il primo, utilissimo contributo, n merito alla questione delle immagini nel CD proviene da P. SCAZZOSO (1967); nel suo volume, intitolato *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello psuedo Dionigi Areopagita*, egli dedica un intero capitolo a *Il linguaggio del “corpus”, l'architettura e l'iconografia bizantina* (pp. 133-148).

¹⁹⁹ P. SCAZZOSO (1967:43).

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 45.

²⁰¹ *Ibidem* p. 61.

La costruzione del discorso sarebbe concepita dallo pseudo Dionigi come una costruzione plastica nella quale confluiscono elementi di differenti tradizioni che tuttavia non intaccano l'armonia di quell'unicum che il CD costituisce.

Nell'arte bizantina dello stesso periodo si osserva un fenomeno simile cosa che, rende possibile una comparazione tra le due cose²⁰².

Il parallelo tra le due cose è reso possibile anche dal noto influsso che la dottrina estetica intrinseca al corpus ha avuto tanto sull'arte medievale occidentale quanto, e forse ancor di più, sulla basilica bizantina, “vera e concreta realizzazione in arte della spiritualità dello pseudo-Dionigi”²⁰³.

Così, nelle basiliche di S. Sofia e dei SS. Apostoli in Costantinopoli, l'occhio è costretto a seguire le linee ascensionali che portano a guardare la luce apicale della cupola, proprio come l'iter disegnato da Dionigi porta l'intelletto a perdersi nell'ineffabile, “dove ogni parola si spegne”²⁰⁴, facendo della luce l'elemento determinate della mistica dionisiana proprio come è l'elemento centrale della cattedrale. Inoltre, la sostanziale semplicità dei concetti, espressi in una forma, complessa ma non pomposa, rispecchiano l'armonia tra pittura e architettura che sono legate indissolubilmente l'una all'altra nella basilica bizantina. Vale la pena riportare due importanti annotazioni che, tuttavia, Scazzoso relega in nota e non sviluppa ulteriormente:

²⁰² 133.

²⁰³ 33, n. 3. È necessario riportare il discorso completo fatto da Scazzoso, poiché sarà importante in seguito: “Il senso aulico, regale, imperiale, che pure nella semplicità del linguaggio è insito ad ogni parola del Corpus torva il suo riscontro nell'oro, nella luce, nella preziosità ornamentale bizantina. La liturgia sacra imperiale dello pseudo-Dionigi (...) si riflette nelle figurazioni artistiche dove Dio è concepito come imperatore e gli angeli come ministri e dove il trono o vuoto o occupato da Cristo, è indice di una tale sacra regalità. Vedi G. MATHEW (1964:60 e sgg). La spiritualità pseudo-dionisiana pervade l'arte bizantina e viceversa l'estetica bizantina pare suggerire modi e forme al linguaggio del corpus pseudo-areopagitico”. Ancora secondo il G. MATHEW (p. 90) è proprio con Giustiniano che l'icona viene sdoganata ed inizia ad essere oggetto di venerazione. Se è stata sottolineata a connessione tra l'estetica dionisiana e l'arte bizantina da qualche studioso, maggiore interesse ha suscitato il rapporto tra la teoria estetica dionisiana e gli sviluppi dell'arte gotica nell'occidente latino. In tal senso resta fondamentale lo studio di W. BEIERWALTES (1998: 131-179) nel quale lo studioso analizza l'eredità eriugeniana di Dionigi e la sua influenza sulle origini della riflessione estetica medievale. Questo studio è molto importante, inoltre, poiché testimonia che il lessico iconografico dionisiano sia passato nella tradizione come una traccia tanto evidente da restare inesplorata nei suoi presupposti e sviluppi teoretici, al di fuori di alcuni ambienti, come la storia dell'arte (e dell'architettura nello specifico).

²⁰⁴ P. SCAZZOSO (1976: 134).

Il senso aulico, regale imperiale, che pure nella semplicità del linguaggio è insito ad ogni parola del corpus, trova il suo riscontro nell'oro, nella luce, nella preziosità ornamentale bizantina. La liturgia *imperiale* dello pseudo-Dionigi nei riguardi di Dio si riflette nelle figurazioni artistiche, dove Dio è concepito come *imperatore* e agli angeli come ministri e dove il trono o vuoto o occupato da Cristo è indice di tale concezione di sacra regalità²⁰⁵.

Se il parallelo con l'architettura bizantina sembra rendere ragione della struttura del corpus, e viceversa, ancora più cogente risulterà il paragone con l'iconologia dello stesso periodo in quanto essa sembra incorporare, in forma di immagine, ciò che la parola, nel CD, incorpora secondo lettere e sillabe²⁰⁶.

Del resto proprio in età giustiniana inizia quell'evoluzione dell'icona, poi conclusasi in età post iconoclastica, "da un valore simbolico-didattico narrativo a un valore liturgico e intrinsecamente sacro: infatti se le prime icone erano oggetto di contemplazione, ma non di venerazione, quelle posteriori divennero invece quasi tramite tra Dio e l'uomo, per cui attraverso di esse si pregava.(...) Lo pseudo-Dionigi usa un linguaggio che talvolta contiene ambedue i caratteri dell'icona, cioè quello che spinge alla contemplazione e quello che suscita venerazione"²⁰⁷.

Questa attenzione per il visibile e per la facoltà percettiva del vedere, è riversata da Dionigi sul piano scritturale allo stesso modo che nella liturgia.

La Scrittura, infatti, plasma delle forme visibili per aiutare la conoscenza umana ed avviarla nella ascesa verso il Principio. Solo tramite la teoria dei "simboli dissimili" è possibile risalire alle altezze sovra mondane²⁰⁸.

L'attenzione dimostrata per le immagini da parte di Dionigi ha come suo primo, ed evidente risultato, la ricezione della stessa teoria per i Padri di area greca che si

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 34, n. 3. Lo studioso rimanda a G. MATHEW (1964: 60-65), secondo cui estetica dionisiana ed estetica bizantina si influenzano a vicenda. Il corsivo della citazione è mio.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Idid.*, p. 134, n. 5. Il paragone tra estetica bizantina e lessico dionisiano si ferma a questi due esempi. Inoltre, pur accennando ad un legame tra estetica, liturgia, corte bizantina (giustiniana) e il CD, tali intuizioni non hanno alcun seguito né sul piano delle eventuali ragioni, né sul piano di approfondire le fonti dello stesso Dionigi nell'elaborare una simile concezione estetica. Una recente analisi dei rapporti tra la speculazione dello pseudo-Dionigi e l'architettura medievale tanto nell'Occidente latino quanto nel medioevo bizantino, con una bibliografia aggiornata rispetto alla questione, è stata elaborata da J. BOGDANOVIC (2011: 109-134).

²⁰⁸ 135. Si riferisce a CH 145 A

trovarono a contrastare l'iconoclastia, come abbiamo visto sopra, e in qualche modo si potrebbe individuare proprio in tale interesse la prima testimonianza di una certa inclinazione per l'interesse estetico da parte dello pseudo-Dionigi.

Nell'VIII secolo, infatti, Giovanni Damasceno si ispirò al CD per elaborare la sua teologia dell'immagine. È a Dionigi che il teologo attinge per contrastare la dottrina iconoclasta. La Scrittura è τρόπος εἰκονας e le icone sono τὰ ὄρατα των ἀορατων poiché non è possibile per noi contemplare le realtà incorporee così come sono secondo il santo Dionigi²⁰⁹.

Ancora, seguendo l'insegnamento dionisiano, l'icona è ricapitolazione dell'esperienza sacra (ἰσχύοντες συνθημων)²¹⁰, che in essa si venera οὐ ἴλε, ἀλλὰ το εἰκονιζόμενο²¹¹, che è manifestatrice di ciò che è nascosto (ἐκφαντορικὴ του κρυφοιου) e che ci manifesta in modo occulto le manifestazioni divine (ἀμθδρος τας θειας ἐκφάνσεις)²¹². E quindi il segno materiale offre una contemplazione acorporea e spirituale²¹³.

Il Damasceno fu forse il primo autore a considerare il potenziale iconografico presente nel corpus e, ancora per Scazzoso egli sviluppò ciò che “era implicito”²¹⁴ nel pensiero dionisiano quando vengono descritte immagini lessicali o scritturali.

E difatti testi come CH XV, propongono al lettore “una rappresentazione pittorica più che una descrizione letteraria”²¹⁵. La figura angelica nel suo complesso, quindi la realtà noetica tutta, è ricostruita come una contemplazione interiore e, allo stesso tempo, come la pittura materiale sulla parete di una basilica.

D'altro canto, anche la liturgia risente di questa strutturazione: a riprova di ciò, basti pensare al fatto che di ogni sacramento alla descrizione del rito segue la contemplazione

²⁰⁹ Damasceno, *Oratio III de imag. Calumn.* 1336 A.

²¹⁰ *De fid. Orth.* IV.16, 172

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Orat. III de imm. Calumn.* 1341 B.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ 141.

²¹⁵ *Ibid.*

(theoria), e cioè la spiegazione intelligibile del significato simbolico, proprio come farebbe un “devoto di fronte all’immagine sacra”²¹⁶.

La tensione verso una plasticità del linguaggio, teso a creare dei simboli liturgici e scritturali tali da mettere in contatto la dimensione sensibile con quella intelligibile, è testimoniata anche dai numerosi composti nonché dagli *hapax* che lo stesso Dionigi, quasi sottendendo ad una precisa necessità, crea. Oppure, in modo ancor più evidente, quella gamma di vocaboli che fanno del CD una trattazione teologica ed estetica allo stesso momento.

Icone trasparenti, dunque, dietro le quali si cela o grazie alle quali si manifesta una seconda realtà, sono sia il linguaggio dionisiano (nella duplice applicazione scritturistica e liturgica) che le immagini materiali: “L’icona fa convergere in un punto centrale la contemplazione; verso un solo punto tende sempre il periodare dello pseudo-Dionigi; l’icona è semplificata, essenziale, priva di particolari inutili, così il procedere della *lexis* degli scritti pseudo-areopagitici sembra continuamente semplificarsi per apparire priva del tutto di orpelli. La scelta dei valori che non sono numerosi nelle icone ha lo stesso valore della scelta dei vocaboli che, pur essendo limitati, ricevono la forza dall’opportunità della loro collocazione”²¹⁷.

L’estetica dionisiana è quindi legata al linguaggio nella sua forma concreta e materiale, e cioè quella particolare costruzione ascensiva ricercata dallo stesso Dionigi, e dall’altro al significato profondo che siffatta parola racchiude.

Nella misura in cui il fine ricercato dall’autore è quello di fornire, proprio nel linguaggio, uno strumento anagogico per la riconduzione dell’uomo, o meglio, della sua anima, verso i principi semplici e immateriali, il linguaggio stesso assume una veste simbolica e si fa in qualche modo immagine.

In entrambe i trattati gerarchie difatti, l’autore stabilisce la necessità (per l’uomo) che Dio si comunichi sotto forma di simboli ed immagini (cioè secondo un linguaggio immaginale) tale da rendere possibile la risalita anagogica dell’anima umana. I due momenti della pratica liturgica e dell’esegesi biblica occupano quindi un posto di

²¹⁶ *Ibid* 146.

²¹⁷ *Ibid*.148.

primaria importanza nell'economia generale dei trattati e nell'impresa mistica dionisiana²¹⁸.

In contrapposizione alle tesi di *Jean Vanneste*, secondo cui la mistica dionisiana sarebbe un momento del tutto avulso dai precedenti momenti (dunque dai precedenti trattati)²¹⁹, *Paul Rorem* sostiene un forte radicamento della mistica areopagitica proprio nei trattati gerarchici interpretati secondo la continuità di simbolismo liturgico e simbolismo biblico²²⁰.

La teologia, intesa tanto come Sacra Scrittura, secondo un uso specifico fatto dall'autore del Corpus, quanto come parola di Dio, secondo un utilizzo più ampio del termine²²¹, giustifica l'interpretazione di CH in un senso ulteriore al semplice trattato di angelologia. Di fatti, quando la Scrittura parla degli angeli, ne elenca le descrizioni, le immagini che li descrivono e che li rendono manifesti all'uomo.

Nella misura in cui Scrittura, è intesa come manifestazione dell'immagine angelica²²² essa è accostabile alla liturgia, espressione della divinità nella sfera umana: i due momenti sono accostati in quanto “disegnati come un movimento verso l'alto, dalla sfera della percezione sensibile verso quella dell'intelletto”²²³. Se la prima è trasmessa dai sacri autori che trasmettono i sacri discorsi in simboli ed immagini, sul piano liturgico, i santi iniziatori amministrano i sacramenti servendosi di simboli ed immagini²²⁴.

²¹⁸ Ancora P. SCAZZOSO (1959:565), sottolineava l'importanza di studiare i rapporti tra “una mistica puramente soggettiva ed una liturgica e sacramentale” per vedere fino a che punto i due processi potessero mantenersi distinti dato che, come riconosciuto altrove, P. SCAZZOSO (1965; 142) il discorso liturgico portato avanti dallo pseudo-Dionigi “è perfettamente coerente alla sua dottrina dell'unificazione, semplificazione e riconduzione verso l'alto”.

²¹⁹ J. VANNESTE (1959), (1962).

²²⁰ Tesi alla quale è stato indirizzato, come dichiarato in più parti in P. ROREM (1984: 5-15) dai lavori di Scazzoso.

²²¹ P. ROREM (1984: 18).

²²² p. 22. Importante è l'annotazione dello studioso canadese secondo cui, il lettore è informato di questo fatto (cioè del fatto che la Scrittura comunichi le descrizioni angeliche), in “diverse e strategiche parti del testo”.

²²³ P. ROREM (1984: 49 e sgg).

²²⁴ Cfr Prcolo, *In Tim.* 1.20.31, dove si dice che Pitagora passava dalle immagini ai simboli e da queste alla loro diretta discussione. Cfr J. DILLON (1976: 69). Importante è anche il riconoscimento da parte di P. ROREM (1984: 95-96) di una differenza nell'utilizzo e nelle caratteristiche che l'autore del CD affida ai simboli biblici e a quelli liturgici. Se i primi sono dissimili e lontani dalle cose raffigurate, quelli liturgici godono del carattere della somiglianza e dell'appropriatezza alle immagini rappresentate. Per i

Inscrivendo tanto il momento liturgico quanto l'esegesi biblica nella dimensione del simbolico, essi vengono accostati al duplice momento di processione e conversione²²⁵ che Dionigi mutua dal neoplatonismo: "processione e conversione non sono dei semplici *patterns*, ma il metodo interpretativo della ermeneutica biblica e della teologia liturgica pseudodionisiana"²²⁶.

Le immagini scritturali, al pari delle azioni e dei simboli sacramentali rappresentano la divina processione verso il mondo del senso, mentre, in senso opposto, l'interpretazione spirituale dei simboli che esse recano è parte della divina conversione verso il Principio e che innalza (ἀναγογέ) il fedele²²⁷.

Di conseguenza, se la gerarchia angelica può essere considerata come l'insieme della "varietà dei simboli figurativi", la liturgia è rappresentata come una "sacra e varia composizione di simboli".

L'orizzonte del simbolico sottende, dunque, alla scelta divina di manifestarsi all'uomo. Sia i simboli scritturistici che quelli liturgici sono l'iniziazione che riconduce gli iniziati dal corporeo al non corporeo²²⁸, nascondendoli, simultaneamente, ai profani²²⁹: il divino procede nella pluralità dei simboli spaziali e temporali, in primo luogo, per accomodare se stesso alla forma della conoscenza umana²³⁰.

differenti tipi di Scrittura valga l'esempio di Ep. IX 1105 C; si veda 1108 B, nel quale Dionigi fa riferimento a due modi della tradizione teologica: uno procede per dimostrazioni ed è filosofico (ἀποδεικτικός και φιλοσοφικός) e rappresenta la parte esplicita della Scrittura, l'altro è σθμβολικός ed è ineffabile e misterico.

²²⁵ Per un'accurata analisi dei due termini nell'ambito della speculazione neoplatonica rimando a S. GERSH (1979). Per una dettagliata bibliografia in merito, si veda a p. 49 n. 93.

²²⁶ P.63.

²²⁷ Importante è la considerazione di R. ROQUES (1962: 208): "è necessario che l'anagogia corrisponda alla conversione". Se in linea di massima si può essere d'accordo con Rorem su questo punto, c'è da riconoscere che i simboli, soprattutto per quanto attiene alle immagini che sono presentate come difformi e dissimili in CH, recano di per sé un valore anagogico a prescindere dall'interpretazione. Di fatti, nonostante Dionigi insista sulla necessità di una corretta esegesi, questo è un momento secondario rispetto a quello in cui le immagini difformi impattano l'anima umana e la spingono alla risalita. Chiaramente, in tal senso, procliano (cfr *infra* 244 e sgg.), sembra riportare alla forma stessa della Scrittura, cioè il comunicare per immagini difformi, il valore anagogico più che al momento interpretativo, nel quale, tra l'altro Dionigi, lancia il monito di non ripetere gli errori dei polloi e dunque sembra non tanto insistere sul valore per sé dell'allegoria quanto sulla sua funzione riparatrice o rassicurante rispetto ad interpretazioni fuorvianti.

²²⁸ 260 D; 261 A; 697 D; 397 D; 400 A.

²²⁹ 576 D; 145 A; Ep. XI 1105 C; 1108 A.

²³⁰ Anche se, a dispetto dei riferimenti presenti in 868 B-C, nel CD non si trova una dottrina antropologica ben definita.

Questo particolare simbolismo si articola, però secondo due forme distinte: esso presenterà delle incongruenze quando è declinato secondo le immagini bibliche, mentre sarà un simbolismo mimetico nel caso della liturgia.

Per quanto riguarda il primo caso, infatti, il carattere pedagogico delle immagini difformi che compaiono nella Scrittura, non può essere inteso semplicemente come lo strumento per nascondere le verità più alte ai profani, ma permette, invece di vedere le cose simili e dissimili a Dio allo stesso tempo²³¹. Per questa ragione tutto il capitolo XV può essere interpretato come una serie di somiglianze dissimili.

I simboli liturgici, al contrario, sono descritti come appropriati²³². La liturgia è, secondo Dionigi, “più immateriale”²³³ poiché si trasmette “da intelletto a intelletto”. In definitiva, la dissomiglianza delle Scritture sembra essere in sé intrinsecamente più “elevante” non perché il suo contenuto sia più elevato di quello scritturale ma in quanto il suo punto di partenza è decisamente meno elevato, dunque, più vicino all’uomo²³⁴.

A diversi anni di distanza, il contributo più cogente in merito al rapporto tra CD e immagini è stato elaborato da *Jesus Maria Nieva*²³⁵. Nel discorso immaginale è possibile verificare quella commistione tra platonismo e cristianesimo che gli studi degli ultimi anni hanno ben messo in evidenza. Così, prendendo le mosse dalla Ep IX, viene svolta una analisi generale dei concetti di εἰκόν, ἄγαλμα, σύμβολον e συσθημα²³⁶.

²³¹ P. 92 esgg.

²³² EH 401 C; 404 B.

²³³ 376 B-C. come vedremo nelle pagine che seguono, uno dei grandi meriti del lavoro di Rorem è di aver riportato il ritualismo dionisiano al suo retroterra neoplatonico. Partendo dall’affermazione del Lewy (489) secondo il quale Giamblico fu il primo tra gli autori neoplatonici a parlare di conversione come di risalita anagogica verso il Principio, Rorem si sofferma su DM 1.21.66 affermando che per il maestro siriano, il rituale è un segno che discende dall’alto, un’automanifestazione, secondo le stesse parole del neoplatonico, in cui “l’impronunciabile è detto tramite significati di simboli ineffabili, ciò che non ha forma prende forma, le cose superiori acquisiscono un’immagine attraverso immagini”. Rorem (108-109). Critico, nelle stesse pagine, l’autore smonta le argomentazioni del Volker (106) secondo il quale la liturgia dionisiana trova precedenti in Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria.

²³⁴ P. ROREM (1984: 84 e sgg.). Anche in questo caso la definizione sembra un po’ azzardata. Di fatti, non sono le immagini in sé ad essere più vicine a l’uomo in quanto più immateriali ma è l’elemento difforme, dissimile, a conferire loro una maggiore potenza impattante rispetto ai simboli liturgici che invece sono, come del resto lo stesso Rorem afferma, simili e appropriati.

²³⁵ J.M. NIEVA (2006); per una visione più ampia del problema si veda dello stesso autore (2010).

²³⁶ Fatta eccezione per il primo, lo studioso argentino ricorda come nella tradizione giamblichea essi erano pressoché sinonimi (p.2). Per G. SHAW (1995: p. 62) essi sono i termini con i quali Giamblico indica ciò che rende l’anima divina. Nieva riporta anche delle fonti procliane a riconferma della sinonimia tra σύμβολον, σεμειον, συντήμα (*In Alc.* 94, 1-5; *Theol. Plat.* II.8; *In Tim* I 210, 27-211,3.). La fonte

I simboli, tanto all'interno del Corpus quanto nel neoplatonismo post-plotiniano, non sarebbero semplici parole significanti ma prodotti di Dio che riportano l'anima alla sua origine divina.

L'immagine è una realtà inferiore che riflette una realtà superiore: “certamente le cose visibili sono *ovviamente* immagini di quelle invisibili”²³⁷ dove, questa “ovvietà” inviterebbe a superare il senso letterale verso l'interpretazione anagogica dell'immagine stessa.

Nieva ascrive a questa molteplicità di sensi possibili la creazione del termine “somiglianza dissimile”, vedendone i prodromi in Proclo: “Infatti, proprio come un'immagine, quando la somiglianza e la dissomiglianza appaiono insieme nel paradigma”²³⁸.

L'immagine va quindi interpretata in modo differente a seconda della causa:

E d'altra parte bisogna capire che la stessa immagine del fuoco ha un senso quando è detta di Dio che trascende l'intelligenza, ne ha un altro quando si dice delle sue provvidenze spirituali o dei suoi discorsi, un altro ancora quando si dice degli angeli. Nel primo caso indica la causa, nel secondo l'esistenza, nel terzo la partecipazione, diversamente in altre circostanze, come lo esigono la contemplazione e la sapiente ordinazione di quelle cose. E non bisogna confondere a caso i sacri simboli, ma spiegarli in modo conveniente alle cause, alle esistenze, alle potenze, agli ordini, alle dignità, di cui essi sono segni rivelatori²³⁹.

L'ultimo gradino della processione o manifestazione divina causa, in modo iconico, la struttura gerarchica così che, gli ordini inferiori di realtà partecipano al proprio archetipo. Le immagini materiali sono quindi sensibili ed espresse secondo

procliana in questo caso era già stata evidenziata nel Commento al Parmenide da W. BEIERWALTES (1988: 360 e sgg.) e (1998: 146-148).

²³⁷ 217 B

²³⁸ *In Parm.* 743, 4. L'autore connette questo luogo procliano con DN 916 A e 645 C, dove Dionigi affronta le denominazioni divine di somigliante (ομοιος) e dissomigliante (αφομοιος). Un'interpretazione simile fornisce W. Beierwaltes. Tuttavia, come avremo modo di sottolineare, se per quanto riguarda la somiglianza e la dissomiglianza in DN il discorso di Dionigi segue chiaramente *In Parm.* così come questi studiosi hanno messo in evidenza, in CH il suo discorso, e con esso la definizione di somiglianza dissimile, sembra ispirarsi ad un altro commento procliano, e cioè quello alla *Repubblica*.

²³⁹ EP IX 1108D-1109A, distinzione già presente in Proclo, *Elem. Theol.* 62-67; *In Parm.* IV 900-929; *In Alc.* 65, 15; 158, 17.

dissomiglianza in quanto sono il segno della realtà divina alla quale somigliano²⁴⁰. Se da un lato l'immagine richiama il lessico teurgico dei simboli che opera sull'anima in modo tale da riportarla verso Dio, dall'altro la sua natura richiede l'allontanamento della diversità e della dissomiglianza che altro non è altro che schermo della sua verità essenziale concernente l'espressione di ciò che è inesprimibile e ineffabile²⁴¹.

Il presente lavoro si propone dunque di studiare, in prima istanza il valore dell'immagine all'interno del CD secondo le sue varie declinazioni. Seppure non è possibile distinguere con esattezza scientifica termini come *eikon* e *symbola*, distinzione marcata, seppur con qualche eccezione, nelle opere della fonte più importante dello pseudo-Dionigi, e cioè Proclo Licio Diadoco, è effettivamente definibile una linea di coerenza analizzando i singoli trattati, prima che il CD nel suo insieme.

Lungi dall'essere una traccia sotterranea, l'immagine, intesa, in prima istanza come strumento concettuale, assume un valore di primaria importanza nell'edificazione del complesso edificio dionisiano. Risulta quindi essenziale distinguere le diverse tipologie di immagine proposte dall'autore a seconda dei casi, molto spesso, a seconda dei trattati e soprattutto le fonti alle quali Dionigi si riferisce per elaborare la sua particolare concezione estetica.

Sebbene la presenza di una marcata dottrina estetica all'interno del corpus, il suo valore sostanzialmente anagogico, la sua presenza nelle dispute iconoclaste e la sua importanza nelle concezioni estetiche medievali, tanto latine quanto bizantine, siano stati già evidenziati, il ruolo delle fonti, la ricezione mai passiva delle stesse da parte dello pseudo-Dionigi (quindi la sua elaborazione) e il significato che la sua nuova concezione assume in maniera trasversale per tutti i quattro trattati, non sono stati ancora posti in risalto²⁴².

²⁴⁰ J. M. NIEVA (2006).

²⁴¹ *Ibidem*, 11.

²⁴² Questo è sostanzialmente il debito che il presente lavoro deve ai lavori citati finora e che, in qualche modo, spero di completare secondo il piano appena esposto. Se Scazzoso ha il merito di portare l'attenzione sulla presenza dell'estetica nel CD, il suo lavoro non ne fornisce un'approfondita analisi. Decisivo è anche il paragone, solo accennato, al radicamento storico di questa nuova dottrina nel suo

Considerare infatti le immagini e l'immagine secondo il valore loro attribuito dall'autore rispetto alle proprie fonti, prima della loro declinazione rispetto a questioni spinose quali la liturgia o la teurgia, risulta fondamentale.

Il linguaggio dionisiano è una riproposizione del linguaggio divino. Tenendo ferma questa ipotesi che sarà corroborata da varie analisi nel corso della trattazione, ogni trattato esprime la parola divina secondo una data forma e secondo un preciso momento manifestativo, intendendo la teologia come "parola di Dio" in senso lato, e non nella sua identificazione tout court della Bibbia, *strictu sensu*. Dopo aver esposto i principali temi dei trattati, di ognuno sarà analizzata la componente immaginale.

Nel caso del DN, l'autore ripropone infatti una sorta di innologia nella quale i nomi non vengono mai descritti o conosciuti ma sempre e solo celebrati. Lo strumento che rende possibile questa celebrazione è il nome stesso inteso però, sulla falsariga della filosofia del linguaggio neoplatonico, elaborata nella sua più matura espressione nel *Commento al Cratilo* di Proclo, come un'immagine donata da Dio all'uomo per rendersi manifesto.

In questo caso l'immagine, o il discorso onomastico di Dio, corrisponderà ad una sorta di iconografia brachilogica, quasi predicazionale, nella quale la stessa teurgia assume un ruolo di primo piano.

CH è il trattato che racconta della manifestazione angelica, prima che dell'essenza angelica, tramite cui Dio si manifesta all'uomo. Nelle raffigurazioni che degli angeli fa la Scrittura, l'immagine è l'asse portante del discorso ed assume una forma plastica e, allo stesso tempo difforme. In tal senso le due possibili interpretazioni di *teologia* si sovrappongono poiché, la intesa come racconto immaginale che Dio fa degli angeli,

rapporto con la liturgia imperiale bizantina. D'altra parte, lo stesso lavoro del Rorem, il migliore a mio modo di vedere, nonostante abbia il merito di tenere unite le immagini e i simboli delle due gerarchie, soprattutto nel loro ruolo di strumenti anagogici, accenna soltanto alla differenza tra il simbolismo dei due trattati (somigliante quello di CH, dissomigliante quello di EH), individuando inoltre, su indicazione di H. KOCH (1900: 195-205), la possibile fonte di tale linguaggio nel *Commento alla Repubblica* di Proclo. infine Nieva, fornisce una base molto concreta per la sua argomentazione individuando nel *Commento al Parmenide* la fonte diretta del discorso sulle categorie di somiglianza e dissomiglianza, cosa, per altro, già segnalata da W. Beierwaltes, Corsini, Rorem, ma tuttavia poggiando solo sull'analisi di EP IX (del resto, i limiti imposti dalla pubblicazione gli impedivano di scrivere di più).

dunque come primo uscire di Dio dal suo silenzio)²⁴³, è appunto la parola di Dio, intesa come comunicazione manifestativa di Dio nell'ambito del sensibile.

La ragione di tale epifania immaginale risiede nel radicamento umano nella sfera del sensibile. Solo tramite immagini, e immagini sensibili e materiali, può iniziare la risalita dell'uomo verso la semplicità delle altezze sopra celesti. Di più, tali immagini non *sono* semplicemente, ma *devono essere* difformi e dissomiglianti.

La *Gerarchia Ecclesiastica* presenta invece una manifestazione maggiormente plastica della parola di Dio attraverso i simboli sacramentali. A differenza del trattato appena citato, il linguaggio della dissomiglianza cede il passo alla perfetta corrispondenza tra l'immagine e il modello.

Anzi, è proprio l'autore ad esporre, con una chiarezza che non lascia adito a dubbi, la regola della dissomiglianza come regola dell'immagine Scritturale e degli angeli in generale, e quella della perfetta mimesi tra immagine ed archetipo nel contesto liturgico.

La prevalenza della parola σύμβολον in tale trattato accompagnata da ἀρχήτυπος²⁴⁴, unico trattato nel quale tale parola compare, sembrano suffragare tale ipotesi.

Questo *iter* si chiude con l'immagine non-immagine della divina caligine, manifestazione divina che è ormai conversione in sé, parola che non è parola e di fatti è a-logia eppure, anche il non-discorso sarà spiegato con un'immagine.

La raccolta epistolare non solo ripropone un preciso ordine gnoseologico e metafisico di stampo platonico, secondo la tesi dell'Hataway, ma è possibile che alcuni punti ben precisi dei trattati gerarchici abbiano trovato origine proprio in alcune epistole²⁴⁵.

In tal modo si cercherà di rendere conto di spinosi problemi quali il rapporto tra teologia e teurgia, l'apparente contraddizione della purificazione angelica come

²⁴³ Secondo la tesi del R. ROQUES (1954:117) Dionigi oppone la coppia σιγή-ἄγγελος a quella di Sevro di Antiochia σιγή-λόγος.

²⁴⁴ Ad eccezione di DN 644 A in cui il termine non ha peso rilevante.

²⁴⁵ Seguendo la tesi del M. NASTA (1997: 32-50). Va ricordato ancora una volta che i rapporti tra le opere del corpus non sono del tutto chiari: si sa che EH dipende da CH e MT da DN, ma le relazioni reciproche tra i due gruppi non sono state chiarite. Come avrò modo di motivare in seguito, seguo la tesi, suffragata da numerose e notevoli prove, dello studioso e quindi tenterò di ipotizzare la dipendenza di alcuni importanti passi di CH soprattutto da EP IX (rapporto questo chiaro ed esplicitato già dall'Hataway, ma senza la definizione dell'influenza).

purificazione di esseri di per sé puri, l'attribuzione della metafisica neoplatonica, soprattutto in DN, alla Bibbia (cosa questa, che sarebbe stata troppo anche per lo stesso Dionigi).

L'ultima parte del presente lavoro cercherà di tracciare alcune ipotesi, sulla base di importanti testimonianze e nuove acquisizioni, sulle ragioni della presenza di un'estetica tanto marcata nella speculazione dionisiana.

La maturazione di problematiche teologiche, cambiamenti politici e valore conferito alle immagini stesse, nei secoli precedenti ma soprattutto negli anni a ridosso della composizione del CD, risulteranno fondamentali per capire la genesi di un corpus composto da autori che avevano “diversi libri sul loro scrittoio”²⁴⁶ e che non solo componevano lunghe parafrasi delle opere procliane, ma un vero e proprio “mosaico di citazioni”²⁴⁷ tanto da autori neoplatonici quanto da autori cristiani.

²⁴⁶ C. STEEL (1997: 89 e sgg.)

²⁴⁷ J. G. GIVEN (2012: 1).

CAPITOLO II: LE GERARCHIE

1. Gerarchia angelica

I primi due capitoli di CH²⁴⁸ introducono entrambi i trattati gerarchici e costituiscono un breve ma denso, saggio di esegesi biblica dionisiana.

Fondamento e costante punto di confronto nello sviluppo e nella composizione dell'indagine teologica, la Scrittura unisce due mondi distanti ma, grazie ad essa, contigui: quello dei puri intelletti (angeli) e quello degli intelletti legati ai corpi (uomini)²⁴⁹.

La mente umana può trovare solo nella Scrittura, e soprattutto nelle immagini sensibili che essa tramanda, la “guida materiale” che può innalzarla dalla materialità alla contemplazione e imitazione delle gerarchie celesti²⁵⁰.

L'incipit del II capitolo, sulla stessa linea, presenta il piano dell'opera gerarchica, organizzandola in tre punti, ma legandola (Χρή) al discorso appena concluso nel I capitolo e riguardante le immagini bibliche:

Quindi in primo luogo, credo, bisogna esporre quale crediamo debba essere lo scopo di tutte le gerarchie e in che cosa ciascuna è vantaggiosa ai propri membri; poi canteremo le gerarchie celesti secondo la loro manifestazione che appare nella Scrittura. Conseguentemente a tali cose, diremo con quali sacre forme le sacre descrizioni della Scrittura rappresentano gli ordini celesti e verso quale semplicità dobbiamo elevarci

²⁴⁸ Per i testi pseudo dionisiani farò riferimento, per il *Trattato sui nomi divini*, all'edizione critica di B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Walter e Gruyter, Berlin-New York 1990; per i restanti trattati e per l'epistolario a G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum*, II, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*, Berlin-New York 1991. D'ora in poi farò riferimento ai trattati e all'epistolario secondo le abbreviazioni che seguono: CH *De coelesti hierarchia*; EH *De ecclesiastica hierarchia*; DN *De divinis nominibus*; MT *Mystica theologia*; EP *Epistulae*, CD *Corpus Dionysiacum*.

²⁴⁹ R. ROQUES (1954: 31). Lo studioso francese è stato tra i primi a vedere nella moltiplicazione dei gradi metafisici l'elemento che allontana Dionigi da Platone e Plotino e lo avvicina al neoplatonismo tardo che, a partire da Giamblico, tentava di arginare i vuoti ontologici e metafisici moltiplicando a dismisura i livelli intermedi. Proclo, fonte primaria di Dionigi, porta a completa maturazione questo processo.

²⁵⁰ CH 121.C. Questa premessa sarà il necessario fondamento e il costante punto di riferimento del discorso dionisiano. Sulla necessità che le figure angeliche siano trasmesse dalla Scrittura e la conseguenza che in tal modo si possa risalire dal visibile all'intelligibile e dal materiale all'immateriale si veda CH I.3.121C-124.A.10.

mediante queste figure, affinché anche noi, alla stregua dei molti non crediamo empiramente che le intelligenze celesti e divine abbiano molti piedi e molti volti e siano foggiate alla guisa dell'animalità dei buoi (...) ²⁵¹.

Esporre lo scopo di tutte le gerarchie; celebrare le gerarchie celesti secondo la loro manifestazione nella Scrittura; dire con quali forme le sacre descrizioni della Scrittura rappresentano gli ordini celesti e verso quale semplicità elevarci mediante queste figure per evitare gli errori dei πολλοί.

Questi tre nuclei sono sviscerati nel corso della trattazione e ripresi in più parti dei due trattati e nell'epistolario. L'autore affronta diffusamente il terzo punto nelle pagine che seguono questa breve pianificazione ²⁵², prima di addentrarsi nella definizione di σκοπός, invertendo così l'ordine pocanzi prefisso.

Tale inversione non indica una disattenzione da parte dell'autore ma rivela la necessità di iniziare la ricerca della verità a partire dalla ricerca attorno alla Scrittura, indagando cioè quella particolare forma di intendere le figure tramandate dalle Scritture come manifestazione sensibile e visibile degli intelletti scevri da materia, invisibili e innumerabili ²⁵³.

Parlando in prima persona (κατ' ἐμέ), forse per affermare la paternità della nuova definizione rispetto ai discorsi tramandati dalla tradizione (παράδοσις) Dionigi fornisce la definizione di gerarchia: “Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια” ²⁵⁴. I tre termini, nel reciproco implicarsi, costituiscono la gerarchia ²⁵⁵.

²⁵¹ CH 136 C – 137 A 1: “Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι πρῶτον ἐκθέσθαι τίνα μὲν εἶναι σκοπὸν ἀπάσης ἱεραρχίας οἴομεθα καὶ τί τοὺς αὐτῆς ἐκάστη θιασώτας ὀνήνησιν, ἐξῆς δὲ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ὑμνήσαι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐν τοῖς λογίοις ἐκφαντορίαν, ἐπομένως τε τούτοις εἰπεῖν ὁποῖαις ἱεραῖς μορφώσεσι τὰς οὐρανίας σχηματίζουσι διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι, καὶ πρὸς ποίαν ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων ἀπλότητα, ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἴομεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολυπόδας εἶναι τινὰς καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν ...”.

²⁵² CH 137.A-145.C.

²⁵³ Questo discorso, confermato da più parti nella trattazione, troverà il suo compendio in CH XV ed EP IX, veri e propri saggi applicativi del metodo esegetico fondato sulla preminenza della Scrittura come linguaggio manifestativo di Dio, in tutta l'elaborazione del trattato. Siccome la presente analisi si sviluppa a partire proprio dal concetto di teologia, di cui vuole approfondire scopo, forma e contenuti, si procederà nella delineazione delle gerarchie e nell'individuazione delle loro caratteristiche esaminando il tema scritturistico in un secondo momento.

²⁵⁴ CH 3.1.164D.

²⁵⁵ Il mai datato studio di R. ROQUES (1954) è di gran lunga il lavoro più accurato sui tre termini. E, ci sembra, anche quello che restituisce meglio il senso della gerarchia come reciproco rimando tra i tre. A

La τάξις

Tale concetto riassume le categorie che, nel reciproco articolarsi, costruiscono quello che più celebre lavoro tra gli studi in questione ha definito *Universo dionisiano*.

Con il termine *ἱεραρχία*, appannaggio esclusivo del mondo creato, Dionigi cristallizza, quella “ossessione” per gli intermedi tipica del Neoplatonismo post-plotiniano, soprattutto procliano. Il carattere sacro si definisce come qualcosa di tramandato da Dio e appartenente al mondo della creazione; “sacro principio” o “sacro comando”, la gerarchia è costituita da un ordine, una scienza e un’attività e nel suo complesso racchiude tutto ciò che proviene da Dio e che da Lui viene creato.

Essi sono il traslato, in forma gerarchica e di minore perfezione, della scienza dell’attività e dell’ordine che la stessa bellezza divina impartisce alle due gerarchie attraverso la Scrittura. Il concetto di *τάξις* proviene sostanzialmente dalla tradizione platonica²⁵⁶. L’universo sensibile (o umano) e quello dei puri intelletti, dipendono da quest’ordine. I due mondi sono posti in continuità ma soprattutto in contrasto, date la corporalità dell’uomo e l’*ὄυλία* delle disposizioni celesti.

La struttura che organizza schiere celesti e umane è la triade, elaborazione plotiniana che trova la sua estrema elaborazione, dopo la svolta giamblichea, nella onto-teologia procliana²⁵⁷.

“La Sacra Scrittura ha denominato le essenze celesti con nove nomi manifestativi; il nostro divino iniziatore li divide in tre disposizioni triadiche”²⁵⁸: così riassume la fusione

questo studio si farà riferimento nelle pagine che seguono per richiamare le caratteristiche essenziali dei tre elementi.

²⁵⁶ R. ROQUES (1954) ha dimostrato il radicamento greco di questo concetto nel mondo greco classico ed ellenistico come retroterra del concetto dionisiano.

²⁵⁷ Si veda *infera* p. 168.

²⁵⁸ CH 200 D 1-4: “Πάσας ἢ θεολογία τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἔκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεὸς ἡμῶν ἱεροτελεστῆς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικᾶς διακοσμῆσεις”.

tra la triade neoplatonica e la verità cristiana²⁵⁹. La gerarchia ecclesiastica, che viene definita come “una scienza teurgica, un’operazione e una perfezione che conducono a Dio”²⁶⁰ ripropone la medesima ripartizione, seppure sfalsata in tre ordini bipartiti²⁶¹.

È illuminante, in merito, un passo di EH che sottolinea, inoltre, non solo la continuità tra la “nostra” gerarchia e la gerarchia celeste, ma la complementarità tra le due, resa possibile esclusivamente grazie ai simboli sensibili che la Scrittura tramanda:

La Sacra Scrittura chiama la nostra gerarchia iniziazione più perfetta, definendola pienezza e sacro compimento della prima. È celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l’una comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l’altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili a opera dei quali è santamente elevata a Dio.

E continua:

Secondo la divisione gerarchica, essa comprende tre parti: è divisa nelle santissime consacrazioni dei misteri, nei divini ministri delle cose sacre, e in coloro che sono guidati da costoro gradualmente verso le cose sacre. Ciascuna delle tre parti della nostra gerarchia, in modo conforme alla divisione legale e più divina della gerarchia stessa, è composta di un principio, di un mezzo e di una fine; essa, infatti, è provvista della virtù di una sacra analogia e di una comunione con tutte le cose bene ordinate e secondo l’ordine di una comunanza armonica capace di legare²⁶².

²⁵⁹ Per il concetto di triade nel neoplatonismo si veda W. BEIERWALTES (1988: 69-198) per l’applicazione delle triadi neoplatoniche da parte di Dionigi si veda, dello stesso stesso autore (2000: 53 e sgg.)

²⁶⁰ EH 372.A. Ὅτι μὲν ἡ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία, παιδῶν ἱερῶν ἱερώτατε, τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδείξει λογίων χρητῶν τῆς ἱεραρχίας μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις.

²⁶¹ Cfr. Su questo *supra* pp.80.

²⁶² EH 501.C-504.A. Τὴν τελειωτέραν δὲ μῆσιν ἡ θεολογία τὴν καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησὶν ἀποπλήρῳσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λήξιν. Ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι’ αὐτῶν ἱερώς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται. Τὸ τρισσὸν δὲ ὡσαύτως ἔχει τῆς ἱεραρχικῆς διαίρεσεως εἰς τὰς ἀγιωτάτας τῶν τελετῶν ἱεουργίας διαιρουμένη καὶ τοῦς θεοειδεῖς τῶν ἱερῶν ὑπηρετάς καὶ τοῦς ὑπ’ αὐτῶν ἀναλόγως ἐπὶ τὰ ἱερά προσαγομένους. Ἐκάστη δὲ τῶν τριῶν τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας διαίρεσεων ἀκολουθῶς τῇ νομικῇ καὶ τῇ θειοτέρῃ τῶν καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία πρώτη καὶ μέση καὶ τελευταία τάττεται δυνάμει τῆς τε ἱεροπρεποῦς ἀναλογίας προμηθουμένη καὶ τῆς ἀπάντων εὐκόσμου καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμονίου καὶ συνδετικῆς κοινωνίας.

La divisione della nostra gerarchia, iniziati-iniziatori, diventa una sorta di triade solo grazie all'inserimento dei sacramenti²⁶³. La stessa struttura non è riscontrabile nelle sfere celesti le quali sono divise in tre schiere.

Entrambe le strutture fanno capo alla legge gerarchica che contempla due principi complementari: i primi ordini possiedono le perfezioni dei secondi e non viceversa; gli ultimi sono innalzati dai primi e non viceversa.

È in tal modo che il sistema discensivo, sulla falsariga di quello platonico, prevede una maggiore perfezione ascendente a seconda che siano più o meno distanti dall'Uno:

Dal momento che l'ordine della gerarchia consiste nel fatto che gli uni siano purificati e gli altri purifichino, che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino, che questi siano portati alla perfezione e quest'altri rendano perfetti, secondo tale modo a ciascuno converrà l'imitazione divina. La divina beatitudine, per usare un linguaggio umano, è libera da ogni dissimilitudine e piena di luce eterna, perfetta e non bisognosa di alcuna perfezione, atta a purificare, illuminare e rendere perfetti, oppure è una purificazione, illuminazione, perfezione che supera la purificazione e la luce, perfetta fin dall'eternità e da sé sola origine di perfezione. Ed è causa di ogni gerarchia, in alto per eccellenza da ogni cosa sacra²⁶⁴.

Dio possiede quindi la perfezione al massimo grado e perciò la comunica alle gerarchie il cui ordine, quindi, è descritto quasi in opposizione a quello dell'Uno che è assoluta semplicità. In tal senso l'Uno travalica il concetto stesso di ordine. Tutto ciò che accompagna l'intelletto umano nella risalita a Dio è assolutamente diverso da Lui. Dio non ha bisogno di purificazione perché già purificato, né di illuminazione perché già

²⁶³ I sacramenti riportati da Dionigi sono il battesimo (393 A-404 C), l'unione o eucarestia (424 C), consacrazione del sacro unguento (473 A-585 A), consacrazione monacale (533 A-537 C), consacrazione sacerdotale (501 A-516 C), rito dei defunti (522 D-568 C); l'ordine degli iniziatori è composto dai vescovi che portano a perfezione tramite il battesimo e l'amministrazione dei sacramenti; i sacerdoti che illuminano il popolo santo e i ministri che purificano. Gli ordini degli iniziati sono divisi in monaci, popolo santo e l'ordine dei purificati, esclusi però dal sacramento dell'eucarestia, che a loro si divide in catecumeni (che si preparano a riceverlo), enrgumeni (quanto hanno già ricevuto tale sacramento ma sono poi caduti sotto il dominio del demonio) e penitenti (peccatori che si sforzano di riabilitarsi.)

²⁶⁴ CH 165 B 10-C 9: "Ὅϊον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν, ἑκάστῳ τὸ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον· ἡ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν ἀμιγῆς μὲν ἐστὶν ἀπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνευδεῆς ἀπάσης τελειότητος, καθαίρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελεσιουργοῦσα, μᾶλλον δὲ κάθαρσις αὐτῆ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ὑπὲρ κάθαρσιν ὑπὲρ φῶς προτέλειος αὐτοτελεταρχία καὶ πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία, παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξηρημένη".

illuminato, né di perfezione perché già perfetto; di contro, queste sono le tre funzioni sulle quali si edificano le due gerarchie e che compongono, nel loro insieme, l'attività gerarchica.

A quest'ordine (purificazione, illuminazione, perfezione), in una scala che cerca di ricongiungere l'uomo a Dio, si affianca, a seconda della funzione degli appartenenti, un ordine, per così dire, orizzontale (iniziati e iniziatori).

Tanto per le gerarchie angeliche quanto per quelle umane, gli iniziati devono, imitando Dio: essere purificati e cioè resi liberi dalle mescolanze dissimili; essere illuminati, cioè riempiti dalla luce divina e condotti alla potenza contemplativa degli occhi dell'Intelletto; essere condotti a perfezione, cioè abbandonare l'imperfezione e essere innalzati alla τελειοτικῆς ἐπιστήμη, scienza propria degli iniziatori. Infatti quelli che purificano devono trasmettere (μεταδίδωμι) la propria sovrabbondanza di purezza; quelli che illuminano devono diffondere la luce che è loro propria; quelli che perfezionano devono rendere perfetti (τελεῖν) gli iniziati (οἱ τελεοῦμενοι) con “tutte le sacre iniziazioni (πανιερόν μυσῆσαι)” della scienza delle sacre contemplazioni. Tale è il loro compito in quanto “scienziati della telestica”.

In tal modo quindi coloro che arrivano al grado più alto delle cose divine e sacre, coloro che hanno già attraversato tutti i gradi dell'iniziazione stabilita da Dio e operata dall'interno e tramite le gerarchie, diventano essi stessi esperti delle iniziazioni (cioè dei tre stadi) e sono essi stessi in grado di impartirle.

Attività (ἔνεργεια)

Nella misura in cui la posizione di ogni elemento della gerarchia ne definisce il ruolo e ne delinea le funzioni, si può dire che sia l'attività fissa l'ordine delle gerarchie: essa è divisa in purificazione, illuminazione e perfezione (κάθαρσις, φωτισμὸς καὶ τελείωσις), ed ogni ordine della disposizione gerarchica è condotto in alto dalla cooperazione divina. Le tre funzioni (operazioni o attività) vengono realizzate

sovraessenzialmente ma manifestate gerarchicamente secondo l'intelligenza che emana da Dio²⁶⁵.

Duplici, quindi, è l'articolarsi della gerarchia: ad ogni ordinamento interno alle singole triadi corrisponde un'organizzazione complessiva fatta di rapporti ascensivi e discensivi a seconda che si consideri come procedente dalla manifestazione divina o come conversione dalla molteplicità alla Causa prima.

Ogni gerarchia si accorda, armonizza e si assimila all'imitazione di Dio. Dio è invece libero da dissomiglianze (ἀπάσης ἄνομοιότητος) quindi è puro; è pieno di luce eterna, quindi è illuminato al massimo grado ed eternamente; è cioè perfetto senza bisogno di perfezione. In definitiva, Dio non può essere inferiore alle gerarchie ma è perfetto sotto tutti i punti di vista in quanto “πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία”²⁶⁶.

In tal modo Dio è una κάθαρσις, φωτισμὸς una τελείωσις che va oltre e viene prima: ὑπὲρ κάθαρσιν, ὑπὲρ φῶς ma è anche προτέλειος αὐτοτελεταρχία e παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον (al di sopra di ogni tipo di cosa sacra) proprio in funzione del fatto di rappresentare in Sé, e al massimo grado, l'attività di tutte le gerarchie.

Del resto è la stessa Causa suprema, la divina beatitudine, che dona i tre momenti avendoli in sé in modo perfetto: “La divina beatitudine, per usare un linguaggio umano, è libera da ogni dissomiglianza e piena di luce eterna, perfetta e non bisognosa di alcuna perfezione che supera la purificazione, illuminazione e perfezione che supera la purificazione e la luce, perfetta fin dall'eternità e da sé sola origine di perfezione. Ed è causa di ogni gerarchia, più in alto di ogni cosa sacra”²⁶⁷.

Lo stretto legame tra ordine ed attività emerge chiaramente da quanto segue: Così, dal momento che l'ordine della gerarchia consiste nel fatto che alcuni siano purificati e altri purifichino, che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino, che questi siano portati a perfezione e questi altri rendano perfetti, secondo tale modo a ciascuno converrà l'imitazione divina²⁶⁸.

Con maggiore chiarezza lo pseudo Dionigi afferma:

²⁶⁵ CH 165 B.

²⁶⁶ CH 3.2.165C.

²⁶⁷ CH165C.

²⁶⁸ *Ibid.*, 165B.

Occorre, dunque, io credo, che quelli che vengono purificati siano resi completamente puri e liberi da qualunque mescolanza dissimile. Quelli invece che vengono illuminati, bisogna che siano riempiti della luce divina, condotti in alto verso uno stato e una potenza contemplativa con gli occhi dell'intelligenza perfettamente puri; quelli invece che sono resi perfetti, abbandonando ogni imperfezione, devono diventare partecipi della scienza perfettiva delle cose sacre contemplate²⁶⁹.

Sul versante attivo si trovano invece “quelli che devono purificare per la sovrabbondanza della loro purificazione, debbono tramandare agli altri la purezza loro propria; quelli che devono illuminare, essendo spiriti luminosissimi, aventi il compito di accogliere e distribuire la luce, essendo riccamente riempiti del sacro splendore, bisogna che diffondano, su color che sono degni di luce, la luce che da ogni parte è super infusa in loro. Quelli che hanno il compito di perfezionare, in quanto sono maestri di scienza che rende perfetti, devono rendere perfetti coloro che sono iniziati con la iniziazione santissima della scienza delle cose sacre contemplate²⁷⁰”.

È dunque grazie alla loro precipua attività che gli appartenenti alle gerarchie possono diventare συνεργοί di Dio. Per la stessa ragione le cose che vengono realizzate sopra essenzialmente dalla θεαρχία sono manifestate gerarchicamente “secondo l'imitazione possibile degli intelletti che amano Dio²⁷¹”.

Se nel caso delle schiere umane la distinzione tra ordini di iniziati e ordini di iniziatori è delineata con chiarezza e prende corpo in purificati-purificanti, illuminatori-illuminanti, perfezionanti-perfezionatori, nel caso delle schiere angeliche le tre attività appartengono in modo trasversale alle tre triadi: ogni triade reca in sé purificazione, illuminazione e perfezione, e così di ogni angelo sarà propria la funzione di purificare, illuminare e perfezionare rispetto al suo precedente o successivo. Il rapporto extra-triadico rispecchia quello intra-triadico:

²⁶⁹ *Ibid.*, 165D.

²⁷⁰ *Ibid.*, 168 A.

²⁷¹ 168 A 11 - B 16: “Οὐκοῦν ἑκάστη τῆς Ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θεϊαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῆς θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυσικῶς ἐνόντα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν Ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα”. La gerarchia è manifestazione di ciò che è divino.

Aggiungerei anche, non fuor di proposito, che ogni intelletto celeste e umano di per se stesso possiede ordini e potenze proprie che sono prime, mediane e ultime, manifestate proporzionalmente secondo particolari elevazioni, come si è detto, provocate dalle illuminazioni gerarchiche proporzionate ad ognuna, in grazia delle quali ciascuna diventa partecipe, per quanto è permesso e possibile, della purificazione purissima della luce sovrabbondante che appartiene alla assoluta perfezione. Infatti, nessuna cosa è di per sé perfetta, o almeno assolutamente non bisognosa di perfezione, se non ciò che veramente è in sé perfetto e anteriore ad ogni perfezione²⁷².

Il sistema dionisiano, in virtù di una siffatta articolazione dell'attività, è esposto ad una prima incongruenza: come possono i puri intelletti angelici necessitare purificazione? La questione è risolta considerando la purificazione “aspetto negativo della illuminazione”²⁷³. Assenza di purificazione non significa, per gli angeli, immersione nel mondo sensibile e nella molteplicità ma attesa della divina illuminazione:

Ma tu potrai dire che nelle gerarchie celesti mancano completamente gli ordini che devono essere purificati. Infatti, non è giusto né vero affermare che un ordinamento celeste è impuro. Io ammetterei senz'altro che essi sono del tutto immacolati e posseggono la perfetta castità in modo ipercosmico, a meno che io non mi allontani del tutto dall'intelligenza santissima. Se, infatti, qualcuno degli angeli è stato preso dalla malvagità, egli è stato allontanato dall'armonia celeste e inconfusa delle intelligenze divine ed è caduto nelle tenebre delle folle dei rinnegati. Ma bisogna dire santamente per la gerarchia celeste che la purificazione per le essenze inferiori corrisponde all'illuminazione da parte di Dio circa le cose fino ad allora ignote, la quale le conduce ad una conoscenza più perfetta delle conoscenze divine e purifica, per così dire, dall'ignoranza delle cose di cui non avevano ancora la scienza, mentre vengono elevate, a opera delle essenze prime e più divine, verso i più alti e i più lucenti splendori delle contemplazioni²⁷⁴.

²⁷² CH 273 C 1-10: “Προσθειν δ' ἄν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος οὐράνιος τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἰδικᾶς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένας τῶν καθ'ἕκαστον ἱεραρχικῶν ἐλλάμψεων οἰκείας ἀναγωγᾶς ἀναλόγως ἐκφαινομένας, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτὸν τε καὶ ἐφικτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτός, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἔστι γὰρ οὐδὲν αὐτοτελὲς ἢ ἀπροσδεξ καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ ὄντως αὐτοτελὲς καὶ προτέλειον”.

²⁷³ R. ROQUES (1954: 143).

²⁷⁴ EH 537 A-B: “Ἄλλ' ἐρεῖς, ὅτι ταῖς οὐράνιαις ἱεραρχίαις ἐλλείπουσι πάντως αἱ καθαιρόμεναι τάξεις. Οὐ γὰρ θεμιτὸν οὐδὲ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὡς ἔστι τις οὐράνια διακόσμησις ἐναγῆς. Ἐγὼ δέ, ὅτι μὲν ἀλώβητοι παντελῶς εἰσι καὶ τὸ πάναγνον ὑπερκοσμίως ἔχουσιν, ὁμολογήσαιμι πάντως, εἰ μὴ 119.20 παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νοός. Εἰ γὰρ τις αὐτῶν ὑπὸ κακίας ἐάλω, τῆς μὲν οὐράνιας καὶ ἀμιγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νοῶν ἀρμονίας, εἰς τὴν ἀλαμπῆ δὲ τῶν ἀποστατικῶν πληθῶν ἐφέρετο πτώσιν. Ἄλλ' ἔστιν εἰπεῖν ἱερῶς ἐπὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας, ὅτι κάθαρσις ἔστι ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἢ παρὰ θεοῦ τῶν τέως ἀγνοουμένων ἐλλαμψις 119.25 ἐπὶ τελεωτέραν αὐτὰς ἐπιστήμην ἄγουσα τῶν θεαρχικῶν

È dimostrato, quindi, il motivo per il quale nella gerarchia celeste ci sono “ordini illuminati e perfezionati e che purificano, illuminano e perfezionano, in quanto le essenze più elevate e più divine li riempiono di illuminazioni molto divine e li rendono perfetti nella scienza santissima delle intelligenze divine”²⁷⁵.

Si distingue di nuovo la purificazione angelica da quello umano:

Dunque si deve pensare che esse sono pure non in quanto liberate da macchie e da contatti immondi, né in quanto non ricevono immagini materiali (anche se probabilmente è né in quanto non hanno, cioè non sono presentate secondo immagini materiali), ma in quanto sono senza mescolanza e senza bassezza e sono poste, con tutte le loro divinissime virtù secondo la loro altissima purezza, al di sopra di ogni forma inferiore del sacro, perché si attengano indeclinabilmente all’ordine proprio che si muove da solo e in maniera sempre uguale secondo l’immutabilità dell’amore divino e perché non conoscono affatto una diminuzione verso il peggio in qualche cosa, ma mantengono senza mai lacuna possibilità di caduta e in modo immobile la stabilità inalterabile della loro proprietà deiforme²⁷⁶.

Con altrettanta chiarezza si analizza il momento dell’illuminazione mantenendo ben distinta la sua valenza umana da quella angelica:

Si dicono poi ugualmente contemplative, non in quanto vedono simboli sensibili o intellettivi, né perché sono innalzate verso il divino dalla eterogeneità della contemplazione scritturale, ma in quanto sono piene di una luce più alta di ogni conoscenza immateriale e sono anche riempite, per quanto è lecito, della contemplazione della bellezza che rende belli, originaria, sovra essenziale e tre volte splendente e, allo stesso modo, sono stimate degne di essere in rapporto con Gesù, non in immagini santamente formate che designano figuratamente la somiglianza divina, ma in quanto sono veramente vicine a lui nella prima partecipazione della conoscenza delle sue luci divine e perché è stata data loro in modo eccellente l’imitazione della divinità; partecipano, dunque, per quanto è loro possibile, nella loro prima ed efficace potenza, alle virtù divine e benefiche di lui, similmente si dicono perfette, non perché illuminate da un sapere capace di spiegare punto per punto la varietà delle cose sacre, ma perché riempite di una deificazione originaria ed eccellente, secondo la suprema scienza delle divine operazioni, come si addice agli angeli. Infatti sono iniziate ai sacri

γνώσεων καὶ τῆς ἀγνοίας, ὧν οὕτω τὴν ἐπιστήμην εἶχον, ἀποκαθαίρουσα διὰ τῶν πρώτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν ἀναγομένης εἰς τὰς ὑπερτέρας τῶν θεοπτιῶν 120.1 καὶ φανοτέρας μαρμαρυγᾶς”.

²⁷⁵ *Ibid.*, 537C.

²⁷⁶ CH 208 B 1-4: “Καθαρὰς μὲν οὖν αὐτὰς ἡγητέον οὐχ ὡς ἀνιέρων κηλίδων καὶ μολυσμῶν ἠλευθερωμένας οὐδ’ ὡς προσύλων 28.25 ἀνεπιδέκτους φαντασιῶν, ἀλλ’ ὡς πάσης ὑφέσεως ἀμιγῶς ὑψηλοτέρας καὶ παντὸς ὑποβεβηκότος ἱεροῦ κατὰ τὴν ὑπερτάτην ἀγνότητα πάσαις 29.1 ταῖς θεοειδεστάταις δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένας...”

misteri non da altre sostanze sante, ma dalla stessa Tearchia, per il fatto che si innalzano fino a lei senza intermediari, mediante una potenza e un ordine superiori a tutte le cose e sono collocate nella purezza assoluta e nella perfetta stabilità e sono condotte alla contemplazione, per quanto è possibile, della bellezza immateriale e intelligibile. E per prime e in quanto sono le più vicine a Dio vengono iniziate agli insegnamenti circa le operazioni divine ed erudite in maniera altissima da colui che è il principio di ogni perfezione. I sacri autori chiaramente dimostrano che le disposizioni inferiori delle sostanze celesti vengono istruite in maniera conveniente nelle scienze teurgiche, dalle superiori, mentre le più alte di tutte sono illuminate per quanto è possibile, dalla stessa Tearchia nelle dottrine sacre²⁷⁷.

La differenza tracciata scava un solco profondo tra la purificazione angelica, progressivo disvelamento delle verità divine che non riguarda la materialità, e quella umana, individuata nel raggiungimento di un intelletto purificato e cioè libero dalla corporalità. Come si nota dalla giustapposizione iniziale gli angeli sono illuminati direttamente dalla luce divina e non necessitano dei simboli sensibili per risalire alla verità; stesso discorso vale per la loro vicinanza a Gesù che è effettiva e non avviene attraverso immagini. Qui l'autore oltre ad attribuire alcune caratteristiche agli angeli, continua a rimarcare la necessità di simboli ed immagini per l'orizzonte umano il quale, non essendo votato alla sola spiritualità, non troverebbe altro sentiero verso il divino che quello che passa per il mondo materiale percepito dai sensi. Come si vedrà in seguito, proprio sulla *necessità del simbolico* verte la differenza tra le due gerarchie.

²⁷⁷ CH 208 B 10 – 209 A 3: “θεωρητικὰς δὲ αὔθις οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἢ νοερῶν θεωροῦς οὐδὲ ὡς τῆς ποικιλίας τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγομένης, ἀλλ’ ὡς πάσης ἀύλου γνώσεως ὑψηλοτέρου φωτὸς ἀποπληρουμένης καὶ τῆς τοῦ καλλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριφανοῦς θεωρίας ὡς θεμιτὸν ἀναμιπλαμένης, τῆς δὲ 29.10 Ἰησοῦ κοινωνίας ὡσαύτως ἠξιωμένης οὐκ ἐν εἰκόσιν ἱεροπλάστοις μορφωτικῶς ἀποτυποῦσι τὴν θεουργικὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ’ ὡς ἀληθῶς αὐτῶ πλησιαζούσας ἐν πρώτῃ μετουσίᾳ τῆς γνώσεως τῶν θεουργικῶν αὐτοῦ φώτων καὶ μὴν ὅτι τὸ θεομίμητον αὐταῖς ὑπερτάτως δεδώρηται καὶ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς ἐφικτὸν ἐν πρωτουργῶ δυνάμει ταῖς θεουργικαῖς 29.15 αὐτοῦ καὶ φιλανθρώποις ἀρεταῖς· τετελεσμένης δὲ ὡσαύτως οὐχ ὡς ποικιλίας ἱερᾶς ἀναλυτικὴν ἐπιστήμην ἐλλαμπομένης, ἀλλ’ ὡς πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως ἀποπληρουμένης κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην. Οὐ γὰρ δι’ ἄλλων ἀγίων οὐσιῶν, ἀλλὰ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας ἱεραρχοῦμεναι τῶ ἐπ’ αὐτὴν ἀμέσως 29.20 ἀνατείνεσθαι τῆ πάντων ὑπερεχούσῃ δυνάμει καὶ τάξει καὶ πρὸς τὸ πάναγνον καὶ κατὰ πᾶν ἀρρεπῆς ἰδρύνονται καὶ πρὸς τὴν αὐλον καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν ὡς θεμιτὸν εἰς θεωρίαν προσάγονται καὶ τοὺς τῶν θεουργιῶν ἐπιστημονικοὺς λόγους ὡς πρῶται καὶ περὶ θεῶν οὔσαι μυοῦνται πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ὑπερτάτως ἱεραρχοῦμεναι”

La scienza (Ἐπιστήμη)

L'elemento che completa la definizione di gerarchia è il termine scienza che però, come riconosciuto dal Roquès, non viene sufficientemente esplicitato ed indagato da Dionigi tanto da poter essere delineato solo in rapporto all'ordine e all'attività²⁷⁸.

Il primo aspetto che consente di accostare la scienza gerarchica all'attività e all'ordine è la divinizzazione. L'ascesa dei i gradi dell'essere attraverso i gradi di purificazione, illuminazione e perfezione, è propria della scienza gerarchica in quanto essa partecipa alla scienza tearchica che ha in sé, non al massimo grado ma in modo ipercosmico, purificazione, illuminazione e perfezione.

In secondo luogo, con esse condivide il duplice processo, ascensivo e discensivo allo stesso tempo, di processione dalla semplicità divina e della conversione ad essa: infatti, ogni ordine, attività e scienza sono espressioni, e definiscono allo stesso tempo, un grado precipuo di risalita verso la semplicità del principio o di processione da esso verso i gradi inferiori nei quali inizia a manifestarsi la molteplicità, sia essa nel mondo della purezza e perfezione intelligibile-intellettuale o nel mondo della materia e delle anime.

Infine, la scienza è sottoposta alle leggi gerarchiche secondo cui dai primi i secondi sono innalzati e il fatto che le perfezioni dei secondi sono possedute dai primi ma non è vero il contrario²⁷⁹.

Skopos

Alla luce dell'analisi dei tre termini, appare chiara la definizione di gerarchia come "ordine sacro, scienza e attività"²⁸⁰. Riprodurre l'ordine, la scienza e l'attività di Dio, per quanto all'uomo è permesso, è il traguardo che un'organizzazione così intesa porta con

²⁷⁸ R. ROQUES (1954: 204).

²⁷⁹ *Ibid.*, (1954:) così chiude il capitolo sulla scienza che dice inoltre che essa condivide con i primi due elementi la comune provenienza divina.

²⁸⁰ CH 164 D.

sé. Divenire imitatori di Dio e delle funzioni tramite le quali Egli stesso amministra la creazione: questo è il compito di chi appartiene alla gerarchia:

Dunque, colui che dice gerarchia indica una disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione e che si conforma al proprio principio per quanto può. Infatti per coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia la perfezione consiste nell'ascendere all'imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel divenire, come dice la Scrittura, collaboratori di Dio, cosa, questa, senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in se stessi, per quanto è possibile, l'attività divina²⁸¹.

La gerarchia è un compito più che un dato. A partire dagli elementi che la definiscono come gerarchia, essa reca in sé un'intrinseca dinamicità che a un tempo ne delinea i tratti e ne traccia il fine: σκοπός delle gerarchie e “gerarchia” sono, in base a tale punto di vista, termini intercambiabili.

“L'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile”²⁸² si configura come ritorno verso Dio, Sua manifestazione secondo processione nell'universo molteplice e differenziato.

Questa unione-ritorno a Dio è possibile, secondo Dionigi, solo all'interno dei ranghi gerarchici quasi che l'autore proponesse una sorta di *mistica regolata* e accompagnata, di quelle istanze mediane che sono subordinate ad un Principio Primo, Causa e Fine di tutte le cose²⁸³.

La *mimesi* riveste in tal senso un ruolo fondamentale: “lo scopo di ogni gerarchia è quello di essere legata indeclinabilmente alla deiformità che è imitazione di Dio”²⁸⁴.

²⁸¹ CH 165 B 3 -11: “Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμασι ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἱεραρχίᾳ κεκληρωμένων ἢ τελείωσις τὸ κατ' οἰκείαν 18.15ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θεϊότερον ὡς τὰ λόγια φησι «Θεοῦ συνεργὸν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θεϊαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην”.

²⁸² CH 165A 1-2: “Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις”.

²⁸³ Proprio come all'interno di un governo assoluto i servitori e i sottoposti possono solo approssimarsi al sovrano ma mai toccarlo né sorpassarlo. In questo senso si potrebbe condividere l'interpretazione di ἀρχή nel neologismo *gerarchia* proposta da G. AGAMBEN (2009) e poi ripresa da R. FIORI (2011) come “comando-potere”.

²⁸⁴ CH 208 A 1-7 “Τὸ μὲν γὰρ ἀπάσης ἱεραρχίας 28.15σκοπὸν τῆς θεομιμήτου θεοειδεῖας ἐξηρητημένον ἀρρεπῶς εἶναι καὶ τὸ διαιεῖσθαι πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς μετοχὴν ἱεράν καὶ

L'assimilazione e l'unione con Dio sono possibili solo tramite il processo mimetico tramite il quale l'uomo, in particolare, ma ogni membro delle gerarchie, in generale, si rendono deiformi, cioè imitatori della forma divina.

Ripercorrere a ritroso la scala dell'essere, fino alle sue semplici sommità intellettive e intelligibili, anzi fino all'assoluta semplicità del Principio, è possibile solo accogliendo la θεοείδεια come scopo della gerarchia²⁸⁵.

Ancora una volta essenza e fine della gerarchia sono strettamente intrecciati. Infatti, come degli specchi²⁸⁶, le gerarchie devono riflettere le illuminazioni che provengono da Dio (definito capo di ogni attività e scienza delle gerarchie) alle intelligenze inferiori²⁸⁷. “Chi dice gerarchia” inoltre “dice disposizione sacra e immagine della bellezza divina (εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος) che opera negli ordini e nella scienza gerarchica”²⁸⁸. Gerarchia, dunque, oltre ad essere scienza, ordine e attività, è anche immagine²⁸⁹. Come vedremo, è *soprattutto* immagine edificata a partire da immagini.

2. La gerarchia ecclesiastica

Come la gerarchia angelica, anche quella ecclesiastica è costituita da tre elementi: “una scienza, un'operazione e una perfezione che conducono a Dio, che appartengono a

μετάδοσιν καθάρσεως ἀμυγῶν καὶ θείου φωτὸς καὶ τελεστικῆς ἐπιστήμης ἀρκούντως ἤδη πρὸς ἡμῶν εἰρῆσθαι νομίζω”.

²⁸⁵ Che “l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto possibile” sia lo scopo condiviso da entrambe le gerarchie, è chiaro da quanto detto in EH 392A: “Noi abbiamo già santamente detto che lo scopo della nostra gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio, per quanto è possibile. Questa unione, come insegnano i divini scritti, noi la otterremo solo con l'amore e la sacra osservanza dei comandamenti santissimi”. Ecco che il modo del raggiungimento di questa unione a Dio è ciò che distingue, nello σκοπός, le due gerarchie: gli angeli la raggiungono, almeno nelle prime schiere tramite una partecipazione alla bellezza divina che è ἀμέσος, e sono inoltre vicine ai divini splendori. La partecipazione che gli uomini possono avere della divinità passa sempre per la trasmissione che è in questo caso tradizione consolidata negli scritti dei sacri autori, cioè nella Scrittura.

²⁸⁶ Il riferimento agli specchi rimanda specialmente a Proclo ma anche ai neoplatonici in generale. Anche in *Sap.* 7, 26 e in 2 *Cor.* 3, 18.

²⁸⁷ *Ibidem.*

²⁸⁸ CH 165 B.

²⁸⁹ Come avremo modo di vedere rispetto alla questione delle immagini, dunque, l'imitazione divina sarà una delle due ragioni (principali, perché comunque ce ne sono tante) per le quali la figura gli angeli non possono che presentarsi secondo figurazioni, formazioni, immagini sensibili, forme eterogenee. Solo in questo senso è possibile alla gerarchia, non solo angelica, ma anche umana, realizzare il proprio fine che è quello della assimilazione divina che altro non è che l'imitazione di Dio, per quanto appunto è possibile a tutti quegli enti, materiali e immateriali, che Dio non sono

Dio e che sono opera di Dio”²⁹⁰. Il rapporto di continuità tra le due gerarchie è stabilito nel I capitolo, introduzione a questa seconda gerarchia, ed è identificato nella figura del vescovo (ἱεράρχης), che con gli angeli condivide il ruolo manifestativo e rivelatore e, allo stesso tempo, si pone a capo delle schiere umane per trasmettere loro i doni di perfezione attinti dalla dimensione noetica.

Tuttavia, è necessario aggiungere che quella gerarchia, come ogni altra celebrata da noi, ha una sola e medesima potenza attraverso tutte le sue funzioni gerarchiche. Lo stesso vescovo, in conformità alla sua essenza, ruolo e vita, è iniziato nelle cose divine e ottiene la deificazione e tramanda a coloro che stanno dopo di lui, secondo il merito di ciascuno, la sacra deificazione che è già stata ottenuta da lui a opera divina, mentre gli inferiori seguono i superiori e indirizzano a loro volta quelli che sono più in giù verso uno stato superiore e anche si mettono davanti e guidano altri secondo la loro possibilità e, a causa di questa armonia divina e gerarchica, ciascuno per quanto può, partecipa a ciò che è veramente bello, sapiente e buono²⁹¹.

L’autore ha altresì premura di sottolineare la differenza, incolmabile, tra le due gerarchie, a prescindere dalla continuità che le caratterizza: “Tuttavia, le essenze e gli ordini che ci precedono, dei quali abbiamo fatto già un santo accenno, sono incorporei e la loro gerarchia è intellettuale e sovramondana, mentre noi vediamo che la nostra, in conformità del nostro stato, è resa molteplice dalla varietà dei simboli sensibili, dai quali gerarchicamente veniamo elevati, secondo la nostra capacità, alla deificazione uniforme”²⁹².

Infatti, “ciò che a loro [gli angeli] è stato dato in maniera unitiva e compatta, a noi è stato concesso dalle Scritture tramandate da Dio, per quanto le possiamo raggiungere nell’eterogeneità e molteplicità dei simboli divisibili”²⁹³. E se per quanto riguarda le essenze celesti Dionigi non specifica (di proposito) quale sia l’essenza della loro gerarchia, evidenzia invece quella della gerarchia umana: “Infatti, l’essenza della nostra gerarchia sono gli oracoli tramandati da Dio”²⁹⁴.

²⁹⁰ EH 372 A.

²⁹¹ EH 372 C-373 A.

²⁹² EH 373 A-B

²⁹³ *Ibid.*, 376 B.

²⁹⁴ *Ibid.*

L'origine e il senso della gerarchia consiste nell'interpretazione di oracoli e di scritti, di parole e di atti, tramite i quali la nostra gerarchia, secondo un'iniziazione più immateriale, quindi simbolica, ha ricevuto i doni divini velati sia per non farvi accedere i profani sia per l'intrinseca necessità umana di simboli a causa della sua propria materialità:

Noi diciamo che siffatti oracoli, quanti sono stati tramandati dai nostri divini iniziatori, sono molto venerabili e altri oracoli furono tramandati misticamente dagli stessi uomini santi mediante un'iniziazione più immateriale e in un certo qual modo già vicina alla gerarchia celeste da intelletto a intelletto, mediante parole sensibili, certo, ma tuttavia più immateriali perché al di fuori di ogni scritto. Ma neppure questi oracoli i nostri vescovi ispirati da Dio non li hanno tramandati alla comunità dei fedeli con pensieri scoperti, ma sotto forma di sacri simboli; infatti, non tutti sono santi né tutti hanno la conoscenza, come dice la Scrittura. Necessariamente, dunque, i primi maestri della nostra gerarchia, riempiti essi stessi del sacro dono della Tearchia sovra essenziale e inviati dalla bontà divina a comunicare questo dono agli altri, desiderando essi stessi ardentemente, in quanto resi divini, di innalzare e divinizzare quelli che stavano con loro, hanno tramandato sotto immagini sensibili le cose sovra celesti e sotto una forma varia e molteplice ciò che è chiuso in sé, sotto tratti umani le cose divine, sotto forma materiale le cose immateriali e sotto cose naturali quelle sovra essenziali, sia nelle iniziazioni scritte, sia in quelle non scritte, seguendo perfettamente le leggi sacre; e ciò non soltanto a causa dei profani, ai quali non è permesso neanche di toccare i simboli, ma anche perché come ho detto, la nostra gerarchia è in un certo senso simbolica, come si conviene a noi e ha bisogno delle cose sensibili per elevarci più divinamente da queste a quelle intelligibili²⁹⁵.

Il discorso scritturistico è strettamente legato, in questo caso, al momento liturgico sacramentale poiché se gli oracoli tramandati da Dio possono essere chiaramente identificati con gli scritti sacri, coperti e non accessibili da parte dei non iniziati, o comunque, oggetto di necessaria esegesi, i simboli sensibili che i profani non possono toccare in questo caso sono i sacramenti che, come i capitoli successivi spiegano, sono fruibili dai soli iniziati al culto cristiano. Ai vari sacramenti come simboli, inoltre, l'autore accenna in ogni capitolo riguardante le operazioni liturgiche²⁹⁶.

La differenza di fondo risiede dunque nella natura stessa degli intelletti angelici, liberi da materia, e quelli umani, avviluppati nel corpo: gli angeli conoscono Dio

²⁹⁵ 376B-377A.

²⁹⁶ Simbolo del battesimo, simbolo dell'eucarestia, ecc...

secondo una pura intellesione mentre la mente umana necessita di immagini sensibili per elevarsi²⁹⁷. In quanto “sistemazione relativa alle sacre realtà a lei sottoposta, ricapitolazione generale delle cose sacre di ogni gerarchia”²⁹⁸ lo scopo della nostra gerarchia (κατ’ἡμᾶς) è “l’amore continuo di Dio e delle cose divine che si esplica santamente sotto l’ispirazione divina e unitivamente, e, prima di questo, l’allontanamento perfetto e irrevocabile dalle cose contrarie, la visione e la conoscenza degli esseri in quanto sono, la coscienza della santa verità, la partecipazione divina alla perfezione unificante, il banchetto della contemplazione della stessa unità, come è possibile, banchetto che nutre spiritualmente e deifica chiunque vi si elevi”²⁹⁹.

La τράξις di EH è strutturata, come quella di CH, secondo un ordine triadico: “La divisione triadica di tutta la gerarchia noi l’abbiamo già bene esposta, io credo, nelle gerarchie celebrate da noi quando abbiamo detto che, secondo la nostra santa tradizione, ogni mistero gerarchico si suddivide in divinissime iniziazioni, in uomini di Dio che le conoscono e le impartiscono, e infine in coloro che sono iniziati santamente da questi ultimi”³⁰⁰.

La tripartizione iniziatori-iniziati non è l’unico modo tramite cui si cerca di rendere triadica la gerarchia ecclesiastica. Innanzitutto, con la gerarchia celeste come vertice supremo, essa si iscrive in una unica, grande triade gerarchica grazie all’ausilio della gerarchia legale, generalmente definita dagli studiosi come l’organizzazione del popolo divino prima dell’avvento di Cristo:

Dunque la santissima gerarchia delle essenze sovra celesti ha come iniziazione la conoscenza, del tutto immateriale, secondo la virtù di ciascuno, di Dio e delle cose divine e la più grande somiglianza con Dio e la più grande imitazione di Lui, per quanto possibile; essa ha per iniziatori e per maestri in questa divina iniziazione le essenze più vicine a Dio. (...) Dopo quella gerarchia celeste e sovra mundana, Dio, facendo venire benignamente fino a noi i suoi doni più santi, ha dato a noi fanciulli, come dice la Scrittura, la gerarchia legale, con immagini oscure della verità e rappresentazioni molto lontane dai modelli con enigmi difficili da penetrare e con

²⁹⁷ EH 373 B.

²⁹⁸ *Ibid.*, 373 C.

²⁹⁹ *Ibid.*, 376 A.

³⁰⁰ *Ibid.*, 500 D-501 A.

figure che contengono in sé una contemplazione occulta difficile a comprendersi, facendo risplendere senza danno una luce misurata davanti agli occhi deboli. In questa gerarchia legale, l'iniziazione era la guida al culto spirituale; iniziatori erano quelli santamente istruiti da Mosè riguardo al santo tabernacolo, da quel Mosè che è il primo maestro e la guida dei pontefici della Legge (...) Iniziati erano coloro che venivano elevati per gradi dai simboli della Legge verso la dottrina più perfetta (...). La teologia chiama la nostra gerarchia iniziazione più perfetta, definendola pienezza e sacro complemento della prima. È celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una comunica per mezzo di contemplazioni intellettuali, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili a opera dei quali è santamente elevata a Dio³⁰¹.

Sul piano della divisione interna, inoltre, rispecchiando l'attività della gerarchia celeste, tanto i sacramenti quanto gli ordini sono divisi in base a purificazione, illuminazione e perfezione: “Dunque, la santissima operazione dei misteri ha come prima efficacia divina la sacra purificazione dei profani, come seconda la dottrina illuminativa dei purificati, come ultima e completamento delle precedenti la perfezione degli iniziati nella scienza delle dottrine loro proprie”³⁰². La *triadicità* dei sacramenti viene poi specificata: “abbiamo dimostrato secondo le scritture che la nascita divina è una purificazione e un'illuminazione splendida. La riunione e il rito dell'unguento sono una cognizione e una scienza perfetta delle operazioni divine mediante la quale si compiono l'elevazione unificante verso la Tearchia”³⁰³. Questo esempio relativo al caso del *myron* può essere anche agli altri sacramenti.

La taxis

Quanti amministrano i sacramenti sono organizzati in una (prima) disposizione che “purifica i profani mediante le iniziazioni, nella seconda illumina i purificati, nella terza e somma delle potenze operative perfeziona coloro che hanno già partecipato alla luce divina nelle perfezioni dottrinali delle luci contemplate”, mentre quanti ricevono tali funzioni hanno una potenza che viene “in primo luogo purificata, poi, dopo la purificazione, è illuminata e resa atta a contemplare certe cose sacre; infine, ciò che è

³⁰¹ EH 501 B-C.

³⁰² EH 504 A.

³⁰³ EH 504 B-C.

ancora più divino delle altre cose, viene illuminata rispetto alla scienza perfetta delle sacre illuminazioni di cui l'adepto è stato contemplatore³⁰⁴.

Rispettando quindi la legge gerarchica secondo la quale i primi sono elevati dai secondi e i primi possiedono le perfezioni dei secondi ma non viceversa, i due ordini di iniziati ed iniziatori si dividono in due classi: quella degli ordini sacerdotali, divisa al suo interno in esecutori, conoscitori ed esperti dei santissimi riti (ἱεπουργοί, ἐπιστήμονες, μύσται)³⁰⁵.

La struttura che soggiace a questa tripartizione è in realtà una bipartizione tra quanti assumono il compito, in quanto perfetti, dell'iniziazione e quanti debbono essere da loro iniziati.

La prima schiera è a sua volta tripartita: al vertice si trovano i vescovi (ἱεράρχαι) ai quali tutta la gerarchia fa riferimento e nei quali essa trova la sua massima perfezione e compimento³⁰⁶; l'ordine mediano corrisponde ai sacerdoti (ἱερείς)³⁰⁷, mentre al terzo posto si trova la schiera dei ministri (λειτουργοί)³⁰⁸.

Queste tre classi sono preposte alla purificazione, illuminazione e perfezione di quanti sono in attesa di iniziazione (τελεούμενοι) i quali sono organizzati in gruppi a seconda del grado di elevazione progressivamente conseguito: se del grado più basso fanno parte i καθαιρόμενοι³⁰⁹, il cui processo di purificazione non è ancora del tutto completo, i πεφοτισμένοι e i μονακοί sono quelli che sono già stati purificati ma, rispettivamente, si trovano nello stato di illuminazione o sono già del tutto perfetti³¹⁰.

Una ulteriore tripartizione, interna alla categoria dei purificati completa la triplice triade della gerarchia ecclesiastica. In base ai livelli di purificazione raggiunto, infatti, essi sono distinti in ἐνεργούμενοι (del tutto privi di iniziazione), pentiti (ἐν μετανοία) e

³⁰⁴ *Ibid.*, 504 B.

³⁰⁵ *Ibid.*, 500 D 1-3; 504 A 4 e sgg.

³⁰⁶ *Ibid.*, 373 C 8 e sgg.

³⁰⁷ *Ibid.*, 513 e sgg.

³⁰⁸ *Ibid.*, In realtà, nella descrizione di alcuni momenti liturgici lo pseudo Dionigi sembra alludere ad una ulteriore distinzione all'interno dell'ordine dei ministri tra un ordine superiore che assiste, insieme ai sacerdoti, il vescovo immediatamente prima della celebrazione eucaristica (III) e un ordine inferiore che durante il rito funebre è incaricato di allontanare i non iniziati (VII); cfr. S. LILLA (2002: 15.)

³⁰⁹ EH 529 D e sgg.; 553 B 7-11.

³¹⁰ EH V.3, V.6 e VI 2.

catecumeni (κατεκουμενοί)³¹¹ che riprendono progressivamente parte alla purificazione e alla partecipazione delle cose sacre. Ad essi è concesso partecipare all'ascolto dei canti e della parte introduttiva della celebrazione, ma gli è vietata la visione della celebrazione sacramentale.

Attività

Al pari della gerarchia angelica, anche quella ecclesiastica è strutturata secondo un ordine che ne rispecchia un'attività che, di rimando, fonda lo stesso ordine. Il termine alto della gerarchia, infatti, cioè il vescovo, che ottiene la perfezione e l'illuminazione direttamente da Dio (proprio come la prima schiera angelica, il vescovo è in contatto con Lui ὁμέσως) inizia quel processo di trasmissione, e partecipazione, che permette l'instaurazione di un ordine gerarchico discendente³¹². In tal senso, come prima si ricordava, nel tramite della trasmissione gli ordini vengono fondati secondo una precipua attività.

Mentre la purificazione è affidata all'ordine dei diaconi che, di conseguenza, si rivolgono all'ordine più basso della categoria degli iniziati, cioè di quanti devono ricevere ancora il battesimo³¹³, l'illuminazione è prerogativa dei sacerdoti che in tal modo permettono a quanti abbiano già ricevuto la “nascita divina” di accedere ai successivi sacramenti (primo fra tutti, l'eucarestia)³¹⁴; la terza operazione (la più importante) appartiene ai vescovi e consiste nella capacità di celebrare i sacramenti, operazione che l'autore non stenta a definire “atto teurgico”; essi sono altresì preposti alla somministrazione degli stessi sacramenti, i simboli di cui si parla per tutto il corso di EH.

³¹¹ Come osserva S. LILLA (2002: 14) all'interno dell'ordine dei catecumeni vige una differenziazione ulteriore a seconda del grado di partecipazione della vita sacra che, man mano, viene riacquisito.

³¹² EH I 2 IV, V 4- 5. Di diversa opinione è invece il R. ROQUES (1954: 178) secondo il quale, invece, il vescovo ottiene le illuminazioni divine per mediazione angelica.

³¹³ EH V.3 V.6.

³¹⁴ *Ibid.*

La gerarchia ecclesiastica, in quanto immagine di quella angelica³¹⁵, ne ricalca la struttura triadica tanto per quanto riguarda l'attività quanto rispetto al suo ordine interno.

E tuttavia l'autore sembra suggerire, su un livello preminente, un'articolazione parzialmente sfalsata della prima rispetto alla seconda. Difatti, l'importanza centrale della liturgia, e quindi, i sacramenti, inducono lo scrittore a porli in risalto come un vero e proprio ordine gerarchico affermando che tale gerarchia "secondo la divisione gerarchica, comprende tre parti: è divisa nelle santissime consacrazioni dei misteri, nei divini ministri delle cose sacre e in quelli che, gradualmente, sono guidati da costoro nelle cose sacre"³¹⁶.

Tutta la gerarchia ecclesiastica prende forma, allora, attorno ai sacramenti che ritrovano da un lato i ministri preposti alla loro celebrazione e, dall'altro, i fedeli che alla loro verità devono essere iniziati. Sotto questa luce, la liturgia assume quindi un valore essenziale nell'economia del trattato e di un qualcosa di nuovo all'interno della speculazione cristiana.

3 Neoplatonismo e medietà

La necessità di mettere in relazione i diversi livelli ipostatici è intrinseca al pensiero dionisiano come sistema strutturalmente neoplatonico assimilato dal cristianesimo: è soprattutto in tal senso che lo pseudo Dionigi può essere visto come un *Proclo cristiano*³¹⁷, nella misura in cui di Proclo fu allievo e seguace *dissidente*.

L'essenza stessa delle gerarchie, identificabile nella mediazione tra la creazione e il Principio assolutamente semplice e quindi assolutamente trascendente, è chiara eredità neoplatonica. La metafisica dionisiana è strutturata secondo la più raffinata sintesi delle categorie procliane.

Proclo, aveva portato alle estreme conseguenze le due dottrine fondamentali di Plotino: l'identificazione tra l'Uno del *Parmenide* e il Bene della *Repubblica* con il Primo Principio, al di là dell'essere e del pensiero; la divisione triadica in Uno-Intelletto-

³¹⁵ VII 2

³¹⁶ EH 501 A 1-5;501 D 1 - 504 A 4.

³¹⁷ Dal titolo del celebre lavoro di W. BEIERWALTES (2000). Per un'accurata analisi del sistema neoplatonico al quale Dionigi si ispira, si veda la parte III del presente lavoro.

Anima. Postulando la presenza di una Causa assolutamente trascendente rispetto all'essere ed al pensiero, si rendeva necessaria la moltiplicazione dei livelli mediani di realtà in modo tale da evitare la presenza di vuoti ontologici. Per questa ragione la metafisica procliana risulta caratterizzata da una massiccia proliferazione di gradi mediani ipostatici che si dispiegano come processione dal Primo Principio che esce dalla sua manenza³¹⁸.

Il pensiero neoplatonico, nel suo sviluppo più maturo, è fusione tra orizzonte teologico e metafisico. Di fatti, forse già con Porfirio, di certo con Proclo, il Primo Principio, identificato dalla tradizione post-plotiniana e plotiniana con l'Uno Bene, viene identificato con il Primo Dio assolutamente trascendente. La presenza del Bene, però, nella dimensione dell'Essere, impone a Dionigi, al pari della direzione cristiana che cerca di imporre al proprio pensiero, la limitazione delle cause seconde. A questo si deve la dottrina delle *αυτομεθοκαί*, o partecipazioni-in-sé, che vengono descritte come “principi provvidenziali” tramite i quali il Dio nascosto crea le istanze del cosmo e si lancia verso la creazione, senza perdere la propria trascendenza³¹⁹.

Al di là della mera riduzione delle schiere angeliche al numero di nove e della limitazione delle cause seconde, l'azione più importante portata avanti dall'Areopagita è l'attribuzione alle sfere angeliche delle caratteristiche del mondo noetico procliano nel suo insieme. Come sarà evidenziato, infatti, il vero cambiamento sul piano metafisico e cosmologico nel CD consiste nel formare un universo bipartito nel quale il *nous* procliano viene riassunto nelle triadi angeliche mentre nella parte inferiore del cosmo si rispecchia il mondo iconico ricopiato dal demiurgo (mondo umano-gerarchia ecclesiastica)³²⁰.

³¹⁸ Per il sistema della triade e per tutte le caratteristiche che Dionigi mutua da Proclo si vedano W. BEIERWALTES (2000) e E. CORSINI (1962: 111) al quale si deve la fondamentale osservazione secondo la quale il Bene, che nel sistema procliano si identifica con l'Uno e quindi viene collocato nella dimensione atemporale dell'assoluta semplicità del Principio trascendente, in Dionigi (DN III) è il primo momento della manifestazione del Principio e difatti viene analizzato come uno dei tanti attributi del Principio stesso. In tal senso il Bene, nell'ottica dello Pseudo Dionigi, si colloca all'interno, e non in via separata, della dimensione dell'Essere.

³¹⁹ Si veda per questo DN XI.

³²⁰ Si vedano le *Conclusioni* del presente lavoro.

Da questa semplice equazione il sistema metafisico diventa, gioco forza, teologico. Con la processione ipostatica, processo tramite il quale l'Uno esce dalla sua assoluta semplicità per manifestarsi come molteplicità sempre più differenziata, dunque sempre più lontana dalla originaria semplicità, ad ogni grado noetico corrisponde una data gerarchia di dèi.

Il carattere assolutamente trascendente del Primo Principio, che può considerarsi come l'aporia originaria del Neoplatonismo, in quanto la salvaguardia dell'unità comporta, nei fatti, una proliferazione quasi ossessiva dei gradi successivi dell'essere, rende necessaria una struttura metafisica e teologica molto elaborata e complessa che vive del concetto di medietà o di mediazione.

Lo pseudo-Dionigi si conferma (quasi) fedele seguace dei suoi maestri perché proprio sull'importanza delle strutture intermedie costruisce le due gerarchie. Così, come da più parti sottolineato, egli manifesta quella attenzione ossessiva per i gradi metafisici mediani che manca sia in Platone che in Plotino, mentre inizia ad essere il vero *leitmotiv* della tradizione neoplatonica post giamblicea³²¹.

Da Giamblico viene rivalutata la teurgia e legittimato il culto delle immagini³²²; la triade plotiniana Essere-Vita-Pensiero viene caratterizzata da una molteplicità interna a ciascuna ipostasi che contempla così diverse disposizioni (διακοσμοί), divenendo un secolo e mezzo più tardi l'asse portante della metafisica procliana³²³. Proprio in Proclo sono ravvisabili i germi della struttura pseudodionisiana e anche il luogo d'origine del lessico e delle idee.

Nella concezione dell'Uno³²⁴ e in quella delle triadi, Dionigi si inserisce a pieno titolo nella tradizione neoplatonica³²⁵. Come già per Proclo, tutti gli ordini di realtà

³²¹ Sul rapporto tra Dionigi e i suoi predecessori neoplatonici in merito al sistema teologico-metafisico, sono sicuramente quelle di J. STYLGMAIR (1895); H. KOCH (1895), (1900); R. ROQUES (1954); S. GERSH (1978) W. BEIERWALTES (1988); (2000); C. STEEL (1997); E. PERL (2007).

³²² J. BIDEZ (1919: 32) ma anche il fondamentale studio di V. FAZZO (1977).

³²³ Proclo, *in Tim.* III, 45, 8-12, si trova la descrizione dei tre ordini.

³²⁴ R. ROQUES (1954, n. 261) riporta tutti i passi in cui, da Plotino in poi, è detto che l'Uno è inaccessibile.

³²⁵ "Tutti gli ordini di realtà si dividono in tre termini". *In Parm.* (ed. Cousin) 1864, col 1901, 6. La derivazione è dagli oracoli caldaici"

derivano dall'Uno³²⁶. Nel sistema procliano, ogni ordine corrisponde a un determinato grado di partecipazione. Ogni livello ipostatico, nella sua disposizione triadica, è strettamente delimitato per proprietà e funzioni: il primo elemento della triade è ἄμεθεκτός, il secondo μεθεκτός, il terzo μεθεκόν (cioè partecipa del secondo)³²⁷.

L'insieme delle triadi è ciò che forma una διακοσμέσεις e che collega la προόδος all'ἔπιστθοροφή. Se per lo scolarca ateniese la dimensione noetica era scissa in gradi contigui ma comunque differenti (gli ordini si dividono in νοηταί, νοηταί και νοεραί, νοεραί)³²⁸, l'intera ipostasi dell'Intelletto viene concentrata da Dionigi nelle figure angeliche che sono, tutte e contemporaneamente, νοηταί και νοεραί³²⁹.

La dimensione noetica per Proclo inoltre non coincide direttamente con l'Essere in quanto i tre diversi gradi dell'Intelletto, Essere-Vita-Intelletto³³⁰, non caratterizzano nel complesso la natura dell'intelligibile. Secondo l'identificazione sopra ricordata, tra ὁ πρότος θεός e l'Uno in sé, e la conseguente *teologizzazione* della metafisica, ai gradi di Essere, Vita e Intelletto corrispondono, rispettivamente, i νοεθοί θεοί (cioè l'Essere allo stato puro), i νοηθοί και νοεροί e i νοεροί.

Queste disposizioni si trovano proprio al limite estremo della dimensione intelligibile ma ancora nella dimensione che sta al di sopra del cosmo e quindi della molteplicità materiale. Proprio in virtù di quella "ossessione" per i livelli intermedi, Proclo inserisce una schiera divina, anch'essa organizzata in triade, tra il cosmo e l'universo noetico. Queste sono le divinità ipercosmiche, alle quali fanno seguito quelle ipercosmiche-encosmiche e quelle encosmiche che entrano già, in un certo senso, a contatto con la dimensione del molteplice³³¹. Ogni ordine metafisico così pensato non può che fondare la propria ragione d'essere sulla stringente necessità che esista un piano intermedio grazie al quale i differenti livelli di realtà possono entrare in contatto. La

³²⁶ Si veda E. CORSINI (1962) per un'accurata analisi di questi rapporti.

³²⁷ Si veda R. ROQUES (1954: 55-57) per i luoghi in cui si riscontra tale affinità (*In Parm.* 1070, 27-31; 1246, 14-24; 1089, 7-14; 1153, 17-24). Damascio cercherà di uscire da questa meccanica divisione delle triadi (n. 256).

³²⁸ *In Parm* 1070, 15-22; 1246, 249; 1249-1253; 1253-1255.

³²⁹ Su questa, come sulle altre caratteristiche degli angeli, vedi *infra* p. 106.

³³⁰ *Elem Theol.* Prop. 101, 102, 103.

³³¹ Per la trattazione sugli dèi ipercosmici e sui successivi, si veda *Theol. Plat.* Libro V.

partecipazione è la regola di questo contatto essendo essa il principio regolatore dei rapporti intra-ipostatici e regola legge costitutiva che l'oscuro autore del corpus sembra ereditare, di nuovo, dal maestro Licio.

4. Partecipazione e trasmissione

Le gerarchie possono essere considerate quindi come il tentativo, non integralmente neoplatonico, di eliminare la possibilità dei vuoti ontologici dato il presupposto di un Dio assolutamente trascendente o, secondo le parole di Dionigi, ἄμετέκτος e ἄγνώστος.

Il fine della gerarchia, come già esaminato, è quello dell'unione con Dio. Ma questa non può che avvenire tramite una serie di relazioni reciproche tra le disposizioni, prima "terrestri" e poi celesti, che fanno parte della gerarchia.

Questo loro rapporto, o attività, è duplice: "lo scopo di ogni gerarchia è quello di essere legata indeclinabilmente alla deformità che è imitazione di Dio". Che tutta l'azione gerarchica sia duplice e che essa consti di una santa partecipazione e di una trasmissione della purezza non mescolata e della divina luce e della scienza che rende perfetti, credo che l'abbiamo detto in maniera sufficiente"³³². Quindi questi sono i due momenti che definiscono la gerarchia nello svolgersi della sua attività: partecipazione e trasmissione³³³.

Partecipazione

Le disposizioni gerarchiche sono distinte e determinate dalla propria natura: gli intelletti immateriali, più vicini al Principio, fruiscono maggiormente delle sue illuminazioni e quindi della sua scienza. Così, degradando verso i livelli inferiori, si

³³² CH 208 A.

³³³ Per la partecipazione si veda E. CORSINI (1963) soprattutto i lavori di W. J. CARROLL (1983: 253-262), (1983b: 54-64), E. PERL (1994).

avranno una minore partecipazione alla divinità e una conseguente diminuzione di perfezione.

Le norme che regolano questo impianto sono due: “gli inferiori partecipano dei superiori” o, che è lo stesso, “quelli che stanno più in basso imitano quelli che stanno più in alto” o “quelli inferiori non partecipano dei beni posti sopra di loro”³³⁴ o “la legge del divinissimo principio divino è: mediante i primi anche i secondi saranno elevati verso la divinissima luce”³³⁵.

Tale principio è logica conseguenza delle definizioni di quello che abbiamo visto essere lo scopo della gerarchia (assimilazione ed unione a Dio) e della sua costituzione come ordine, attività e scienza.

La limitazione del numero delle gerarchie in nove disposizioni e l’esplicita negazione dell’esistenza di dèi inferiori o cause demiurgiche, infatti, entrambi indizi della volontà di superare la smisurata proliferazione dei livelli onto-teologici del sistema metafisico procliano, celano quella che è la strutturale differenza tra il sistema procliano e quello pseudo dionisiano: esplicitando il concetto di gerarchia, Dionigi dissolve il processo ipostatico di processione, inteso come susseguirsi di cause seconde, proprio del

³³⁴ CH 284 D 1 – 285 A 11 “Noi diciamo che, usando comunemente per tutti la denominazione di Potenze celesti, non induciamo alcuna confusione della proprietà di ciascuna disposizione. Ma, poiché tutte le intelligenze divine sono divise in tre parti secondo la ragione sovra mundana che a loro conviene, cioè in essenza, potenza, attività, quando le chiamiamo tutte o alcune di loro indistintamente essenze celesti e potenze celesti bisogna credere che indichiamo con una circumlocuzione quelle di cui stiamo parlando secondo l’essenza o la potenza di ciascuna di esse; né si tratta di attribuire totalmente alle essenze inferiori la proprietà superiore delle sante virtù. Già ben distinte da noi, per sconvolgere il principio di ordine inconfuso delle schiere angeliche. Infatti, secondo il ragionamento esposto da noi più volte in modo esatto, le disposizioni più elevate posseggono in modo abbondante anche le sacre proprietà di quelle sottoposte, ma gli ultimi non hanno integralmente le qualità superiori dei più elevati, dal momento che le illuminazioni che scaturiscono per prime derivano agli altri attraverso i primi”.

³³⁵ EH 504 C 7 – 505 A 8: “Questa è la santissima legge della Tearchia: mediante i primi anche i secondi sono innalzati verso la sua divinissima Luce. Non vediamo forse che anche le essenze sensibili degli elementi vanno anzitutto verso gli esseri a loro più vicini e mediante quelli esercitano la loro azione sugli altri? (...) Dovere di questi che vedono Dio più da vicino è mostrare ai secondi in modo abbondante, nella misura adatta a loro, gli spettacoli divini, che essi hanno contemplato devotamente e insegnare le cose relative alla gerarchia è dovere di coloro che sono stati iniziati con una scienza perfetta ottimamente in tutte le cose divine del loro grado gerarchico, e iniziare è dovere di quelli che hanno ricevuto la virtù perfetta. Il fatto poi di tramandare secondo il merito le cose sacre è proprio di coloro che partecipano secondo conoscenza e in modo completo alla perfezione sacerdotale”.

sistema neoplatonico, di per sé intrinsecamente “gerarchico”, per conferirgli maggiore definizione e armonia³³⁶.

La gerarchia sussiste in virtù della propria attività: rendere, per quanto permesso, simili a se stessa gli ordini inferiori. Solo tramite l’operazione che rende simili (ὄμοιωσις), è possibile quella che unisce a Dio (ἔνωσις). Questo movimento ascensivo, tuttavia, si sviluppa grazie alla trasmissione discendente della luce e della scienza divine, dalle prime essenze, più vicine a Dio, fino alle ultime.

Lo scopo di ogni gerarchia è di essere legata all’imitazione divina della forma divina e tutta l’azione (πραγματεία) gerarchica è divisa (διαίρεω) in una ἱερά μετοχή e in una μετάδοσις pura e non contaminata³³⁷.

Il compito della gerarchia è, sì, l’imitazione della forma divina, ma l’azione gerarchica, è, qui, precisamente distinta in due momenti: il primo, quello di una ἱερά μετοχή delle prime gerarchie a Dio; il secondo, quello della trasmissione di quanto appreso, ai livelli inferiori. Poche righe dopo, Dionigi riporta la τάξις delle gerarchie, secondo la loro ἔνέργεια (cioè la divisione tra purificazione-illuminazione-perfezione) alla ricezione (μετάληψις) della scienza del principio divino (Θεαρχία)³³⁸.

Il processo è duplice: la partecipazione diretta delle prime gerarchie a Dio senza intermediari (θεόν ἄμέσως ἰδρῶσται)³³⁹ e una seconda che è trasmissione, intesa come partecipazione, delle istanze inferiori a quelle che già hanno partecipato, secondo il triplice momento di purificazione, illuminazione e perfezione.

Senza la co-azione dei due momenti, non si dà gerarchia. Sciolto il primo nodo, il sistema dionisiano funziona quasi per inerzia, secondo progressivi gradi partecipativi. Nel capitolo IV, prima ancora di analizzare la triplice tripartizione delle gerarchie celesti, viene esposta la maniera partecipativa dei successivi livelli del reale:

³³⁶ Si può affermare che nel caso procliano, e neoplatonico in genere, il simbolo e il simbolismo si inseriscono in un contesto di generale armonia e *sympatheia* tra i diversi ordini ipostatici, facendo così del simbolo e delle immagini rimandi, seppure differenti, all’istanza di cui sono simboli, mentre nel caso delle immagini e dei simboli dionisiani la ragione del simbolo è insita al simbolo stesso e quindi in tal senso si può parlare di simbolismo ontologico.

³³⁷ CH 209 C - D.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid* 7.1.205B

Il principio divino ha fatto sussistere tutti gli enti per bontà (...) ed è proprio della causa di tutte le cose e della bontà che sta al di sopra di tutte le cose, chiamare gli esseri alla sua comunione secondo che ciascuno di essi ne è capace in relazione alla sua particolare misura. Tutti gli esseri dunque partecipano della provvidenza che viene dalla divinità sovra essenziale e causa di tutto: non esisterebbero, infatti, se non partecipassero alla causa e al principio degli esseri. Così, tutti gli esseri inanimati (ἀζώα) partecipano in quanto sono; gli ζώντα, poi, partecipano alla potenza vivificante che è superiore a ogni vita; i λογικά και νοερά partecipano della stessa sapienza di per sé e da sempre perfetta e superiore a ogni ragione e intelligenza. È evidente che tali essenze [le prime intelligenze celesti] si trovano più vicino a lei in quanto hanno partecipato di lei in maniera molteplice. Le sante disposizioni delle sostanze celesti partecipano ai benefici della Tearchia molto più di chi ha solo l'Essere o vive irrazionalmente o di chi ha la ragione come noi³⁴⁰.

Le intelligenze celesti sono dunque primariamente e in modo molteplice (πρωτῶς και πολλαχῶς) ἔν μετουσία con la divinità. È per questo motivo che sono quindi manifestazioni (ἐκφαντορία) della tearchia in senso primo e molteplice: di conseguenza, le prime intelligenze angeliche, meritano più delle altre la ἀγγελικῆς ἐπονυμία. Da esse discende tutta la scala partecipativa.

Il discorso partecipativo abbraccia non solo le disposizioni celesti ma anche quelle umane: “ogni intelligenza, umana e angelica, possiede potenze e attività proprie che sono prime, mediane e ultime grazie alle quali ognuna diviene in partecipazione (γινόμεναι ἔν μετουσία) della luce divina”. Non la presenza, ma il grado, della partecipazione, differenzia le due gerarchie:

Il partecipare universalmente alla sapienza e alla conoscenza più elevate, è cosa comune a tutti gli esseri intelligenti deificati, ma non è cosa comune il parteciparvi continuamente e come i primi, oppure in secondo luogo e in grado inferiore, bensì secondo ciò che è stato stabilito per ciascuno in base alla misura a lei proporzionata³⁴¹.

Per questo motivo, le schiere ecclesiastiche, nella figura del pontefice, possono essere definite angeli:

³⁴⁰ CH 177 C 5 – D 7.

³⁴¹ CH 292 D 1 – 293 A 3.

Senza paura di sbagliare, questo si può attribuire a tutte le intelligenze divine. Come infatti i primi hanno abbondantemente le proprietà sante degli ordini inferiori, così gli ultimi hanno quelle dei primi, non allo stesso modo, ma in grado inferiore. Credo quindi che non sia strano se la Scrittura chiama angelo il pontefice terreno il quale partecipa secondo la propria virtù al compito interpretativo degli angeli e, per quanto è lecito a un uomo, tende a rendersi simile a loro nella funzione unificatrice³⁴².

Questo è il ponte tra la gerarchia celeste a quella ecclesiastica. Al di là del tipo di conoscenza – diretta negli angeli, indiretta negli uomini – le due gerarchie condividono il fine di partecipare alla luce divina:

Quando diventeremo incorruttibili e immortali e raggiungeremo la quiete propria della forma di Cristo e beatissima, secondo il sacro detto *sempre saremo col Signore* [1 Ts. 4, 16] riempiti della sua divina presenza (...) arriveremo partecipienti (μετέχοντες) alla luce intelligibile, con intelligenza imperturbabile e distaccata dalla materia, e dell'unione che supera la intelligenza nelle effusioni inconoscibili e beate di raggi fulgidissimi. E infatti dice: *nell'imitazione più divina diventeremo simili ad angeli (ἰσάγγελοι) e figli di dio in quanto figli della resurrezione.*[Lc. 20 36]343

Il corpus dionisiano è intriso della dottrina della partecipazione nel suo dispiegarsi gerarchico ma anche, e su un livello preminente, sul piano della prima comunicazione tra divinità e mondo creato.

Il II capitolo di DN presenta la distinzione tra due categorie di nomi attribuibili alla divinità. Da una parte, i nomi della unità divina secondo la sua totalità; dall'altra, i nomi della divinità secondo la distinzione delle persone.

Riguardo ai primi (τὰ μὲν οὖν ἠνωμένα τῆς ὅλης θεότητος), essa può essere definita come τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθρον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζων, τὸ ὑπέρσοφον, e insieme a questi, con i nomi che indicano la causalità (τὰ αἰτιολογικὰ πάντα) e cioè τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν; in base ai secondi (τὰ δὲ διακεκριμένα), saranno corretti solo i nomi di “Padre, Figlio e Spirito”³⁴⁴.

³⁴² CH 293 A 7 - 10.

³⁴³ DN 592 B - C.

³⁴⁴ τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐδεμιᾶς. Per tutta la sezione si veda DN 640 A 1 - C 5.

La differenza è evidente: se il primo tipo di eponimia vale per le persone unite nella totalità della Divinità, la seconda vale solo per le persone distinte, poiché “il padre non è il figlio e il figlio non è lo spirito”. Nella spiegazione di questa seconda eponimia, emerge la rilettura trinitaria in chiave neoplatonica: Dio, nella sua unità, è contemplato secondo la *μονή*, cioè secondo il permanere al di là di ogni distinzione e molteplicità; Dio secondo la sua processione, è venerato con i nomi che indicano il suo muovere dalla manenza verso la distinzione delle tre persone e dunque verso l’atto creatore e differenziante.

Si può affermare, allora, che nel sistema dionisiano, la distinzione delle persone divine non è altro che la processione (*προόδος*) della stessa *ένοσις* della divinità che si trova nella propria. Per spiegare in che modo considerare la *διάκρισις* delle persone, Dionigi afferma:

Se la distinzione divina è un procedere benigno dell’unione divina che si propaga e si moltiplica, sono unite, sempre secondo questa distinzione, le elargizioni, le cause, la vita, della sapienza e degli altri doni della bontà come di tutte le cose, secondo le quali sono lodate, sia in base alle partecipazioni sia in base ai partecipanti, le cose partecipate che non sono partecipabili”. Possiamo senza dubbio seguire l’interpretazione dello scoliasta secondo il quale “la trinità non può essere partecipata, ma le cose vi partecipano perché essa è la causa della loro esistenza³⁴⁵”.

Diversamente è intesa la partecipazione propria della trinità nella sua propria unità in quanto essa è al di là della partecipazione stessa.

Per spiegare in che modo possa esistere una unità sovra essenziale (*ένοσις περιδύσιος*), cioè un’unità formata da tre distinte persone che mantengono, a loro volta, la propria unità, Dionigi utilizza la metafora della lampada.

Ponendo più lampade accese in una medesima stanza, le loro luci si compenetrano. Ciò non comporta, però, che ciascuna preservi il proprio fascio di luce né che la luce complessiva non formi una unica unità. Inoltre, se si porta fuori della stanza una delle lampade, essa porterà con sé la propria luce, senza sottrarre nulla alle altre³⁴⁶.

³⁴⁵ 4.221 A-B.

³⁴⁶ DN 641 A 10 – C 3: “Come le luci delle lampade, per usare esempi sensibili e familiari, che sono una sola cosa e tutte sono reciprocamente compenstrate, mantengono intatta e inalterata la distinzione

Un punto tanto complesso viene superato, ancora una volta, tramite la categoria della partecipazione:

Diciamo, dunque, che l'Unità sovra essenziale è fondata non al di là delle sole unioni che sono nei corpi, ma anche di quelle che sono nelle anime e nelle intelligenze stesse, le quali sono possedute senza mistura alcuna e in modo sovramondano dalle luci divine e sovra celesti che si compenetrano completamente a vicenda, secondo la partecipazione proporzionata a coloro che sono partecipi dell'unione che sta al di sopra di tutte le altre³⁴⁷.

Nella trinità, quando essa è intesa secondo la propria unità, la partecipazione è intesa come unità sovra essenziale. Ciò a dire che non ha bisogno della assimilazione o dell'imitazione poiché è già arrivata al fine, a quello che è lo *scopo* di tutte le altre creature. La trinità intesa secondo unità, oltre l'unità stessa, è già assimilata e unita a se stessa.

Come può questa Trinità essere partecipata dagli enti che sono al di fuori? L'autore si serve di una seconda metafora per esplicitare la dottrina della partecipazione e afferma che le impronte di un sigillo partecipano infatti al primo stampo, il quale è in ognuna di esse ma in nessuna totalmente.

La difformità non è conseguenza del sigillo ma delle differenti nature delle cose che lo accolgono. Questo dipende dall'incapacità della forma di divenire partecipe. In tal senso va letta la ἀμετεξία della divinità che “non è in alcun modo tangibile e oltrepassa

reciproca che sussiste con le sue proprietà unite nella distinzione e distinte nell'unione. E noi vediamo infatti che , se in una casa ci sono più lampade, le luci di tutte si uniscono in una sola luce ed effondono una sola luce indivisibile, e nessuno, penso, potrebbe distinguere la luce di questa lampada da quella delle altre, perché l'aria contiene tutte le luci, né vedere una luce senza vedere l'altra, essendo tutte mescolate in tutte senza confusione. Ma se si porta fuori della casa una lampada, uscirà insieme con lei anche tutta la sua propria luce, senza trascinare con sé nulla delle altre luci e nemmeno lasciare a queste alcunché di suo. Infatti, come ho già detto, la loro era una perfetta unità per nulla affatto mescolata né confusa in alcuna parte. E ciò avviene realmente in un corpo, cioè nell'aria, e quando la luce dipende da un fuoco materiale.

³⁴⁷ DN 641 C 4 .- 10: “Ὅπου γε τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ὑπεριδρῦσθαι φαμεν οὐ τῶν ἐν σώμασι μόνων ἐνώσεων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ψυχαῖς αὐταῖς καὶ ἐν αὐτοῖς νόοις, ἃς ἔχουσιν ἀμιγῶς καὶ ὑπερκοσμῶς δι' ὅλων ὅλα τὰ θεοειδῆ καὶ ὑπερουράνια φῶτα κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι τῆς πάντων ὑπερημένης ἐνώσεως”.

tutti gli esempi poiché non ha nessun rapporto di mescolanza con quelli che vi partecipano³⁴⁸.

Per questo motivo, se è vero che “le cose divine si conoscono solo per partecipazione”³⁴⁹, è altrettanto vero che “cosa siano nel proprio principio e sede, è oltre ogni pensiero, essenza e conoscenza”³⁵⁰. In definitiva “Ὁ θεός non è l’Uno né partecipa dell’Uno. È Uno oltre l’unità che è negli esseri”.

Quindi la non partecipabilità del Principio è imputabile, in parte all’insufficienza ontologica degli enti, ma soprattutto alla trascendenza del Principio. Questo discorso viene approfondito da Dionigi nell’ultimo capitolo di DN (XIII). E tuttavia la particolare caratteristica del Principio a manifestarsi come partecipabile e allo stesso tempo come Causa trascendente impartecipata si dispiega in primo luogo secondo la teorizzazione di entità mediane tra la trascendenza del Principio e il primo livello di Essere che dà il via alla processione. Queste entità sono i paradigmi o archetipi originari, “potenze provvidenziali” grazie alle quali Dio può essere restare in qualche modo stabile nella sua assoluta semplicità e fornire, al contempo, dei principi sovra essenziali che fungono da modelli per la creazione.

Il discorso sui *paradigmi* è introdotto nel IV capitolo, come conseguenza dello spostamento su un piano preminente, rispetto agli altri attributi divini, dell’Essere. I *παραδείγματα*, idee paradigmatiche o modelli, partecipando direttamente alla provvidenza divina, rendono possibile, indirettamente, la partecipazione degli enti a Dio.

Rispetto, infatti, ai nomi di Vita, all’Ordine, all’Unione, si avranno una Vita-in-sé, un Ordine-in-sé, una Unione-in-sé, dalla quale dipendono le vite, gli ordini e le unioni particolari. Se, allora, l’Essere è causa preminente, dei principi, l’Essere in sé e per sé, sarà causa dei principi in sé e per sé, cioè delle *ἄντομετοχάι*:

E se tu vuoi dire che la Vita-in-sé è il principio di coloro che vivono in quanto vivono e la Somiglianza-in-sé è il principio delle cose simili in quanto simili, e l’Unione-in-sé è il principio delle cose unite in quanto unite, e l’Ordine-in-sé è il principio delle cose

³⁴⁸ *Ibid.* 644 B 1 e sgg.

³⁴⁹ *Ibid.* 645 A 7: “Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφανται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκειται”.

³⁵⁰ *Ibid.*, 9-10: “Αὐτὰ δέ, ὅποιά ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἴδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.”

ordinate in quanto ordinate e delle cose che partecipando o a questo o a quello o ad ambedue o a molti, sono questo o quest'altro o ambedue o molti; tu proverai che le Partecipazioni-in-sé partecipano di per sé stesse anzitutto dell'essere e in primo luogo sussistono per l'Essere, poi sono principi di questa o quella cosa e con il partecipare all'Essere esistono e partecipano. Se queste cose esistono per la partecipazione all'Essere, molto di più esistono le cose che partecipano di esse³⁵¹.

Sulla spinosa questione dei paradigmi, Dionigi torna nel cap. XI, quando urge spiegare in che senso Dio sia, e allo stesso tempo, non sia la vita-in-sé, l'esserre-in-sé, e tutte le altre cause paradigmatiche:

Tutto ciò che diciamo non è contorto, ma facile, semplice e chiaro a spiegarsi. Infatti non diciamo che l'Essere –in-sé è una essenza divina o angelica che causa l'esistenza di ogni ente – soltanto lo stesso Essere sovra essenziale è il principio, l'essenza e la causa dell'esistenza di tutte le cose- ; non diciamo che esistono principi o essenze o realtà demiurgiche degli enti che esistono in modo sovra divino tranne l'avita sovra divina, causa di tutti gli esseri che vivono e della Vita-in-sé, né, per dirla in breve, diciamo che esistono essenze ed enti principali che danno origine agli enti – alcuni le hanno dichiarate sconsideratamente dèi ed demiurghi che essi mai conobbero e nemmeno i loro padri, poiché non esistevano, per dire la verità –, mentre *in modo partecipato* la Essenzializzazione-in-sé, la Vivificazione-in-sé, la Divinizzazione-in-sé sono potenze provvidenziali che derivano dal principio impartecipabile, cioè l'essere in sé, la vita in sé e la deificazione in sé, per cui gli enti che ne partecipano in modo a loro appropriato sono e si dicono esseri viventi e dèi, e così gli altri. Perciò si dice che il Bene sia l'autore delle virtù in primo luogo, poi di quanti vi partecipino, poi di coloro che vi partecipano interamente e, da ultimo, di quanti vi partecipano solo parzialmente³⁵².

³⁵¹ DN 820 B 10 – C 7: “Καὶ εἰ βούλει τῶν ζώντων ὡς ζώντων ἀρχὴν φάναι τὴν αὐτοζωὴν καὶ τῶν ὁμοίων ὡς ὁμοίων τὴν αὐτομοιότητα καὶ τῶν ἠνωμένων ὡς ἠνωμένων τὴν αὐτοένωσιν καὶ τῶν τεταγμένων ὡς τεταγμένων τὴν αὐτόταξιν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοῦδε ἢ τοῦδε ἢ ἀμφοτέρων ἢ πολλῶν μετέχοντα τόδε ἢ τόδε ἢ ἀμφοτέρα ἢ πολλὰ ἔστι, τὰς αὐτομετοχὰς εὐρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μὲν οὐσας, ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὐσας καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι καὶ οὐσας καὶ μετεχομένας. Εἰ δὲ ταῦτα τῇ μετοχῇ τοῦ εἶναι ἔστι, πολλῷ γε μᾶλλον τὰ αὐτῶν μετέχοντα”.

³⁵² Τί δὲ ὅλως, φῆς, τὸ αὐτοεἶναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρῶτως ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἀγκύλον, ἀλλ' εὐθύ καὶ ἀπλῆν τὴν διασάφησιν ἔχον. Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῖαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φαμεν τὸ αὐτοεἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθρον πάντων, ὅσα ζῆ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἃς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὐς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ »ἠδεισαν», ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν». Ἀλλ' αὐτοεἶναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ

Affinando la dottrina dei paradigmi, Dionigi risolve due problemi: distanziarsi dai sistemi metafisici tardo neoplatonici nei quali, l'esigenza di riempire i vuoti ontologici creati dalla coesistenza di un Principio assolutamente trascendente e una realtà molteplice, aveva creato un'infinita proliferazione di livelli ontologici e teologici; dall'altro, riesce a preservare la non partecipabilità della divinità, più volte ripetuta, garantendo comunque una certa forma di partecipazione indiretta ad essa³⁵³.

Gli enti non partecipano direttamente alla divinità, ma ai paradigmi, forme archetipiche che esistono καθ'αυτός in Dio, diventano potenziali quando da Dio emergono per sovrabbondanza provvidenziale. Sembra così essere preservata tanto la trascendenza di Dio quanto la sua opera provvidenziale.

Il discorso è definitivamente chiarito nel XIII capitolo, caposaldo della *henologia* dionisiana:

Dio è Uno perché è tutte le cose in maniera unitiva secondo l'eccellenza di una sola unità ed è la causa di tutte le cose senza abbandonare la sua unità. Infatti, non c'è nessuno degli esseri esistenti che non partecipa all'Uno, ma come ogni numero partecipa all'unità e si dice una coppia, una decade, una metà, un terzo e un decimo, così tutte le cose e una parte di tutte le cose partecipano dell'Uno e per il fatto che c'è l'Uno tutti gli esseri esistono. E l'Uno che è causa di tutte le cose non è l'Uno formato da molti (τῶν πολλῶν ἓν) ma precede ogni unità e moltitudine e definisce ogni unità e moltitudine.

E immediatamente spiega:

Occorre che anche noi, in seguito alla virtù divina, convertendoci dalle moltitudini all'Uno, celebriamo unitariamente la divinità tutta e una, l'Uno causa di ogni cosa, che precede ogni uno e ogni moltitudine e ogni parte e ogni insieme e limite e infinità e confine e interminabilità, che determina tutti gli esseri e l'essere stesso, e che è causa di tutte le cose e di tutto l'universo in maniera unitaria, e nello stesso tempo è causa prima di tutto in maniera unitaria, e nello stesso tempo è causa prima di tutto e sopra tutto in maniera unitaria, e che sopra l'unità sostanziale determina questa stessa unità essenziale. Infatti, l'Uno essenziale (το ἓν ὄν) è nel numero degli esseri e il numero

ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἶτα τῶν ὅλως αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων”.

³⁵³LILLA (1982: 547) “lo ps. Dionigi respinge la concezione procliana della produzione di esseri inferiori da parte degli esseri superiori, in quanto per lui tutti gli esseri emanano direttamente dall'unico Dio”. Dello stesso parere già R. ROQUES (1954: 78-79) e A. von IVANKA (1992: 384-403).

partecipa all'essenza; l'Uno sovra essenziale (το ὐπερούσιος ἔν) invece, definisce l'uno essenziale e ogni numero; ed egli stesso è il principio, la causa, il numero e l'ordine dell'Uno e del numero di ogni essere³⁵⁴.

Si distingue tra Uno-oltre-l'essere e Uno-che-è. Il primo è causa e principio di tutte le cose che sono ed è causa e numero dell'Uno-che-è. In quanto tale è impartecipabile e ad esso non si possono attribuire i nomi di unità e di trinità, e nemmeno quello di Bontà. L'Uno-che-è, invece, è l'Uno partecipabile, grazie al quale è possibile l'ordine discensivo delle partecipazioni. L'apparente incoerenza del cap. XI, cioè la distinzione tra un Dio partecipabile e un Dio non-partecipabile, si risolve con lo sdoppiamento dell'equazione "Uno uguale Dio".

Il Dio non-partecipabile è lo ὐπερούσιος ἔν. Di contro, il Dio partecipabile, tramite i paradigmi e le scale gerarchiche, è l'Uno-che-è, cioè l'indicibile triade divina considerata nella sua processione e, questa processione si dà solo tramite partecipazione.

L'universo dionisiano, quindi, è ripercorribile attraverso la filigrana della partecipazione dal suo apice imperscrutabile fino al grado più basso della materia, passando per le schiere intelligibili e quelle umane. Nella misura in cui questa partecipazione consiste nel comunicare un certo grado di perfezione dalle realtà superiori a quelle inferiori, suo aspetto fondamentale sarà la *trasmissione* che spesso viene declinata come *tradizione*.

Trasmissione e legge gerarchica

La trasmissione (μετάδοσις), avviene secondo tre stadi successivi: la trasmissione di purezza non mescolata, di luce divina (dunque di divina illuminazione-conoscenza), e della scienza che rende perfetti. Dopo il primo momento, quello della partecipazione a Dio, in quanto messaggio, la gerarchia, in quanto manifestazione di dio, trasmette alle schiere terrene le perfezioni divine.

Vari esempi sono forniti nei capp. VII, VIII e IX.

³⁵⁴ DN 977 B – 980 A.

La prima gerarchia è innalzata senza intermediari dallo stesso principio di iniziazione ed inizia la seconda in quanto è buona, cioè in quanto partecipa del Bene senza intermediari (ἀμέσως)³⁵⁵. La gerarchia mediana, cioè la seconda triade, ha quello che gli è concesso dalla prima per trasmissione (μεταδίδωμι), ma con minore potenza³⁵⁶. La terza disposizione è quella che chiude l'ordinamento celeste ed è anche la più vicina alla nostra gerarchia³⁵⁷.

Dal punto di vista degli intelletti materiali, cioè degli uomini, la trasmissione avviene in forma per così dire "mista". Di fatti, la trasmissione non è come negli angeli un passaggio *tout court* di perfezione da parte di Dio, ma essa si sovrappone e si intreccia al concetto di tradizione.

Qui intendo che trasmettere (μεταδίδωμι) avviene in modo discensivo e intellettuale, a livello noetico. Dunque è un fatto, intellettuale sì, ma anche umano, mentre la tradizione (παράδοσις) è qualcosa di divinamente ispirato ma che appartiene esclusivamente all'orizzonte umano. Dunque la tradizione è in certo modo trasmissione, ma la trasmissione non sempre avviene nel contesto della tradizione.

La Chiesa, organizzata in schiere sulla falsariga del mondo celeste, riceve proprio da esse questa trasmissione di perfezione e ne fa, con "i santi padri" (apostoli) prima e poi con i propri appartenenti, una tradizione:

³⁵⁵ CH 209 C 4 - 11: "Allora la prima gerarchia delle intelligenze celesti è iniziata dallo stesso Principio di perfezione, il quale innalza senza intermediari fino a lui e, riempita in modo a lei proporzionato di una purificazione santissima dovuta alla luce copiosa dell'opera della perfezione perfetta, non contaminata da alcuna bassezza, piena di luce prima e resa perfetta in quanto partecipa alla conoscenza primordiale e alla scienza".

³⁵⁶ CH 240 B 1-6: "La disposizione mediana delle intelligenze celesti, avendo queste proprietà deiformi, è purificata, illuminata e resa perfetta, come si è detto, dalle illuminazioni della Tearchia, concessa, in secondo luogo, attraverso quella seconda disposizione con una luce minore".

³⁵⁷ CH 257 D 4 A 10: "Infatti gli Angeli, come abbiamo già detto, terminano e completano tutte le disposizioni degli intelletti celesti, poiché in mezzo alle essenze celesti sono quelli che posseggono nel grado più basso la proprietà angelica e sono chiamati angeli da noi molto più propriamente che non quelli che sono a loro superiori, in quanto hanno una posizione gerarchica più manifesta e più vicina al nostro mondo. Infatti, come si è detto, bisogna credere che l'ordinamento più alto, in quanto è più vicino all'occulto, nella sua prima gerarchia regga la seconda in maniera occulta; la seconda, che è formata dalle sante Dominazioni, dalle Potenze e dalle Potestà, guida la gerarchia dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli in modo più evidente della prima gerarchia, ma in modo più occulto di quella che viene dopo di essa. Inoltre, l'ordinamento manifestativo dei Principati, degli Arcangeli e degli Angeli guida le gerarchie umane secondo rapporti reciproci, affinché avvengano la secondo un ordine, l'elevazione, l'unione e la comunione con Dio (...)."

Noi diciamo che siffatti oracoli, quanti sono stati tramandati dai nostri divini iniziatori, sono molto venerabili e altri oracoli furono misticamente tramandati dagli stessi uomini santi mediante un'iniziazione più immateriale e in un certo qual modo già vicina alla gerarchia celeste da intelletto a intelletto mediante parole, sì, ma tuttavia più immateriali perché al di fuori di ogni scritto³⁵⁸.

In tal senso le due gerarchie vengono poste in una relazione di discendenza articolata secondo il duplice motivo della comunicazione oracolare e della gestione del potere temporale: la gerarchia angelica, infatti, si manifesta alle schiere umane e comunica a queste un ordine ed un modello, rivelandosi nelle scritture e, allo stesso tempo, agendo direttamente sui capi di queste schiere, cioè i vescovi, che non a caso sono chiamati “angeli” in quanto degli angeli condividono la funzione manifestativa³⁵⁹. I capi della gerarchia ecclesiastica, allora, sono in primo luogo veicolo della trasmissione della parola divina, mediata dal tramite angelico, che si cristallizza poi in una Scrittura fatta di oracoli:

Lo stesso vescovo, in conformità della sua essenza, ruolo e vita, è iniziato alle nelle cose divine e ottiene la deificazione e tramanda a coloro che stanno dopo di lui, secondo il merito di ciascuno, la sacra deificazione che è gi stata ottenuta da lui a opera del divino, mentre gli inferiori seguono i superiori e indirizzano a loro volta quelli che sono più in giù verso uno statuto superiore e anche si mettono davanti e guidano altri secondo la loro possibilità e, a causa di questa armonia divina e gerarchica, ciascuno per quanto può, partecipa a ciò ch è veramente bello, sapiente e buono³⁶⁰.

La legge gerarchica

³⁵⁸ EH 376 C 1 – 7: “Σεπτότατα δὲ λόγια ταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστῶν ἐν ἀγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλοτέρῳ μῆσει καὶ γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοῦς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μὲν ἀϋλοτέρου δὲ ὁμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμῆθησαν”.

³⁵⁹ Questo è l'argomento dell'intero Cap XII di CH.

³⁶⁰ EH 372 C 9-373 A 3: “αὐτόν τε τὸν ἱεράρχην, ὡς ἡ κατ' αὐτόν οὐσία καὶ ἀναλογία καὶ τάξις ἔχει, τελεσθῆναι κατὰ τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ τῆς ἐγγενομένης αὐτῷ θεόθεν ἱερᾶς θεώσεως τοῦς τε ὑποβεβηκότας ἔπεσθαι μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοῦς ἥττους ἐπὶ τὰ πρόσω, τοῦς δὲ καὶ προϊέναι καὶ ὡς δυνατόν ἐτέροις ἡγεῖσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἀρμονίας τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις”.

Partecipazione e trasmissione sono il prodotto della legge gerarchica secondo la quale i secondi sono innalzati dai primi e i primi possono avere le perfezioni dei secondi e non viceversa³⁶¹. Essa regola la trasmissione che va dai superiori agli inferiori. La seconda legge, o seconda parte che completa la prima, va in direzione invece della partecipazione: i secondi sono iniziati dai primi:

Ma anche questo ci insegna chiaramente la Scrittura, cioè che la stessa Legge è pervenuta a noi tramite gli angeli, come se l'ordine della divina legge stabilisse che dai superiori gli inferiori siano elevati alla divinità. Infatti questa legge non è sancita soltanto per le intelligenze superiori e inferiori ma anche per quelli ugualmente ordinati da parte del Principio ordinatore sovra essenziale di tutti gli esseri: cioè, che in ogni gerarchia vi devono essere ordini e funzioni prime, mediane e ultime e quelli più divini saranno maestri e precettori di quelli inferiori ai fini dell'avvicinamento, dell'illuminazione e della comunione divina³⁶².

Dunque dalla partecipazione con il Principio le prime gerarchie colgono quelle perfezioni e quella pienezza di Bene e di Bellezza che poi trasmettono alle successive:

Allora la prima gerarchia delle intelligenze celesti è iniziata dallo stesso principio di perfezione, il quale innalza essa senza intermediari fino a lui, e, riempita in modo a lei proporzionato di una purificazione santissima dovuta alla luce copiosa dell'opera di perfezione perfetta in precedenza, viene purificata, illuminata e resa perfetta, non contaminata da alcuna bassezza, piena di luce prima e resa perfetta in quanto partecipa alla conoscenza primordiale.

E chiosa:

In poche parole, io direi in maniera esatta che la purificazione, l'illuminazione e la perfezione sono il frutto di ricevere la scienza tearchica, in quanto questa purifica dall'ignoranza con la conoscenza, data proporzionalmente a ciascuno, dei misteri più perfetti; inoltre illumina mediante questa stessa cognizione divina per mezzo della quale compie anche la purificazione dell'intelligenza, che prima non riusciva a

³⁶¹ CH 196C: “Ebbene noi diciamo che, secondo ogni disposizione sacra, gli ordini superiori hanno le illuminazioni e le virtù degli ordini inferiori, ma quelli inferiori non sono partecipi dei beni posti sopra di loro”.

³⁶² CH 181A. In 208A si specifica che “i teologi dimostrano chiaramente che le disposizioni inferiori delle essenze celesti vengono istruite in modo adeguato, nelle scienze teurgiche, dalle superiori, mentre le più alte di tutte sono illuminate, per quanto è possibile, dalla stessa Tearchia nelle dottrine sacre”. Questo passo fa eco di certo a quello di poco precedente (CH 208C-D) nel quale si dice che le più alte tra le gerarchie sono vicine a Dio senza intermediari.

contemplare quelle cose, che ora si fanno manifeste attraverso un'illuminazione più alta, e perfeziona nuovamente con la stessa luce, cioè con la scienza stabile dei misteri più splendenti³⁶³.

È questa dunque la struttura della legge gerarchica incardinata, come mostra il passo, al succedersi di purificazione, illuminazione e perfezione: purificazione dall'ignoranza, illuminazione della conoscenza e perfezione dell'intelligenza. Ciò permette agli intelletti angelici di cogliere nella sua purezza la manifestazione divina. L'intelletto, che prima di questo triplice atto non riesce a coglierne l'essenza, comprende ora i misteri divini solo dopo che si sono manifestati³⁶⁴.

Questa manifestazione sarà quella scritturale, approcciando il problema dalla parte umana; prenderà corpo, invece, secondo la luce immateriale che è illuminazione divina, dono di bontà, sul versante angelico.

E difatti è proprio nella spiegazione più limpida dei rapporti intragerarchici che il discorso della legge delle gerarchie si salda strettamente a quello scritturistico:

Orsù, dunque, ancora facendo riposare, se ci sembra giusto, il nostro occhio intellettuale dallo sforzo che si addice agli angeli relativo alle visioni unitarie e alte, e discendendo nell'ampiezza divisibile e ricca di molte parti della multiforme eterogeneità delle formazioni angeliche, di nuovo da queste forme, come da immagini, ritorniamo verso la semplicità delle intelligenze celesti con un procedimento logico. Ma per prima cosa sappi che le spiegazioni delle immagini santamente raffigurate rivelano che le stesse disposizioni gerarchiche delle sostanze celesti talvolta comandano e altre volte sono comandate, che le ultime comandano e le prime sono comandate, e le stesse, come è stato detto, posseggono potenze prime, mediane e ultime, senza che si introduca alcun ragionamento assurdo secondo questo modo di interpretare. Infatti, se noi dicessimo che alcune sono rette dalle prime gerarchicamente e che poi esse reggono queste e che, di nuovo, che le prime reggono le ultime, si trovano guidate da quelle che prima esse guidavano, la cosa sarebbe veramente assurda e piena di confusione grande. Se invece noi diciamo che le medesime comandano e sono comandate non più alle stesse e dalle stesse, ma che ciascuna gerarchia è retta dalla superiore e regge quelle inferiori, nessuno potrebbe dire in modo sconveniente che le immagini formate in modo sacro nelle Scritture talvolta possono essere adattate propriamente e veramente alle potenze prime, mediane

³⁶³ CH 209C-D.

³⁶⁴ Come avremo modo di vedere in seguito, il luogo della manifestazione di questi misteri è la Scrittura e per questo è così importante tutto il discorso attorno alle immagini: solo tramite la corretta esegesi e interpretazione di quelle stesse immagini, l'intelletto può risalire dalla manifestazione e grazie alla manifestazione ai misteri divini splendenti che prendono corpo, anche se secondo una forma sfalsata, nella manifestazione stessa.

e ultime. E il fatto di elevarsi verso l'alto in movimento di conversione e il fatto di compiere attorno a sé indeclinabilmente delle rivoluzioni, in quanto sono atte a mantenere le proprie potenze, e il fatto di partecipare della potenza provvidenziale in un processo comunicativo verso le seconde, sarà cosa conveniente senza dubbio a tutte le sostanze celesti, anche se, per alcune in maniera eminente e perfetta, come più volte si è detto e per altre in maniera parziale e inferiore³⁶⁵.

Analogo ragionamento valga per la gerarchia ecclesiastica. Le gerarchie sono ordine, attività e scienza. L'ultimo passo suggerisce che esse sono anche "immagine". In realtà, esse sono soprattutto immagini.

5 Gli angeli nella tradizione patristica

Dionigi può essere definito come il più grande, forse, e certamente il primo sistematizzatore dell'angelologia occidentale³⁶⁶. Tema trasversale alle culture greca e cristiana, l'esistenza di esseri mediani tra il principio creatore e il cosmo viene incamerato e rielaborato in un sistema coerente, governato da regole ferree.

Le proprietà che lo costituiscono sono invece riprese dagli ordini noetici dei sistemi metafisici tardo neoplatonici. Considerato che i nomi apposti alle schiere sono di provenienza biblica e la diffusione, eterogenea ma capillare, dell'angelologia presso i Padri dei primi secoli, occorre soffermarsi sulla particolarità dell'angelologia dionisiana.

Il paradigma con il quale Dionigi si confronta ha una stratificazione di significati antichissima.

La ricognizione delle caratteristiche angeliche in ambito tardo antico³⁶⁷ è, come ci si può aspettare, estremamente eterogenea, pur facendo segno ad un nucleo grossomodo

³⁶⁵ CH 328.A-C.

³⁶⁶ G. AGAMBEN (2009) J. DANIELOU (1953).

³⁶⁷ G. W. H. LAMPE (1961: 9-14). Sono queste le pagine alle quali farò riferimento in questa breve ricognizione terminologica. Alle stesse pagine rimando anche per una più approfondita analisi ed attribuzione degli specifici significati ad ogni autore di riferimento.

unitario: quello della medietà e della mediazione, rende conto della complessità che l'autore aveva di fronte³⁶⁸.

L'essenza dell'angelo che l'autore mantiene volontariamente nascosta, risiede spesso in un'esistenza effimera: Dio esiste a prescindere dall'uomo, l'uomo non può esistere a prescindere da Dio, gli angeli non possono esistere né a prescindere dal principio né a prescindere dal destinatario del messaggio di cui sono portatori o che, in un certo senso, incarnano (senza carne). Questa sarebbe l'esatta definizione per riassumere tutte le caratteristiche degli angeli in funzione della loro esistenza³⁶⁹.

Legati alla funzione del *messaggero*, del messo che reca l'annuncio, della dichiarazione che annuncia la propria parola o quella di una terza persona dalla quale si è stati incaricati³⁷⁰.

Annunciare, quindi, ma anche dichiarare, riportare o trasmettere, nel senso di un ordine o di un semplice messaggio³⁷¹.

Ecco perché l'ἄγγελος è, presso i primi autori cristiani, in primo luogo il messaggero, spesso dei profeti, ma anche di Cristo. Questo è il significato primo e già esistente all'interno della cultura greca prima ed ellenistica poi: il tramite, del messaggero, del legato, l'angelo è sempre μεταξύ.

Angelo nel senso più noto, definito e caratterizzato secondo alcune caratteristiche quali l'etimologia, le funzioni, o le caratteristiche come quelle della luce, di servo di Dio o di immortale, è solo successivo e verosimilmente dipendente dalla grande importanza che in tal senso ebbe la diffusione dei primi scritti evangelici e neotestamentari³⁷².

³⁶⁸ Da non sottovalutare è la presenza della figura angelica in modo trasversale a quasi tutte le culture del mediterraneo, nella fattispecie anche a quella neoplatonica.

³⁶⁹ In questo l'angelo condivide già molto con l'immagine intesa come strumento di mediazione tra sensibile e intelligibile, come spazio metafisico, eppure concreto e materiale, all'interno del quale l'immateriale può presentificarsi e presentificare l'altro da sé. Ovviamente questo ha bisogno di una precisa regolamentazione, sia anche essa la regola della difformità. Questa stratificazione e varietà di significati, pur nella comune radice della medietà, sono offerti in qualche modo dallo stesso verbo ἄγγελλω. Per il rapporto tra la medietà dell'angelo e la medietà delle immagini.

³⁷⁰ G. W. H. LAMPE (1961: 9-10) evidenzia la presenza di questa proprietà tanto negli scritti veterotestamentari quanto nei primi Padri, come ad esempio Cirillo di Alessandria (*Or. Jo.* 2. 31), Giovanni Crisostomo (*Hom. in Hebr.* I. 4. 3) Epifanio di Salamina (*Haer.* 62. 5)

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Soprattutto presso i Padri Cappadoci e di area alessandrina quali Origene e Clemente (*ibidem*).

Talvolta le figure angeliche sono giocate rispetto al concetto di *creazione* e in tal caso possono essere essi stessi creatori degli esseri³⁷³; altrove l'attenzione degli autori si sposta sull'evidenziare che gli angeli stessi non sono creati dalla necessità ma dalla bontà divina e spesso prima del mondo materiale, a volte, contemporaneamente a questo. La gran parte degli autori interessati alla loro descrizione, si dilungano sulla *natura* degli angeli³⁷⁴.

Essi sono essenzialmente *incorporei e spirituali*, ma anche immateriali³⁷⁵. La loro assoluta incorporeità e spiritualità viene talvolta mediata dal possesso di un corpo³⁷⁶. La loro incorporeità è vista talvolta non come una proprietà ontologica bensì come caratteristica distintiva a dispetto dell'uomo. Del resto tutte le Sacre Scritture sono percorse da apparizioni di angeli che molto spesso assumono particolari dimensioni corporali che soddisfano la finalità dell'emissario ma che non ne intacca la pura spiritualità. Per alcuni Padri della Chiesa, come Giustino, gli angeli godono di libero arbitrio e come tale necessitano di *redenzione* al pari delle altre creature, in quanto mutabili³⁷⁷; possono peccare, secondo altri ma solo nelle schiere inferiori.

La *conoscenza* degli angeli sembra non essere diretta ma ottenuta sempre per partecipazione a quella divina, cosa che rispecchia la loro natura di intermediari, riflessa del resto anche dal fatto che non sono santi di per sé ma solo in quanto partecipano alla santità di Dio. La loro conoscenza delle verità divine si deve all'insegnamento della Chiesa ma non raggiunge mai i picchi dell'onniscienza: nel caso del mistero dell'Ascensione, essa deve arrestarsi. Questa conoscenza è comunicata all'uomo, a riconferma del carattere del messaggero³⁷⁸.

³⁷³ Secondo le parole, ad esempio di Clemente (*Strom.* 6.7) o di Ireneo (*adv Haer* 3.8.3).

³⁷⁴ Aspetto, questo fondamentale per la trattazione degli angeli in Dionigi. Difatti, come già riconosce ROEM (1984: 23-24), egli non ne parla mai esplicitamente, non la tematizza. Questo risponde a quella particolare concezione della Scrittura che l'autore elabora, cfr. *conclusioni*.

³⁷⁵ Caratteristica, questa di chiara derivazione procliana, come si è visto sopra ma comunque pienamente affermata, seppure in modo scisso, nei Padri dei Primi secoli Clemente, Eusebio e Gregorio di Nissa (LAMPE, p. 10) che, sono, altresì, riconosciuti tra le fonti più vicine a Dionigi nell'ambito del platonismo cristiano.

³⁷⁶ Difatti, per Clemente “sono corpo, difatti sono visibili” (*Exc. Theod.* 9.664.B, *ibid* 66.1C), ma anche Athenag. *Leg.* 24.4; Crisostomo *Hom.* 22. 2. 3.

³⁷⁷ Giustino, *II Apol.* 7. 8

³⁷⁸ CH 181 B.

L'ordine nel quale sono stati organizzati non permette un passaggio di conoscenza se non nella forma graduale della trasmissione divina alle prime schiere e la successiva trasmissione alle sfere inferiori³⁷⁹.

Essi sono per gli uomini come degli specchi nei quali riflettere la propria posizione: le disposizioni celesti sono le più alte creature nei cieli come gli uomini lo sono sulla Terra³⁸⁰.

Disegnare la loro figura passa spesso per il possibile *confronto con gli uomini*: sono più saggi degli uomini³⁸¹, in quanto ad essi superiori. Da questo scarto dipende l'ignoranza dell'uomo rispetto alle schiere celesti che esercitano su di esso un potere limitato rispetto a quello divino.

Piuttosto vago sembra il tentativo di individuarne il *numero*: molti affermano che sia di novantanove volte il numero degli uomini, seguendo l'esempio della parabola della pecorella smarrita; altri che il loro numero corrisponde a quello degli uomini; i più ritengono che le schiere angeliche siano innumerabili³⁸².

Si insiste spesso sulla *organizzazione* delle schiere angeliche, definitivamente sistematizzata e dal sistema dionisiano nel quale, la loro sovrapposizione al concetto di gerarchiche ne definisce caratteristiche e regole.

Genericamente agli angeli è assegnata la regione più alta del cielo; molto spazio è dedicato agli angeli caduti, e al motivo della caduta: hanno istigato alle eresie o hanno rivelato verità proibite alle donne; hanno istigato alla magia oppure alle passioni.

Gli angeli sono, e questo è chiaro già dalla etimologia del verbo (ἀγγέλλω) in primo luogo *ministri* o amministratori. Sono ministri di Dio in cielo ma soprattutto esecutori del suo comando, in Terra. Irrompono nella storia tramite l'annuncio: annunciano la nascita del battista³⁸³ e quella di Cristo³⁸⁴, presenziandone lo svolgimento.

³⁷⁹ CH 209 A; 212 A.

³⁸⁰ Clem. Alex., *Strom.* 9.408.b.

³⁸¹ *Strom.* 8.1.220c.

³⁸² Tra questi anche Dionigi che vi dedica un breve capitolo che porta alla conclusione che solo Dio può conoscere quanti e quali siano le loro schiere. A noi resta solo la possibilità di affidarci ai nove nomi manifestativi che la Scrittura tramanda.

³⁸³ *Or. Jo.* 14.224 a.

³⁸⁴ CH 181 B 1.

Sono presenti nella vita del redentore fino alla sua morte, durante la Passione³⁸⁵. Sono presenti anche dopo la morte di Cristo, durante l'ascensione e concorrono a confortare gli apostoli. Assistono Cristo durante tutta la sua vita incarnata nel corpo³⁸⁶. Del resto, prima della Sua venuta, essi furono i guardiani del popolo di Israele e continuarono poi ad assistere gli apostoli.

Assistono i fedeli dopo la morte di Cristo, durante l'assunzione dei sacramenti, soprattutto nel battesimo e nell'eucaristia. E il loro ruolo non viene meno nemmeno durante le preghiere private. Assistono i fedeli minori durante la loro formazione spirituale mentre Dio si fa direttamente carico della guida dei perfetti³⁸⁷; aiutano le persone preposte all'amministrazione dei sacramenti nella cura delle anime; soccorrono gli uomini durante il sonno nella lotta contro i demoni, e nel momento della morte; al di fuori della chiesa, il loro ruolo di assistenza riguarda quasi tutte le parti del creato, dal Sole alle stelle alla connessione dei principali sette ordini con i sette pianeti.

Sono guardiani delle nazioni e delle città, così come ogni uomo può avere un angelo che lo guardi, specie se quello preposto al giorno della sua nascita, anche se sono superati, in onore e gloria, da quelli delle nazioni.

Non sempre è Dio ad inviare gli angeli in missione e, quando questo accade, come nel caso di Dionigi, sono solo quelli delle due schiere più basse; una parte di esegesi biblica li considera citati nelle Scritture come significanti pensieri umani³⁸⁸.

La loro funzione fu tanto importante nei primi secoli della cristianità che gli gnostici ne fecero i creatori del mondo e non mancarono, inoltre, numerose sovrapposizioni dell'angelo alla figura di Cristo o comunque interpretazioni che vedessero nel Figlio l'Angelo al sommo grado³⁸⁹.

³⁸⁵ Eusebio, *fr.lc.24:4*.

³⁸⁶ Chrys., *Ascens.2. 454*.

³⁸⁷ Ancora per Clemente (*Strom. 7.13*).

³⁸⁸ G. W. H. LAMPE (1961: p.13).

³⁸⁹ L'uomo può diventare angelo secondo secondo Clemente (*Ecl.57*); la vita ascetica può essere considerata vita angelica o simile ad essa non a caso egli si trovava a contrastare proprio le dottrine gnostiche; Si veda ancora LAMPE (1961: 13-14).

6. Gli angeli di Dionigi

L'opera angelologica dionisiana, di cui CH deve essere considerato il punto più alto ma le cui premesse sono contenute già in DN, può essere considerata l'inizio dell'angelologia in senso proprio. Guardando alla tradizione cristiana che viene prima di Dionigi, richiamata per sommi capi nel precedente paragrafo per dare l'idea della eterogeneità con la quale l'autore doveva confrontarsi, è facile intuire come il discorso attorno agli angeli dipendesse innanzitutto dalle specifiche speculazioni dei singoli autori ma in ogni caso non omogeneo segno di una specifica problematicità o comunque non omogeneità della figura angelica all'interno dell'orizzonte cristiano dei primi secoli.

Fino alla comparsa del trattato *Sulla gerarchia celeste* dello Pseudo Dionigi non si può parlare, nei fatti, di una vera e propria angelologia cristiana. Il discorso cristiano attorno a questi esseri mediani, riflette sempre il contraltare teologico o antropologico di riferimento e questo è vero tanto in ambito pagano quanto in ambito cristiano: “Da un punto di vista logico (e sarà lo stesso Agostino ad affermarlo senza volere parlando dei demoni malvagi) essi non sono che ibridi: ircocervi, chimere costruite associando in maniera piuttosto confusa l'idea di Dio e quella di uomo”.

In tal senso, solo dopo il III secolo, quindi dopo la netta distinzione all'interno delle dispute cristologiche sulla divinità e sull'umanità di Cristo, nella quale si consuma la perfetta simbiosi tra il divino e l'umano senza che nessuna delle due parti perda perfezione, si avrà la necessità di una figura angelica propria³⁹⁰.

È quindi molto facile incontrare trattazioni della figura angelica spesso spurie o comunque molto condizionate da speculazioni teologiche e antropologiche: “quando si osservano gli angeli si vede sempre Dio o il feticcio corporeo di forma umana che essi hanno generato per poter apparire in terra. Viceversa, è molto frequente che a partire da interrogativi squisitamente angelo logici gli autori scivolino verso problematiche più ampie” di natura antropologica o teologica, appunto.

³⁹⁰ E. COCCIA (2009: 516).

L'altro elemento che riveste di ulteriore complessità la questione angelologica è estremamente raro incontrare trattati autonomi che si occupano esplicitamente ed esclusivamente degli angeli.

Ancora citiamo l'erudito e composito studio di Agamben: “nella tradizione occidentale greco-latina, il numero di trattati «autonomi» dedicati *esclusivamente* a questioni angelo logiche è estremamente raro: prima della scolastica medievale (epoca in cui le *quaestiones* e i *tractatus* sugli angeli si moltiplicano esponenzialmente, ma come su qualsiasi altro tema), se si eccettua un fantomatico *peri aggelòn* che sembra Clemente abbia composto (ma le voci degli eruditi non sono affatto concordi in questo senso), il solo grande vero trattato angelo logico di cui disponiamo è il *De coelestis hierarchia* dello pseudo Dionigi, ovvero del più misterioso e calunniato e geniale pseudo grafo che sia mai vissuto in Occidente. E persino in epoca medievale vi è un solo esempio di trattato esclusivamente angelologico, il *Libre dels àngels* di Eiximenès”³⁹¹.

Il CD segna allora il punto di svolta nell'angelologia occidentale, greca e latina, in seguito alla traduzione che dello stesso viene fatta: si passa da una trattazione frammentaria e sempre giocata sulla dialettica antropologia-teologia, ad una costruzione angelo centrica che tematizza la figura angelica in base alla sua essenza, alle sue proprietà e alla costruzione di tutto un apparato simbolico all'interno del quale l'orizzonte angelico trova uno spazio suo proprio, per quanto continui ad essere lo spazio della medietà e della comunicazione tra l'umano e il divino.

L'originalità di Dionigi risiede quindi non tanto nella configurazione di esseri mediani all'interno del creato, quanto nel suo tentativo di normalizzare e strutturare in una ferrea gerarchia, dedicando ad essa una trattazione specifica che ne restituisse, con la peculiarità di metodi e lessico di trattazione, il dovuto valore e il precipuo ambito di appartenenza e quindi di operatività.

L'autore dichiara apertamente di mutuare i nove nomi delle gerarchie celesti dal sacro iniziatore e cioè da Paolo. La successiva divisione in triadi è dovuta invece al maestro Ieroteo, nome che copre quello di Proclo: “La Sacra Scrittura (*teologia*) ha

³⁹¹ *Ibid.* 516-517.

chiamato con nove nomi manifestativi tutte le essenze celesti. Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni³⁹².

La prima disposizione è quella che è unita a Dio “prima di ogni altra e senza intermediari”: Troni, Cherubini e Serafini sono collocati vicino a Dio, secondo quanto tramandato dai Sacri scritti. A questa disposizione prima, segue la seconda (Potestà, Dominazioni, Potenze) e a questa la terza (Principati, Angeli, Arcangeli)³⁹³. Questi nomi sono quasi tutti espunti dagli scritti paolini mentre solo due sono del vecchio testamento³⁹⁴.

Le uniche figure che maggiormente avevano cercato di sistematizzare e di organizzare in modo lineare le schiere angeliche erano stati, in ambito alessandrino Clemente d’Alessandria ed Origene, ad Antiochia invece Giovanni Crisostomo. Tuttavia il loro lavoro non era stato per così dire decisivo se, anche nei due secoli successivi, dominava ancora un certo disordine e una qualche forma di eresia attorno alle figure angeliche.

Proprio la traccia dell’origenismo, di cui, come già si ricordava in sede introduttiva, il CD sembra essere fiero oppositore, è forse quella che deve essere stata alla base della volontà dell’autore di “creare” un’angiologia su presupposti propri e in un certo senso inattaccabili, e fare una scelta di selezione ben precisa rispetto alla tradizione cristiana contando soprattutto sull’armamentario speculativo neoplatonico di cui era grande conoscitore. L’individuazione dell’obiettivo polemico, evidente soprattutto dal II capitolo di CH, che spinge l’autore a legare strettamente l’angelologia tanto al neoplatonismo quanto ad un nuovo e molto particolare modo esegetico, è obiettivo che va al di là di ciò che la presente analisi si propone. Basti però dire, appunto, che proprio grazie alle caratteristiche prese imparate dal lessico neoplatonico e al nuovo metodo

³⁹² CH 200D. per quanto riguarda il sistema triadico. Esso è facilmente riconducibile a Proclo *Theol. Plat.* III, 14 e *In Parm.* VI.60. Ma anche agli Elementi di teologia.

³⁹³ CH 201 A.

³⁹⁴ L’idea di una simile strutturazione degli ordini angelici proviene da Clemente Alessandrino *Strom.* III, 6,3-4; III,8,16-21, mentre Origene (*Comm. Ioh.* 31) parla di dèi, troni, principati, dominazioni e potestà e considera come loro capo non Gesù, sulla scorta di Clemente, ma “il dio degli dèi”. S. LILLA(1982: 554, n. 125).

esegetico, Dionigi riesce a fondare la sua propria angelologia facendo selezione nel mare magnum della patristica precedente, riuscendo a fornire quella sintesi tanto stretta che poi darà il via alla tradizione anglo logica occidentale soprattutto nel mondo latino. In definitiva Dionigi riesce a ritagliare uno spazio di esistenza per gli angeli che inizia e si conclude nella Scrittura, grazie alle loro immagini cioè alle immagini che la Scrittura gli affida, mentre come caratteristiche della loro esistenza egli li riveste delle proprietà del mondo intellettuale procliano che condensandole tutte insieme e non secondo i differenti livelli di realtà intellettuale. Andiamo con ordine.

Ad esordio alla sua trattazione sulla gerarchia celeste, R. Roques osserva che l'insieme delle schiere angeliche "ha la funzione di far uscire Dio dal suo silenzio" e come tale "costituisce il primo tempo dell'espansione (πρόδος) e, a questo titolo, corrisponde alla più alta manifestazione di Dio (Ἐκφανσις); è, per eccellenza, l'ordine rivelatore (Ἐκφαντορικὴ τάξις)"³⁹⁵.

Mutuando i nomi dagli scritti paolini e riproponendo un ordine già presente tanto in Origene quanto in Cirillo di Alessandria³⁹⁶, Dionigi organizza la gerarchia celeste in tre disposizioni: "la teologia ha chiamato con nove nomi manifestativi tutte le essenze celesti. Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni"³⁹⁷. Come per la maggioranza delle dottrine proposte dall'autore, anche nell'elaborazione del mondo angelico la dottrina cristiana (che non si riduce certo ai soli nomi angelici) si fonde con

³⁹⁵ R. ROQUES (1954: 71). Riprendendo H. KOCH (1900: 131) afferma che l'antitesi σιγή-λόγος, propria della speculazione di Ignazio di Antiochia, in Dionigi, come in Proclo, si trasforma nella opposizione σιγή-ἄγγελος. Questa premessa dello studioso francese sarà molto importante per la presente analisi in quanto, nella seconda fase del presente lavoro, servirà a corroborare la nostra ipotesi degli angeli come primo atto manifestativo di Dio che non può avvenire se non sul piano della parola. Difatti gli angeli sono parola di Dio, quella particolare parola che avviene per via immaginale e che è contenuta nelle scritture. Sarà messo in evidenza infatti come tutte le caratteristiche che agli angeli vengono attribuite devono identificare ed essere aggettivi propri di quei messaggi lessico-iconografici di Dio che sono gli angeli stessi. Il capitolo in questione, che sarà anche seguito da molto vicino nel presente paragrafo è il quinto capitolo di R. ROQUES (1954: 125-144). Interessante è inoltre il fatto che lo stesso Roques marchi una differenza importante rispetto alle osservazioni di Koch: "sottolineiamo una volta ancora (cosa che non fa Koch nei passi ai quali ci riferiamo) che la *proodos* o l'*ekphansis* dionisiane sono *semplici manifestazioni di Dio* o *semplici manifestazioni dei suoi doni*, e non *generazione* o *produzione (paragein)* delle essenze inferiori attraverso le superiori" (*ibid.* p. 145, n. 3).

³⁹⁶ Chrys., *Hom. Gen.* 2.

³⁹⁷ CH 200 D.

la metafisica tardo neoplatonica grazie alla quale, come sarà mostrato in seguito, le differenti voci della precedente tradizione cristiana viene sapientemente selezionata.

La gerarchia è organizzata in διακόσμεσις (ο διακοσμός)³⁹⁸, ognuna delle quali reca in sé una tripartizione tra potenze prime, mediane e ultime. Le tre schiere sono così divise: Serafini-Cherubini-Troni, nella parte più alta dell'ordine e a più stretto contatto con Dio; Dominazioni-Virtù-Potenze, nella parte mediana tra la prima e l'ultima triade; Principati-Arcangeli-Angeli nella funzione di mediatori tra schiere celesti e schiere terrestri.

Tra le caratteristiche proprie del primo ordine spicca di certo quella della non mediatezza.

L'avverbio che definisce questa condizione, e di certo il più utilizzato per caratterizzarne la condizione, è ἄμεσως³⁹⁹. Dunque, la più vicina a Dio, è la disposizione che risulta essere più nascosta all'uomo:

L'ordine più degno tra le intelligenze che circondano Dio riceve la sua iniziazione gerarchica dall'illuminazione che viene dal Principio di ogni sacramento, per il fatto che tende senza mediazione (ἄμεσως) verso questo Principio; è nell'effusione più segreta e più splendente della luce tearchica che essa riceve purificazione, illuminazione e perfezione. [L'effusione] più segreta, poiché più intelligibile, più semplificatrice e più unificante; la più splendente, perché direttamente ricevuta nel suo splendore originale ed integrale, in quanto più intimamente fusa nel suo principio, in virtù della sua propria trasparenza⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Anche se i due termini sono spesso intercambiabili cfr. R. ROQUES, (1954: 125).

³⁹⁹ “Questa è la prima schiera che secondo la tradizione è unita a Dio “prima di ogni altra e senza mediazioni (ἄμεσως), 200 D”. In tal senso la prima triade è quella che riceve i doni di Dio direttamente e, allo stesso tempo, è la prima incaricata di doverli trasmettere. i santissimi Troni e gli ordini che hanno molti occhi e molte ali, i cui nomi ebraici sono Cherubini e Serafini, secondo una vicinanza che supera tutte le altre, sono collocati senza intermediari (ἄμεσως) attorno a Dio, e ciò viene tramandato dalla rivelazione dei sacri scritti” (CH.VI.2.201.A). Questo avverbio compare sempre ad indicare il rapporto di immediatezza che lega la prima disposizione triadica a Dio (CH 208.D, 209BC, 212A, 240C, 272 D, EH 537 C). Solo in due casi si nota una variazione e questi sono gli uomini divini in quanto congiunti a ciò che è spirituale (476C)”; il sacro unguento consacrato può essere contemplato solo senza intermediari solo da quanti siano del tutto santi avendo già avuto la dignità episcopale (477B).

⁴⁰⁰ CH 272D. L'idea di mediazione, ripresa ancora una volta in questo passo, in altri luoghi del corpus è anche letta in termini di rapporti illuminativi o di luce nel senso che essi partecipano per primi alla luce divina e così possono anche ritrasmetterla. Cfr. R. ROQUES (1962: 146, n. 13).

Le schiere successive sono descritte, ancora, secondo i loro nomi e secondo le loro precipue caratteristiche. Ma è grazie alla mediazione immediata della prima triade che anche le due successive possono godere degli splendori propri della tearchia: questa è la caratteristica che distingue le triadi al loro interno.

Tenendo fermo questo punto, “l’esame dei sei ordini angelici della seconda e della terza gerarchia non ci apporterà nulla di essenziale. A gradi diversi, in effetti, le une e le altre realizzano la stessa definizione fondamentale: somiglianza divina, spiritualità, purezza, illuminazione, perfezione”⁴⁰¹. Nel secondo ordine infatti si manifestano le perfezioni del primo in modo secondario (δέυτερω) ⁴⁰². Il terzo ordine è invece l’ultimo per grado di dignità e anche quello, importantissimo, che ci trasmette purificazione, illuminazione e perfezione tearchica, introducendoci nel divino ⁴⁰³.

Riassumendo: la prima triade accede agli splendori e alle perfezioni di Dio senza mediazioni, quindi in maniera completa e superiore rispetto ad ogni altro ente, materiale o immateriale, presente nella scala dell’essere; la seconda riceve le medesime perfezioni dalla prima, in una perfezione minore e le trasmette alla terza che ha il ruolo fondamentale di rendere l’uomo partecipe di queste stesse perfezioni. In tal modo si completa l’iter del messaggio divino che, attraverso i gradi intermedi, giunge da dio, Principio Primo, assolutamente altro, semplice e trascendente, agli uomini, intelletti avvolti dal senso e quindi nella molteplicità.

Ciò che è più proprio della ἀγγελικὴ ἱεραρχία ⁴⁰⁴ è, allo stesso tempo, ciò che la distingue dalla καθ’ἑμάς ἱεραρχία ⁴⁰⁵. Siano esse chiamate essenze, intelligenze,

⁴⁰¹ R. ROQUES (1954: 128). E continua a scendere nello specifico dei vari ordini solo per verificare che non stiamo fraintendendo Dionigi. Tuttavia, per un’analisi molto dettagliata delle questioni successive rimando alle pagine dello stesso autore che, lungi da qualsiasi forma di fraintendimento, compie la migliore analisi finora prodotta e che tenga insieme le due gerarchie.

⁴⁰² CH 240 B.

⁴⁰³ Rispettivamente in 260 A e in 272 C.

⁴⁰⁴ Così è definita la gerarchia angelica in 177B e in 196 C. 257B. 696 B.

⁴⁰⁵ Seppure la gerarchia ecclesiastica è imitazione di quella celeste (cfr. 121 C), come segnala W. VOLKER (108-109), questa era già idea di Clemente, mentre S. LILLA (1982: 555) riporta l’idea degli ordini sensibili a immagine degli intelligibili a Ierocle, *In aureum carmen* 28, 4-7 e Proclo, *In Tim.* III, 99, 28-30.

gerarchie o disposizioni, esse si caratterizzano innanzitutto come appartenenti al cielo (οὐρανία)⁴⁰⁶.

L'autore del corpus non entra mai, in effetti, nel merito di questa definizione, ma sembra dare per scontato il riferimento al passato religioso: ciò che, spazialmente, è ubicato come proprio luogo verso l'alto, si avvicina, maggiormente ai fasti del divino.

In tal senso la prima contrapposizione è netta tra le schiere celesti e quelle terrestri⁴⁰⁷; “quante siano e quali siano le disposizioni delle essenze sovra celesti e come siano costituite le loro gerarchie, dico che le conosce esattamente solo il loro divino Principio iniziatore”⁴⁰⁸; tuttavia, ciò che rende riconoscibile un ordine (τάξις) all'interno del sistema gerarchico e quindi, possibile di imitazione da parte degli intelletti umani, è il fatto che essi vengono organizzati dalla teologia: “la Scrittura (θεολογία) ha chiamato con nove nomi manifestativi tutte le essenze celesti. Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni”⁴⁰⁹.

In questo modo avviene la fusione tra i nomi angelici riportati dalla tradizione scritturale e dei primi secoli del cristianesimo e quella metafisica della divisione in triadi tipica del neoplatonismo⁴¹⁰. La tradizione neoplatonica sembra essere predominante nella definizione della struttura e dei meccanismi interni alla gerarchia.

Gli angeli si organizzano in διακοσμός o διακοσμήσεις, disposizioni o schiere. Nel lessico stesso è chiara la volontà dionisiana di sistematizzazione e ordinamento della

⁴⁰⁶ I luoghi e i modi di questa definizione sono molteplici. Per la completa ricognizione dell'aggettivo *uranio* cfr. A. VAN DAELE (1941:107).

⁴⁰⁷ È importante stabilire sin da ora, come del resto Dionigi afferma nel I capitolo di CH, quasi ad introduzione di entrambi i discorsi gerarchici, che Dio manifesta le gerarchie celesti e quelle terrestri in modo tale che queste si associno a quelle tramite somiglianza. Di conseguenza Egli fornisce anche gli strumenti per questa stessa somiglianza, strumenti che corrispondono alla Scrittura nella quale gli intelletti angelici sono presentati secondo immagini sensibili in modo tale da rendere possibile questa somiglianza tramite l'elevazione dalle cose sensibili alle cose intelligibili (CH 124.A).

⁴⁰⁸ CH 200C.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 200D. in tal senso Dionigi compie un'operazione ricca di significato, sulle cui premesse e conseguenze torneremo in seguito..

⁴¹⁰ I nove nomi angelici, come noto sono, in ordine discensivo, Serafini-Cherubini-Troni, Dominazioni-Potenze-Potestà, Principati-Arcangeli-Angeli. I riferimenti scritturali a questi nomi sono: *Is.* 6, 1-7 (Serafini); *Gn.* 4.1 (Cherubini); *Ef.* 1, 21 (Principati, Potenze, Potestà, Dominazioni); *Col.* 1, 16 (Troni, Dominazioni, Principati, Potestà); *1 Ts.* 4, 16 e *Gd.* 9 (Arcangeli). Per quanto riguarda gli angeli le tradizioni greca e cristiana riportano innumerevoli esempi ai quali ogni tanto si farà riferimento. Per quanto riguarda invece l'angelologia cristiana precedente il Corpus, benché manchi una ferrea struttura organizzata sulla base delle leggi e della sistemazione dionisiana, autori importanti sono di certo Clemente di Alessandria e, ancor più, Origene.

gerarchia angelica. Essendo pure essenze, intelletti celesti, essi fanno quindi parte della sfera dell'immateriale, dell'intelligibile: rientrano nella realtà noetica e con essa si identificano.

Le gerarchie angeliche sono caratterizzate da immaterialità (αύλία)⁴¹¹ e per questo la Scrittura deve presentarle a noi secondo figure corporee e composizioni figurate (ἰλάιους σκήμασι καὶ μορφοτικαί σθνήσεσι)⁴¹².

Da ciò consegue che gli “intelletti immateriali” (αύλοί νοέσει)⁴¹³ non possono essere oggetto di ragionamento al pari delle altre essenze esistenti secondo i criteri della materialità:

Anzi, chiamiamo privazione di ragione (στέρησις λόγου) in senso proprio la irrazionalità e insensibilità (ἄλογία καὶ αναισθησία) degli animali non razionali (ἄλογα) o degli esseri materiali inanimati (αφυκᾶ) ma, dichiariamo santamente, a proposito delle sostanze immateriali e intellettive (νοεραὶ καὶ αύλοί ούσίαι), che ciò che vi è di superiore in loro, in quanto creature sopra mondane sta oltre il ragionamento transitorio e corporeo (μεταβατικὸς καὶ σωματινὸς λόγος), che è alla nostra portata, e sta anche oltre la sensazione materiale (ούλαίαι καὶ αλλοτρίαι) ed estranea agli intelletti privi di corpo⁴¹⁴.

Nel tracciare i contorni dell'essenza angelica, dunque, figura dell'immateriale non raffigurabile e materializzazione dell'immateriale, Dionigi traccia automaticamente la differenza con tutto ciò che si torva al di sotto di questa schiera angelica, siano essi animali non razionali, enti materiali inanimati, o anche esseri umani, capaci solo di ragionamento transitorio e corporeo. In questo è ripresa tanto la distinzione platonica che quella aristotelica.

⁴¹¹ CH 144.A; 205D; DN 645C, 868B.

⁴¹² CH 121C. Come vedremo in seguito, la comunicazione scritturale degli angeli, fatta di figure e di immagini plastiche, risulta essere necessaria affinché “la nostra mente ci elevi verso quell'immateriale imitazione e contemplazione delle gerarchie celesti senza l'uso di una guida materiale alla sua portata”

⁴¹³ CH 337B.

⁴¹⁴ CH 144B.

Gli uomini devono guardare agli intelletti angelici con occhi immateriali (αὐλοὶ ὀπσεσι)⁴¹⁵ non potendo far leva sulla parte sensibile che ad essi, eccezion fatta per il traslato immaginale presente nelle scritture, manca. L'immaterialità dell'angelo porta quindi ad un primo nodo problematico: il suo appartenere alla sfera dell'intelligibile, lo esclude automaticamente dalla categoria degli enti passibili di conoscenza sensibile.

Esso è del tutto escluso tanto dalla prensione quanto da qualsiasi altro legame con l'universo sensibile. Eppure, con il sensibile dal quale è escluso, l'angelo entra, anzi, deve entrare in commercio, data la sua funzione essenziale di mediatore e messaggero.

Intesi come prima manifestazione del divino, cioè come primo momento del linguaggio divino che esce dal suo silenzio ma non è ancora *Logos*, gli angeli sono gli esseri che più da vicino contemplano e vengono illuminati da Dio. La prima schiera, infatti, comunica con lui senza mediazioni. Questo traccia automaticamente il solco con la conoscenza umana che “non è capace di risalire senza mediazioni (ἀδύνατος ἀμέσως) alle contemplazioni spirituali e che necessita di gradual passaggi verso l'alto”⁴¹⁶.

Le essenze angeliche comunicano con Dio quindi in modo diretto perché Dio stesso non può comunicarsi senza intermediari. In questo infatti risiede il motivo principale della loro esistenza, come del resto indica la Bibbia:

Se qualcuno dicesse che Dio stesso è apparso a qualcuno tra i santi da se stesso senza intermediari (ἀμέσως), sappia apertamente dalla Scrittura che la natura segreta di Dio, qualunque essa sia, *nessuno ha mai visto né mai vedrà*; le teofanie per i santi sono avvenute secondo manifestazioni convenienti a Dio e per mezzo di visioni sacre e commisurate a quelli che le vedono⁴¹⁷.

Queste visioni sacre assumono la fisionomia, anzi, si identificano con gli angeli stessi che altro non sono che la teofania attraverso cui Dio si rende manifesto e la quale viene poi riportata e manifestata negli Scritti Sacri.

⁴¹⁵ EH 480D. cfr anche 121 A: gli occhi immateriali e immobili sono la preconditione non solo per ricevere la luce intellettuale come dono del Principio paterno, ma anche per guardare intellettualmente le intelligenze angeliche che a noi si mostrano sotto simboli e figure (quindi sempre tramite la Scrittura).

⁴¹⁶ CH 140 A.

⁴¹⁷ CH 180 C.

La loro prima schiera, quindi, “è unita a Dio senza intermediari”⁴¹⁸ cosa che comporta la fruizione dell’illuminazione dei doni divini in modo diretto e pieno. Di contro, con il passaggio della parola divina dall’originaria perfezione alle schiere successive, questa degrada in ragione dell’aumentare della distanza dal Principio: “la partecipazione immediata degli ordini angelici che tendono in primo luogo verso Dio è più evidente di quelle ottenute mediante una mediazione”.

La prima conseguenza della vicinanza a Dio è la semplicità (ἀπλότης) che contraddistingue gli ordini angelici. Per quanto i termini che richiamano questo concetto siano sempre riferiti al Primo Principio⁴¹⁹, il primo riflesso di questa semplicità si manifesta proprio nell’ordine angelico: “la prima disposizione è illuminata da semplici e immediati splendori”⁴²⁰.

La semplicità divina e celeste è di difficile prensione per la conoscenza umana, già lontana dall’assoluta semplicità del Principio e per questo è necessaria la loro traduzione in simboli sensibili e molteplici più adatti alla frammentarietà dell’orizzonte umano; ciò che è sovrasensibile resta in ogni caso semplice poiché seppure quelle “nature semplici sono a noi sconosciute e incontemplabili”, “vengono rappresentate per noi nella molteplicità dei simboli e delle figure”⁴²¹. Esse sono “le essenze semplici, celesti e deiformi”⁴²².

La gerarchia angelica è definita nella maggior parte dei casi celeste (οὐρανία) e questo la distingue nettamente dal mondo degli uomini o dal mondo in genere⁴²³. A

⁴¹⁸ CH 200 D. Si veda anche 201 A; 208 D; 209 B-C; 212 A. In modo ancora più sistematico e chiaro in 537 C viene detto: “Infatti, è già stato detto da noi e viene esposto nella Scrittura il fatto che non tutti gli ordini celesti sono uguali in tutte le sante dottrine delle illuminazioni divine, ma da Dio immediatamente prendono luce i primi e di nuovo, mediante questi, da parte di Dio vengono illuminati, secondo la loro misura, gli inferiori con splendori luminosissimi del raggio divino”.

⁴¹⁹ In tal senso si parla, infatti, di “potenza semplificante del Padre che ci fa unificare” (CH 121 B) e di “bellezza conforme a Dio” che “in quanto semplice, buona e principio di perfezione, non è affatto mescolata a nessuna dissomiglianza ma dona a ciascuno una parte della propria luce” (CH 164 D).

⁴²⁰ CH 212 A.

⁴²¹ CH 137 B.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Non vale la pena soffermarsi sul tanto ricorrente aggettivo di uranio per la gerarchia. Si vedano semplicemente...

sottolineare la stessa linea di demarcazione concorre anche il termine ὑπερκοσμίου (ipercosmiche)⁴²⁴.

È innanzitutto a livello ultra cosmico che gli angeli, intesi come “manifestazioni sovra mondane” si manifestano prima che la Scrittura riesca a manifestarle tramite simboli sensibili e composizioni figurate adatte alla comprensione umana, almeno nel loro apparire⁴²⁵.

Il velo teologico è il valido stimolo che non permette alla mente umana di soffermarci sui simboli sconvenienti ma la incita “a salire attraverso le cose sensibili alle altezze ipercosmiche”⁴²⁶. Tutte le disposizioni ipercosmiche sono chiamate a buon diritto “angeli” in quanto svolgono, secondo diversi gradi di perfezione, il ruolo di messaggero⁴²⁷.

Le gerarchie sono nettamente distinte e questo viene ripetuto a più riprese:

Tuttavia, le essenze e gli ordini che ci trascendono, dei quali abbiamo già fatto un santo accenno, sono incorporei e la loro gerarchia è intellettuale e ipercosmica, mentre noi vediamo che la nostra, in conformità con il nostro stato, è resa molteplice dalla varietà dei simboli sensibili dai quali gerarchicamente veniamo elevati alla deificazione uniforme, secondo la nostra capacità⁴²⁸.

L’angelo non si trova semplicemente racchiuso nell’oltre mondo, nella sfera celeste o sovra celeste. L’angelo è innanzitutto incorporeo e intellettuale.

L’ immaterialità di cui godono gli angeli è ottenuta chiaramente tramite la partecipazione alla bellezza immateriale e intelligibile che viene da Dio⁴²⁹:

Diciamo dunque che la beatitudine divina, la Divinità per natura, il principio della deificazione da cui deriva a quelli che sono deificati la possibilità di essere deificati mediante la bontà divina, ha donato la gerarchia per la salvezza e la deificazione di tutte le sostanze razionali e intellettuali, e, per quelli che godono di un riposo sovramondano e felice, un bene più immateriale e intellettuale (Dio, infatti, non le muove dal di fuori verso le cose divine, intelligibilmente e internamente, illuminandole

⁴²⁴ Termine procliano.

⁴²⁵ CH 137 C.

⁴²⁶ *Ibid.*, 145 B.

⁴²⁷ *Ibid.*, 196 B.

⁴²⁸ EH 373 A. secondo il suo uso avverbiale, ‘unperuranico’.

⁴²⁹ CH 208 D.

di un volere più che divino in una luce pura e immateriale), mentre, invece, ciò che a loro è stato dato in maniera unitiva e compatta, a noi è stato concesso dalle Scritture tramandate da Dio, per quanto le possiamo raggiungere nella varietà e nella moltitudine dei simboli divisibili. Infatti, la sostanza della nostra gerarchia è costituita dagli oracoli tramandati da Dio. Noi diciamo che questi orali, quanti sono stati tramandati dai nostri divini iniziatori, sono molto venerabili e altri oracoli furono misticamente tramandati dagli stessi uomini santi mediante un'iniziazione più immateriale in certo qual modo già vicina alla gerarchia celeste da intelletto a intelletto mediante parole, sensibili sì, ma tuttavia più immateriali perché fuori da ogni scritto. Ma neppure questi oracoli i nostri vescovi ispirati da Dio non li hanno tramandati alla comunità dei fedeli con pensieri scoperti, ma sotto forma di sacri simboli; infatti non tutti sono santi né tutti hanno la gnosi⁴³⁰.

La gnoseologia angelica è caratterizzata dalla medesima semplicità: “la santissima gerarchia ha come iniziazione la conoscenza, del tutto immateriale (αύλατότε), secondo la virtù di ciascuno, di Dio e delle cose divine e la più grande somiglianza con Dio e la più grande imitazione di lui, per quanto possibile”⁴³¹.

Immaterialità vuol dire soprattutto assenza di corpo e in virtù di ciò essi sono definiti ἄσώματα⁴³². Questa caratteristica, come le altre, li distingue dal mondo umano: “le essenze e gli ordini che ci trascendono, dei quali abbiamo già fatto un cenno, sono

⁴³⁰ EH 376B-376C.

⁴³¹ EH 501A. Può essere utile riportare alcuni passi che si soffermano sull'immaterialità: DN 592C “immaterialità ulteriore di dio rispetto agli angeli”; 645C: “lo spiritio tearchico sta al di sopra di ogni immaterialità e e divinizzazione che si possa pensare e il Padre e i Figlio sono separati in modo straordinario da ogni paternità e filiazione divina”; 693 C: “l'immaterialità è tra quegli attributi che rendono gli attributi divini causa e causa di vita di tutte le sostanze”; 856C: “la vita-in-sé dona alle vite particolari la vita e a quelle sovra celesti dona l'immortalità immateriale”; 868 C-B: “infatti, in modo del tutto coerente, con le cose dette prima, diciamo che la Causa più che sapiente e completamente sapiente produce la sapienza-in sé nel suo complesso e ciascuna sapienza in particolare. Da essa le potenze intelligibili e intellettive degli intelletti angelici hanno le loro intellezioni semplici e beate e raccolgono la loro scienza divina non in parti divisibili né dai sensi né dai discorsi complessi; né aderiscono alle loro intellezioni in base a un concetto generale, ma, libere da ogni cosa materiale e da ogni molteplicità ma in modo intellettuale, immateriale uniforme capiscono le cose divine che sono intelligibili. Ed esse hanno una potenza intellettuale e un'azione che risplende di una purezza non mescolata e senza macchie L'immaterialità come caratteristica di Dio è riportata in 912 B: “immaterialità è tra le caratteristiche di Dio secondo il nome Medesimo” 949 C-D “consideriamo l'unica e semplice natura dell'unione di pace che unisce tutte le cose a sé e a loro e fra di loro e che le mantiene tutte senza mescolanza e temperate nell'abbraccio inconfuso di tutte le cose. Grazie a lei le intelligenze divine, unite ai loro pensieri, sono unite anche alle cose pensate e nuovamente ascendono verso il contatto inconcepibile delle cose collocate sopra l'intelletto. Per lei le anime, unendo le loro diverse ragioni e raccogliendosi verso una sola purezza intellettuale, avanzano secondo un loro proprio modo in un cammino ordinato, attraverso un'intelligenza immateriale e indivisibile, verso l'unione che sta sopra a ogni intelligenza” Immaterialità e indivisibile è l'intelligenza delle anime versate nella pace, cioè è come l'intelligenza angelica, MT 1033: “Bene immateriale e indivisibile (ἀσώτως και ἄμερως)” è detto quindi anche di Dio.

⁴³² CH 137 B. Questa è la definizione che ne danno i teologi.

incorporei e la loro gerarchia è intellettuale e ipercosmica, mentre la nostra è resa molteplice dalla varietà dei simboli sensibili⁴³³.

Le stesse proprietà degli angeli sono incorporee⁴³⁴. Di conseguenza esse non saranno percepibili dai sensi né effettivamente rappresentabili tramite figure o rappresentazioni materiali⁴³⁵.

Essenze semplici, immateriali e acorporali, gli angeli costituiscono, e allo stesso tempo si identificano, con la dimensione noetica. L'intelligibilità e immaterialità: che fanno della gerarchia celeste una schiera αὐλοτέρα και νοετέρα rispetto a quella ecclesiastica.

Dionigi fonde in un unico orizzonte noetico la multiforme varietà intellettuale procliana⁴³⁶.

In quanto prima manifestazione di Dio gli angeli partecipano al divino “πρωτός και πολλαχῶς”⁴³⁷. Come tutti gli enti esistenti nell'universo anche le essenze νοητά και νοερά provengono dalla Causa di tutte le cose⁴³⁸.

In tal modo conoscono in un modo che ἱπερκοσμίως⁴³⁹ Intelligenze senza corpo, ricevono in modo immateriale e senza alcuna mescolanza le illuminazioni divine⁴⁴⁰.

In EH 376B, la conoscenza angelica è descritta per contrasto a quella umana: la prima è descritta come conoscenza dal di dentro, mentre quella degli uomini come conoscenza dal di fuori che non arriverà mai a possedere la prima.

Per questo motivo le intelligenze angeliche sono perfettamente unite al loro oggetto di conoscenza e alla loro conoscenza stessa⁴⁴¹. Così la conoscenza degli angeli è molto

⁴³³ EH 373 A.

⁴³⁴ EH 480 D.

⁴³⁵ DN 588 B.

⁴³⁶ R. ROQUES (1954: 138): “Un ordine sarà intelligibile se considerato come oggetto di contemplazione e di intelligibilità per l'ordine che lo segue. Ma lo stesso ordine sarà detto intellettuale in rapporto a quello che lo precede e che costituisce per lui l'intelligibile, dove la contemplazione deve scoprire ciò che gli è permesso conoscere dalla intelligibilità divina”.

⁴³⁷ CH180 A.

⁴³⁸ DN821 D.

⁴³⁹ DN 693 b-c).

⁴⁴⁰ CH 180A- 205D – 208B).

⁴⁴¹ DN 949C.

simile alla conoscenza di Dio che conosce se stesso alla stessa maniera unita e perfetta⁴⁴².

Esse non hanno tempo: per loro non vale la parola κρόνος ma αἰώνος, come è detto nel V capitolo. Sono immortali e la loro immortalità li rende unici nel creato:

Dunque, la vita degli angeli immortali e la loro immortalità e la continuità stessa del moto sempiterno proprio degli angeli sussistono ed esistono da essa e a causa di essa, in virtù della quale si dice che essi vivono sempre e sono immortali e allo stesso tempo non immortali, perché non dipende da loro la possibilità di essere immortali e vivere eternamente, ma la ottengono dalla Causa vivificante che produce e mantiene ogni vita⁴⁴³.

Alcuni passi di DN potrebbero essere presi a compendio della descrizione degli angeli e delle loro caratteristiche sulle quali si struttura la angelologia dionisiana. Considerato che, secondo diversi studiosi⁴⁴⁴, questo fu il primo trattato attorno al quale si è poi articolato l'intero CD, è importante riportarli come conclusione del nostro discorso, ma soprattutto, come primo lume della dottrina angelologica dionisiana.

Nel IV capitolo di DN lo pseudo Dionigi inizia l'analisi dei nomi divini che all'Uno venivano attribuiti nel *Commento al Parmenide* di Proclo⁴⁴⁵446. Il "Bene" che, come un sole sovra essenziale, illumina e diffonde la sua bontà tramite raggi effusivi, a tutte le cose secondo una data proporzione, è il primo predicato ad essere analizzato. Le prime essenze ad essere illuminate da questi raggi effusivi di bontà sono gli angeli:

A causa di questi raggi ebbero vita tutte le sostanze, le potenze e le attività intellettive e intelligibili; per questi esse sono ed hanno una vita senza fine e senza diminuzione, libere da ogni distruzione, morte, materia e generazione, lontane dall'alterazione instabile, mobile e trascinate ora da una parte ora dall'altra, sono pensate come prive di corpo e di materia e come intelligenze comprendono incomparabilmente e sono illuminate di intelligenza esatta riguardo alle ragioni degli esseri e trasmettono in seguito a tutte le cose che sono congiunte con loro. E ricevono da parte della Bontà la loro dimora e di qui deriva la loro stabilità, la loro durata, la loro conservazione e il godimento dei beni. E tendendo verso questo Bene, raggiungono l'essere e lo stato di

⁴⁴² DN 868B.

⁴⁴³ DN 856 A.

⁴⁴⁴ M. NASTA (1997), BRONS (1976), P. ROEM (1987: 11-43)

⁴⁴⁵ Su questo cfr E. CORSINI (1963).

⁴⁴⁶ Su questo cfr E. CORSINI (1963).

perfezione , e conformate a somiglianza di esse , per quanto possono ne divengono l'immagine, e come la legge prescrive, comunicano agli esseri inferiori i doni che esse ricevono dal Bene⁴⁴⁷.

In una sezione di poco successiva a questa, all'interno di una più ampia discussione sul Male, l'autore insiste sul fatto che il Male non possa venire da Dio e, di conseguenza, che in nessun livello dell'essere e delle esistenze esiste il Male, nemmeno nei demoni, nei corpi, nella materia e nella privazione. Il primo livello ontologico dal quale la possibilità del Male va espunta è quello angelico:

Ma nemmeno negli angeli c'è il Male. Se infatti l'angelo, conformato al Bene, annuncia la Bontà divina – essendo al secondo posto, per partecipazione, ciò che in lui viene annunciato e che è al primo posto secondo la Causa – l'angelo è immagine di Dio, manifestazione della luce nascosta, specchio puro, limpidissimo, immacolato, incorrotto, non inquinato, pronto a ricevere, se è giusto dir così, tutta la bellezza della forma divina improntata al bene e che fa risplendere in sé in modo puro, per quanto possibile, la Bontà del silenzio che è nei penetranti. Dunque il male, non è neppure negli angeli⁴⁴⁸.

A margine della trattazione attorno al nome di Sapienza, infine, gli angeli sono descritti come la prima produzione della Causa intesa, questa volta, come Sapienza-in-sé, cioè come causa paradigmatica della sapienza che risiede unita e unitamente insieme alle altre cause paradigmatiche nel Principio ma che, in quanto azione provvidenziale che investe il creato della sua forza espansiva, è anche nelle cose stesse:

Infatti, in modo coerente con le cose prima già dette, diciamo che la Causa più che sapiente e completamente sapiente produce la sapienza-in-sé nel suo complesso e ciascuna sapienza particolare. Da essa le potenze intelligibili e intellettive degli intelletti angelici hanno le loro intellezioni semplici e beate e raccolgono la loro scienza divina non in parti divisibili né da parti divisibili, o dai sensi o dai discorsi complessi; né aderiscono alle loro intellezioni in base a un concetto generale, ma, libere da ogni cosa materiale e da ogni molteplicità, intellettualmente, immaterialmente, uniformemente capiscono le cose divine che sono intelligibili. Ed esse hanno una potenza intellettiva e un'azione che risplende di una purezza non mescolata e senza macchia, vede con sguardo d'insieme i pensieri divini e, grazie

⁴⁴⁷ DN 693 B – 696 A.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 724 B.

all'indivisibilità, immaterialità e qualità divina dell'unione, è modellata, per quanto possibile, secondo l'Intelligenza e la Ragione di Dio che supera ogni sapienza⁴⁴⁹.

Riassumendo:

Nel trattato in cui si espone in maniera sistematica la dottrina metafisica e teologica, in cui i predicati divini e i rapporti che legano Dio alla creazione sono analizzati tramite la riflessione sull'onomastica divina e su ciò che i nomi, in quanto caratteristiche della processione divina comportano, viene ritagliato un posto per gli angeli all'interno della realtà ontologica dionisiana. Questi esseri si definiscono spesso per contrasto alle schiere umane e all'uomo stesso, altre volte per una somiglianza lontana e derivata da Dio stesso. In tale contesto agli angeli è riservato il posto tradizionale di esseri mediani o di messaggeri tra il Dio che è chiuso nella sua trascendenza e, allo stesso tempo, procede verso la creazione.

Le essenze o potenze intellettive e intelligibili hanno una vita senza fine e senza diminuzione. Sono libere da morte e, in quanto appartenenti all'ambito noetico, hanno una conoscenza esatta e unitaria delle ragioni degli esseri e quindi, possono trasmettere queste conoscenze agli esseri inferiori⁴⁵⁰. Allo stesso modo esse trasmettono i raggi del Bene poiché dai raggi del Bene esse sono illuminate.

La loro scienza indivisa, è lontana dalla frammentazione dei sensi e dei discorsi complessi; intellettuale, immateriale, uniforme, essa è avulsa dalla materia e dal molteplice.

Si modella secondo l'Intelletto e la Ragione di Dio⁴⁵¹. Tornando verso di lui le essenze angeliche raggiungono l'essere e lo stato di perfezione, diventandone l'immagine, per quanto loro possibile. L'angelo è l'immagine di Dio, manifestazione della luce nascosta⁴⁵².

⁴⁴⁹ DN 868 B.

⁴⁵⁰ *Ibid.* 693 B.

⁴⁵¹ DN 868 B.

⁴⁵² *Ibid.* 724 D. (è Dio che esce dal suo silenzio prima di diventare parola, logos, eppure già parola che è immagine), specchio puro limpidissimo e immacolato, incorrotto, non inquinato.

In un contesto maggiormente “gerarchico” (CH, EH) gli angeli vengono rappresentati dal punto di vista della manifestazione della gerarchia⁴⁵³. Più che ad una fortunosa coincidenza o ad una dimenticanza dell’autore si dovrebbe pensare ad una precisa idea dell’autore e cioè al fatto che dopo aver inquadrato le varie realtà ipostatiche in DN, all’interno del quale gli angeli non occupano un ruolo primario ma pur sempre importante, cioè quello di essere la prima manifestazione del Dio nascosto che esce dal suo silenzio.

In tal senso essi sono il primo λόγος, o meglio, il logos prima del Λόγος e quindi, come vedremo, immagini. E questa manifestazione divina, questa teofania, viene presentata come una organizzazione dinamica di ordini che riflettono l’organizzazione e la volontà divina. La manifestazione è quindi immagine, paradossale copia di ciò che non può essere copiato, dell’archetipo inderivabile ed impensabile. Il filtro di queste immagini è la Scrittura (secondo punto di novità rispetto al precedente).

Considerato che, come ormai chiaro, DN è di certo precedente a CH, il poco spazio concesso agli angeli nel primo trattato e l’assenza della totale di qualsiasi riferimento ad una idea gerarchica, contrastano con il fatto che un intero trattato viene concesso loro. La manifestazione di Dio per Dionigi non è più il cosmo ma sono le gerarchie.

Tale manifestazione è possibile grazie alla stretta vicinanza, anzi all’assenza di intermediari, tra l’orizzonte oscuro del divino e quello già visibile, per lo meno agli “occhi intellettivi”, della prima schiera. Esse occupano le altezze celesti.

L’imitazione, nel senso di una riproposizione degradata delle proprietà divine che gli angeli ereditano da Dio, è possibile innanzitutto nella semplicità che si rispecchia in essi. In quanto manifestazioni, esse si rivelano innanzitutto a livello ipercosmico⁴⁵⁴, condividendo così il gradino precipuo delle stesse ipostasi che Proclo attribuiva alle divinità che si trovavano subito dopo il livello intellettuale e prima di quello encosmico.

Eppure, come riconosciuto dalla gran parte degli studiosi, esse sussumono in un solo livello ontologico quello che lo scolarca ateniese articolava secondo una complessa e

⁴⁵³ Prova ne sia il fatto che la parola gerarchia non compare se non in un caso al di fuori di questi trattati.

⁴⁵⁴ CH 137 C parla proprio di manifestazioni ipercosmiche.

conseguenziale struttura di gradi ipostatici successivi: esse sono anche, e allo stesso tempo, oggetto e soggetto di intellesione (νοητοί και νοεοί). Immateriali (αύλοί) per essenza e per scienza, anche in questo imitano Dio seppure in un grado inferiore. Immateriali, vuol dire soprattutto acorporali (ἀσώματοι) ma assenza di corpo in una dimensione che non è ancora, e non può essere quella sensibile. Al di fuori del sensibile vivranno una vita senza fine: per loro vige l'assenza del tempo (αίόνοι) e quindi della morte (ἀτάναθοι).

La Scrittura è per lo pseudo Dionigi il luogo in cui Dio dona all'uomo la possibilità di conoscere gli angeli a partire dalla loro manifestazione immaginale. Questo implica che se da un lato l'uomo può conoscere l'aspetto fenomenico degli angeli che in qualche sussume l'intera capacità conoscitiva dell'uomo, dall'altro il fatto che una conoscenza diretta delle cose intelligibili sia preclusa all'uomo motiva la necessità di ripensare il modo dell'approccio a queste dimensioni nel modo della celebrazione piuttosto che della conoscenza. Manifestazione e celebrazione sono allora due aspetti da definire prima di passare all'approfondimento della Scrittura, cioè dello spazio angelico dionisiano.

Celebrazione e manifestazione

L'insieme dei quattro trattati che formano il Corpus costituisce una celebrazione continuata. Tuttavia questo canto ripetuto presenta delle differenze interne e per il momento ci soffermeremo sulla celebrazione della gerarchia angelica, non prima di aver distinto tra i vari trattati.

Infatti, il celebrare o la celebrazione è molto ricorrente in tutto il Corpus e assume significati differenti a seconda dei trattati e tuttavia, come sarà dimostrato, il celebrare è proprio di un qualcosa che si rende manifesto, che passa da un medio all'altro e a cui si può partecipare solo dopo la manifestazione stessa.

Tre sono i modi del celebrare (ἱμνέω) a cui l'autore si riferisce.

Il trattato che riguarda la gerarchia angelica è da intendersi chiaramente, secondo le parole dell'autore, come una celebrazione delle gerarchie celesti secondo la loro

manifestazione che compare nelle Scritture⁴⁵⁵. Non solo le gerarchie, ma anche la Tearchia e Dio sono celebrati dalla tradizione occulta che si rivela e si manifesta nelle Scritture⁴⁵⁶.

L'epifania del divino, secondo la sua forma più propria o secondo la sua manifestazione sensibile (cioè, gli angeli come sono riportati dalle scritture), è il solo ambito che renda possibile la celebrazione, che avviene sempre tramite la Scrittura (θεολογία) o tramite i teologi. Così vengono uniti i due ambiti in quanto la celebrazione delle divine teofanie fatte dai teologi, riguardano sia Dio che gli angeli⁴⁵⁷.

Celebrare la gerarchia degli angeli, infatti, è accostato, ma potrebbe essere tranquillamente posto su un piano di equivalenza, a “guardare con occhi sovra mondani le sacre figurazioni che si trovano nelle Scritture”⁴⁵⁸.

Per quanto continui a dispiegarsi su un piano manifestativo, nella EH il lessico della celebrazione abbraccia l'ambito liturgico. Nella descrizione dei riti sacramentali, infatti, è il vescovo che celebra tramite un'azione di grazia⁴⁵⁹; l'eucarestia viene celebrata⁴⁶⁰ e viene celebrata prima di ogni altro sacramento poiché “per il nostro maestro è il sacramento dei sacramenti”⁴⁶¹.

Ciò non toglie che l'ambito liturgico sia inserito a pieno titolo all'interno di quello manifestativo in quanto, come il contesto teologico o scritturistico, per Dionigi, rappresenta un simbolo e un'immagine di quella grande e continua teofania tramite la quale il divino si manifesta. E tuttavia, l'azione umana è posta in qualche modo in primo

⁴⁵⁵ CH 136 D.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 140 C-D.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 144 C. Molto importante è osservare che, nei passi fin ora riportati, come anche in tutti gli altri da cui può evincersi una sorta di tematizzazione della celebrazione. Di fatti, nel primo dei quattro trattati, non si fa alcuna allusione alla descrizione o alla spiegazione degli ordinamenti angelici, bensì ci si riferisce sempre alla celebrazione degli stessi o al più al parlare degli stessi. Questo indizio, che per ora lasciamo come semplice osservazione, sarà una parte importante nella descrizione di ciò che Dionigi pensa davvero degli angeli e di ciò che lo differenzia dai pensatori precedenti. Difatti, la celebrazione degli angeli assume, agganciata com'è alla manifestazione e distaccata dal descrivere e dal conoscere, i tratti della pura contemplazione, aspetto questo normalmente riservato ad una immagine.

⁴⁵⁸ CH 177 C. non deve passare in secondo piano il fatto che Dionigi parli di un'opera probabilmente fittizia, che è denominata gli Inni Teologici, dalla quale tra gli altri insegnamenti si deve trarre che “la prima disposizione è immersa in Dio e che la scienza teologica, la tramanda e insegna loro che la Tearchia deve essere celebrata” (CH 212 B-C).

⁴⁵⁹ EH 393 C.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 425 D.

⁴⁶¹ *Ibid.*, 425 C

piano rispetto alla semplice contemplazione, lo sguardo sovramondano al quale l'uomo deve affidarsi per vedere la celebrazione delle intelligenze celesti.

Il senso di questa operazione viene evidenziato da alcuni particolari tecnici che accompagnano la celebrazione liturgica. E così, “dopo aver celebrato la bontà divina, il pane e il vino vengono posti sull'altare”⁴⁶²; il sacramento della santificazione dell'unguento è descritto come “rito celebrato è proprio dell'ordine dei vescovi”⁴⁶³.

L'aspetto misterico iniziatico del sacramento, così come Dionigi lo descrive, carica la celebrazione di un aspetto sacrale ancora più marcato. Infatti, essendo i vescovi gli unici detentori dell'amministrazione dei sacramenti, nemmeno a lui è consentito di celebrarli, o meglio di celebrare quelle che chiama operazioni divine, ma solo agli stessi vescovi: “Non sono in grado di celebrare tutte le operazioni divine nei nostri riguardi, né di conoscere qualcosa, né di portarne altri a conoscenza. Esporrò solo quelle che sono lodate e celebrate dai nostri divini vescovi in conformità alla Scrittura”⁴⁶⁴.

Il Περὶ τῶν ὀνομάτων θεῶν, è anche un trattato metodologico sulla nominabilità divina. Questa nominabilità, o non nominabilità, a seconda dei casi, è effettivamente un celebrare i nomi di Dio. A celebrare i nomi di Dio sono, come già nel trattato sulla prima gerarchia, i sacri autori (teologi)⁴⁶⁵ i quali distinguono i nomi divini in modo manifesto e celebrativo⁴⁶⁶.

Questa distinzione permette ai teologi, dunque, di distinguere i nomi divini a seconda del procedere della Tearchia. Come spiega di seguito Dionigi, infatti, la Tearchia è “santamente celebrata” dalla Sacra Scrittura come Monade e Unità, in quanto semplice e unita nell'indivisibilità, come Triade a causa del suo manifestarsi come triplice ipostasi sovra essenziale⁴⁶⁷.

Distinti i nomi divini secondo la *unione* e la *distinzione* delle Persone (capp. I-II), e quelli che potevano essere oggetto di fusione tra la tradizione biblica e quella neoplatonica, dunque, Dionigi traccia il metodo che sarà proprio di tutto il trattato:

⁴⁶² *Ibid.*, 437 A.

⁴⁶³ *Ibid.*, 476 C.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 444 A.

⁴⁶⁵ DN 588 C.

⁴⁶⁶ *Ibid.* 589 D.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

considerare il nominare divino, o meglio, la predicazione quasi categoriale che l'uomo fa del divino, sempre nella duplice forma della Causa e dell'effetto o meglio, della manifestazione del Principio, conseguente alla sua processione, e la sua semplicità assolutamente trascendente in quella condizione di manenza che lo detiene al di là dell'essere e del pensiero, rendendolo del tutto no-manifestabile e quindi non conoscibile da parte dell'intelletto umano⁴⁶⁸.

Non solo tramite gli angeli la divinità si manifesta, tramite i suoi stessi nomi.

La spiegazione dei nomi divini intelligibili (cioè dieci dei tredici capitoli che costituiscono DN), infatti, è anche definito come osservare “con una intelligenza spirituale, per usare un linguaggio preciso, le visioni nelle quali Dio si manifesta”⁴⁶⁹.

Dunque il celebrare, che è, come abbiamo visto, un nominare, si avvicina più all'immagine che alla parola. Lo stesso Dionigi insiste su questo punto quando afferma che sarebbe più preciso affermare che questo spiegare i nomi divini è un guardare, con intelligenza spirituale le visioni tramite le quali Dio si manifesta. Gli stessi nomi divini sono visioni tramite le quali Dio si manifesta. È nella Scrittura che sono celebrati tutti i nomi della divinità⁴⁷⁰. La luce deriva dal Bene ed è immagine della Bontà, perciò il Bene è celebrato con il nome di luce come l'archetipo che si manifesta nell'immagine⁴⁷¹.

Il celebrare, rispetto alle gerarchie angeliche, assume il significato di elevare e parlare delle figure celesti così come la Scrittura ce le tramanda.

Celebrare all'interno del rito, quindi nella EH, assume il significato di portare a compimento un'azione liturgica che pure è espressione materiale dell'immateriale iniziazione tramite cui il popolo di Dio è elevato verso l'immateriale che è, a un tempo, fine e causa dell'azione liturgica.

⁴⁶⁸ È chiaro che il nominare divino è un nominare che Dio fa di se stesso, ma su questo torneremo in seguito.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 597B.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 636 C.

⁴⁷¹ 697 C. La semantica della celebrazione in DN vede comunque una prevalenza del nominare inteso come nominare i nomi di Dio che Dio stesso rende manifesti nelle Scritture. Per un facile ed evidente ragguaglio in merito si vedano i passi 637 A-B; 652 A; 713 C; 736 B; 816 B-C; 820 B-C; 824 A; 856 A; 857 B; 865 B-C; 889 C; 893 C-D; 896 D; 909 B.

Celebrare nel contesto dei nomi divini, nominare di Dio i nomi che egli stesso, di se stesso, ha nominato nella Scrittura⁴⁷².

Il carattere manifestativo della divinità

La sfera del sensibile o per meglio dire del visibile corrisponde all'ambito del fenomenico, a ciò che si dà come di per sé manifesto. In tal senso esso corrisponde solo ad una parte della manifestazione che invece abbraccia tutti i livelli ontologici, soprattutto quello degli angeli.

Innanzitutto occorre ricordare che la gnoseologia dionisiana, di derivazione platonica, vede l'ascesa delle facoltà conoscitive dal senso inferiore, quello della percezione sensibile (αἰσθησις) a quello più alto della νόησις.

Com'è noto questo comporta il rivolgersi di ogni attività conoscitiva verso un oggetto differente: gli oggetti sensibili nel primo caso, le realtà intelligibili e intellettive nel secondo. Tuttavia, lungi dalla ferma condanna che il platonismo in genere muoveva alla sensibilità come copia imperfetta dell'archetipo sovrasensibile o come oggetto fuorviante nell'approssimarsi della conoscenza umana in direzione della verità, la sensibilità stessa, viene rivalutata a pieno da Dionigi nella sua funzione di inizio di ogni conoscenza e di imprescindibile inizio in ogni analisi filosofica⁴⁷³.

Il sensibile (τά φαινόμενα)⁴⁷⁴ non deve essere considerato scopo della ricerca teologica né facile approdo di dimostrazioni di fede e di ragione. Questi atteggiamenti

⁴⁷² Questa tripartizione sarà utile all'analisi dei capitoli che seguiranno. In ogni caso tutti e tre i significati fanno segno all'ambito della manifestazione: celebrare, a seconda che sia di qualcosa contenuto nelle Scritture, nel rito o come semplice nominare i nomi di Dio, è sempre celebrare un qualcosa di già manifestato.

⁴⁷³ Per sottolineare questa sorta di frattura nella tradizione platonica rappresentata da Dionigi si veda P. SCAZZOSO (1981: 34). Come avremo modo di vedere più avanti, tuttavia, il discorso dionisiano acquisisce una forma ancora più estrema se si considera ancora una volta rispetto alla precedente tradizione, in questo caso, non solo platonica, ma anche cristiana. Non solo la sensibilità nel suo complesso viene valutata come effettivo inizio di ogni conoscenza soprattutto nel campo teologico in cui, per rappresentare le forme immateriali, si utilizza un traslato fenomenico che vale come sufficiente e non reale rappresentazione di realtà ultra sensibili; ma di queste forme e di questa sensibilità si predilige addirittura l'aspetto *diffrattivo*, distraente, difforme. Cfr *infra* 244 e sgg.

⁴⁷⁴ Per quanto si lascia intendere nei trattati a noi pervenuti, nell'ottica pseudodionisiana il mondo del senso corrisponde a quello della gerarchia ecclesiastica poichè, fatta eccezione per alcuni sporadici

non rispecchierebbero altro che quella posizione di conoscenza superficiale attribuita, come critica (tra le altre) ai πολλοί, che “concepiscono solo i φαινόμενα”, mentre il cristiano che Dionigi si preoccupa di istruire seguirà la strada della Scrittura che per evitare il pericolo di un facile approdo utilizza la δυσμορφία delle figure per elevare la parte più alta della nostra anima dal sensibile all’intelligibile⁴⁷⁵.

Come si intuisce dal passo appena citato, il ruolo precipuo attribuito da Dionigi ai fenomeni (o alle cose sensibili) si manifesta in tutta la sua importanza nell’ambito della conoscenza teologica. Del resto, come ricordato in più punti e come ovvio per un autore cristiano, la conoscenza propriamente detta coincide con la conoscenza delle cose teologiche che si manifestano in primo luogo all’interno delle Scritture.

Difatti, la manifestazione divina che compare nelle Scritture va accettata “come una stupenda regola di verità” e il discorso teologico di Dionigi si fa in questo punto tanto stringente da affermare che chi non l’accetta, cioè chi non segue gli insegnamenti dei teologi tramandati dai testi sacri, non può avere alcun accesso alla conoscenza teologica⁴⁷⁶.

Di conseguenza l’interesse dell’autore per i procedimenti gnoseologici e le definizioni dei vari mezzi e delle facoltà che in questo senso intervengono, non è finalizzata alla definizione di una dottrina epistemologica in senso stretto, quanto all’applicazione di strumenti e categorie platoniche al cammino di conoscenza cristiano che risulta essere un cammino di conoscenza tutto interno alle Scritture.

Una parte importante della Scrittura è manifestazione di Dio: non è dato che la mente umana si elevi da sola verso l’immaterialità delle sfere celesti, quindi la Scrittura ha bisogno di immagini e di materiale sensibile per rappresentare l’intelligibile. Sono

riferimenti, non compare nel CD alcuna digressione naturalistica. Il mondo del senso corrisponde tout court a quello dei simboli sensibili sui quali si edifica la gerarchia ecclesiastica.

⁴⁷⁵ CH 121 D.

⁴⁷⁶ DN 640 A. Questo è uno degli unici due passi, entrambi presenti in DN, in cui ἐκφαντορία non rientra in CH. Tuttavia esso è ricollegato allo stesso ambito semantico degli altri in quanto si sta affrontando il discorso relativo alla conoscenza teologica e alla fondamentale importanza della teologia, in questo caso intesa come Scrittura, per la conoscenza dell’uomo. Il secondo passo, inoltre, (DN 709 C) apparentemente incentrato sulla distinzione tra eros e agape, è riconducibile ancora una volta alla vasta argomentazione scritturistica poiché si dice che “i teologi indicano con lo stesso significato il nome di eros e quello di agape secondo la manifestazione divina”.

infatti due i modi della sacra manifestazione: “uno procede attraverso cose simili, l’altro attraverso cose dissimili”⁴⁷⁷.

La Scrittura attinge dunque alla fonte della sensibilità per rappresentare l’immateriale secondo una forma che non sia degradante per essa e che allo stesso tempo adempia all’onere di stimolare la parte sensibile dell’uomo. Per questo motivo i teologi, che celebrano Dio secondo le sue caratteristiche meno materiali, secondo i nomi di Essere, Bene, Vita, specifica trattazione, questa, dei Nomi Divini, “lo celebrano anche a partire da ciò che è φαινόμενον come il Sole e la stella mattutina”⁴⁷⁸.

In definitiva si può così compendiare il pensiero di Dionigi: “ἀπὸ φαινόμενα saliamo verso le cose ἱερκοσμίου”⁴⁷⁹. Sensibili e intelligibili, fenomeni e realtà noetiche, sono intessute dal discorso dionisiano sempre nelle maglie della tradizione scritturale.

È ancora a margine di un importante discorso sui metodi della lettera sacra che Dionigi si preoccupa di affermare: “insomma, un intelletto perspicace non avrebbe alcuna fatica ad affermare che le cose visibili hanno una reale parentela con quelle invisibili (ἀφάνεσα τὰ φαινόμενα)”⁴⁸⁰.

Anche il discorso, allora, attorno al rapporto tra visibile e invisibile è tutto centrato attorno alla Scrittura. Tuttavia si deve mantenere sempre il discernimento vigile rispetto ad un errore possibile e cioè quello di scambiare la verità che viene comunicata con quella in sé: non dobbiamo paragonare la nostra verità a quella divina “infatti seguiamo la ragione divina secondo ciò che appare”⁴⁸¹.

Quello dei fenomeni, delle cose che appaiono, è solo una parte del mondo della manifestazione, indicata con il termine ἔκφαντορία⁴⁸². La manifestazione è legata soprattutto al mondo noetico. Essa riguarda in primo luogo gli angeli che esistono, per

⁴⁷⁷ CH II.

⁴⁷⁸ CH 144 C.

⁴⁷⁹ CH 145 B.

⁴⁸⁰ CH XV.

⁴⁸¹ DN 865 C.

⁴⁸² Per affermare questo basterebbe la superficiale lettura degli indici di Van Deale per verificare come le ricorrenze del termine sono tutti concentrati in CH, tratte per due citazioni in DN dove in ogni caso il termine viene ricollegato rispettivamente agli angeli e alla Scrittura. Cfr. le pagine che seguono.

noi, solo nella forma della manifestazione scritturale che può essere di due tipi: secondo somiglianza o secondo dissomiglianza⁴⁸³.

L'autore preferisce di certo la manifestazione secondo composizioni dissimili in quanto essa non attribuisce una forma alle pure intelligenze sovrasensibili con la pretesa, quindi di formare l'informabile, ma pone, tramite la dissomiglianza, una sorta di limite riconoscibile per non permettere alla parte bassa della nostra anima di indugiare sull'elemento sensibile.

L'essenza stessa dell'angelo che non viene mai rintracciata direttamente dall'autore, sembra coincidere in qualche modo nella sua stessa manifestazione. Infatti, di fronte all'apparente incoerenza tra un numero indefinito di angeli e la loro organizzazione in tre triadi triplici, Dionigi afferma che "tutti sono chiamati angeli perché è soprattutto attraverso loro che ci vengono comunicate le manifestazioni superiori a noi"⁴⁸⁴. Dunque l'angelo è manifestazione di Dio e allo stesso tempo manifesta Dio all'uomo permettendogli la risalita anagogica verso la semplicità dei puri intelletti senza materia e, successivamente, a Dio.

L'ordine angelico per eccellenza risulta essere, così, l'ultimo, quello che è a più stretto contatto con le schiere umane poiché è in questo suo compito precipuo che la sua funzione manifestatrice si palesa: "i teologi chiamano ordine angelico quello che chiude gli ordini celesti, venendo così a manifestare gli ordini stessi"⁴⁸⁵.

L'angelo si manifesta, e manifesta delle verità, sempre e solo attraverso e nella Scrittura. In tal senso la teologia si configura non solo come il contenitore scritturistico all'interno del quale si possono rinvenire parole e detti sacri, ma è lettera viva che manifesta, a sua volta, ciò che gli angeli hanno avuto in sorte di manifestare per ordine di Dio: "la loro gerarchia si manifesta attraverso gli oracoli"⁴⁸⁶.

⁴⁸³ CH 140 B.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 181 B.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 196 B.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 208 A. in questo è fuorviante la traduzione di P. Scazzoso che rende il dia più genitivo con "nelle Scritture". Di fatti, se è vero che le manifestazioni angeliche non possono che comparire nelle Scritture ed essere quindi in esse presenti, il ruolo attivo della teologia come parola che non solo conserva una certa verità ma anche come il contenitore delle regole e degli esseri, vivi e attivi, che governano il mondo, andrebbe perso.

Dunque la teologia è il viatico fondamentale e non rinunciabile attraverso cui la manifestazione divina, in questo caso gli angeli, si rendono effettivamente manifesti agli uomini. Senza Scrittura non si avrebbe angelo. Grazie alla Scrittura conosciamo in che modo gli angeli si resero manifesti agli uomini santi, Daniele e Giuseppe, ma anche che la prima triade esiste attorno a Dio senza intermediari⁴⁸⁷.

Per chiosare, egli riconosce, che i simboli non individuano tout court l'essenza delle intelligenze angeliche ma ci avvicinano ad esse: "siffatte cose ho detto attorno ai sacri simboli. E se pur rimangono lontane dalle loro esatte manifestazioni, tuttavia, io credo, contribuiscono a far sì che noi non rimaniamo bassamente attaccate al loro carattere immaginativo"⁴⁸⁸.

Il rapporto tra angeli e Scrittura nell'ordine della manifestazione è dunque stringente. Si può affermare che non solo le Scritture manifestano gli angeli e, altresì, recano ciò di cui gli angeli sono manifestazione e cioè la Tearchia nel suo momento di processione e di comunicazione in direzione dell'uomo, ma anche che gli angeli possono manifestarsi solo ed esclusivamente all'interno delle Scritture.

Senza l'ausilio della teologia quindi non solo non ci sarebbe alcuna possibilità per l'uomo di comunicare con le realtà sovra celesti, ma queste stesse essenze perderebbero il fondamento della loro sussistenza in quanto manifestazioni.

L'osservazione del R. Roques, secondo il quale Dionigi non definisce l'essenza angelica⁴⁸⁹ potrebbe spiegarsi alla luce del fatto che essi sono, di per sé, pura manifestazione.

Il rapporto stretto tra angeli e Scrittura intessuto dalla manifestazione è da più parti palese: ἑκφαντορικά è la forma dei simboli che esprimono le immagini angeliche nella Scrittura e degli stessi oracoli che rivelano figure assurde e corrotte; manifestative sono tanto le tradizioni della Scrittura che rivelano gli ordini degli angeli.

⁴⁸⁷ CH 261 B; 201 A. Questo esistere senza intermediari vicino a Dio vuol dire anche che "presso la prima disposizione la potenza divina è più manifesta" mentre presso la seconda e la terza Dio restringe la propria manifestazione (CH 305 B).

⁴⁸⁸ DN 709 C.

⁴⁸⁹ R. ROUES (1954).

Il nome “angeli” come onnicomprensivo delle schiere celesti, malgrado la ferrea divisione da lui stesso creata secondo nove schiere e quindi nove nomi, è giustificato alla luce del fatto che “i teologi chiamano angeli gli ordini santi delle essenze celesti che sono poste sopra, perché anch’esse hanno la possibilità di manifestare l’illuminazione divina”⁴⁹⁰.

È evidente che, ancora una volta, ciò che rende gli angeli tali è la possibilità di manifestare la divina illuminazione. Un angelo è tale se è manifestazione di qualcosa. Per questo motivo parlando dell’ultima schiera, quella degli Angeli propriamente detti, Dionigi afferma che essi sono quelli che hanno la proprietà angelica più di tutti in quanto possiedono una posizione gerarchica più manifesta⁴⁹¹.

Una frase riassume e compendia il discorso, a un tempo angelico e scritturistico, che l’autore rivolge alla manifestazione: “gli oracoli tramandati da Dio sono posti sulla testa del vescovo in quanto sono ἔκφαντορικὰ in modo unico e scientifico di tutte la teologia, teurgia, teofania, ἱερολογία, ἱερουργία”⁴⁹².

Persino i nomi degli angeli sono nomi manifestativi: la teologia infatti gli attribuisce una ἔκφαντορικά ἔπνυμία⁴⁹³. Da questo dipende quella particolare forma di etimologia che Dionigi cerca di ricavare dai nomi angelici. Per quanto riguarda i serafini, ad esempio, “essi hanno un nome che manifesta la loro qualità essenziale e sono quindi detti “capaci di infiammare e riscaldare”⁴⁹⁴; rispetto alle Dominazioni, “il cui nome manifesta la loro proprietà imitatrice di Dio”⁴⁹⁵.

⁴⁹⁰ CH 196 C.

⁴⁹¹ CH 260 A.

⁴⁹² EH 513 C. La proprietà angelica tuttavia non appartiene solo agli angeli *strictu sensu*, ma anche ai primi, nella scala gerarchica, tra gli uomini. E ancora una volta, nell’acquisizione di questa proprietà è il livello di manifestazione che determina il possesso della medesima facoltà: “il pontefice è chiamato angelo dalla Scrittura perché ha il loro [degli angeli] stesso ruolo interpretativo ed è simile a loro nella funzione manifestativa”⁴⁹² (501 C). Inoltre, Il pontefice è angelo nella misura in cui interpreta e manifesta. Un altro uomo è il simbolo della proprietà angelica assunta dall’uomo stesso: “il vescovo è manifestatore dei giudizi di Dio. È angelo del Signore onnipotente”(501 C).

⁴⁹³ CH 273 C.

⁴⁹⁴ EH 481 C. In merito all’analisi del nome di “Serafini” si veda 480 A-481 C.

⁴⁹⁵ CH 273 C.

L'eponimia come manifestazione è espressa in DN, dove i nomi divini (θεωνυμία) sono distinti in manifestativi e celebrativi: “la θεωνυμία è celebrata come Unità e Monade a causa della semplicità; come Trinità a causa del manifestarsi delle tre Persone”⁴⁹⁶.

La Tearchia, cioè Dio nel suo essere Uno e Trino assieme, quando è considerato dai teologi secondo la sua assoluta semplicità e totale trascendenza e quindi manenza, è da considerarsi come Unità oggetto di sola celebrazione; nel suo uscire da sé, quindi inteso come processione verso la distinzione e verso un primo livello di molteplicità, la Tearchia va considerata come manifestazione delle tre Persone.

Per questo motivo il discorso proposto da Dionigi è da considerarsi come “una celebrazione dei nomi divini che manifestano la provvidenza, non le cose in sé”⁴⁹⁷ in quanto il nome, come ricordavamo rispetto agli angeli, è manifestazione di una realtà nascosta che resta tale, soprattutto rispetto a Dio e che al più ne manifesta le proprietà effettivamente operanti in maniera visibile e constatabile.

Basta rivolgersi a quanto viene detto rispetto al nome di “Essere” per avere la cifra dell'argomentazione dionisiana: “Dio sarà celebrato innanzitutto come Essere perché il primo è la manifestazione della provvidenza perfetta di un solo Dio e gli altri fanno conoscere la manifestazione degli altri aspetti generali e particolari di lui stesso”⁴⁹⁸.

Le rivelazioni divine, o le manifestazioni divine, cioè le teofanie “sono avvenute in modo conveniente a Dio e per mezzo di manifestazioni sacre adatte a quelli che le vedono”⁴⁹⁹. Ma siccome le somiglianze dissimili, cioè secondo quelle immagini o quelle forme tramite le quali la Scrittura ci comunica gli angeli senza oltraggiarli e allo stesso tempo senza abbellirli e, dunque, senza distoglierci, sono da applicare alla stessa

⁴⁹⁶ DN 589 D.

⁴⁹⁷ DN 816 C.

⁴⁹⁸ DN 817 A. Così, tutto il trattato sui Nomi Divini, può essere riletto come la manifestazione dei nomi divini stessi intesa non tanto come la risalita verso l'essenza o la cosa in sé, che, essendo in questo caso Dio, colui che nessuno ha mai conosciuto e mai conoscerà, resta del tutto inconoscibile celato com'è al di là della propria trascendenza, ma possono offrire le caratteristiche delle proprietà che Dio ha e che sviluppa come atti provvidenziali, quindi di attuazione rispetto alle potenze prime e seconde che da esso dipanano, dunque rispetto al creato, e che sono note e manifeste all'uomo direttamente nella loro operatività.

⁴⁹⁹ CH 180 C.

Tearchia⁵⁰⁰. Soprattutto in questo senso queste somiglianze dissimili, possono essere considerate ἑκφάντοια della Tearchia stessa⁵⁰¹.

7. I due metodi esegetici

Fin dai primi secoli, com'è noto, l'interesse esegetico fu uno dei cardini della speculazione cristiana. Non solo in quanto religione del libro ma soprattutto come setta fuoriuscita dalle maglie dell'Ebraismo, essa cercò l'armonizzazione tra gli scritti veterotestamentari e quelli evangelici tramite l'interpretazione cristologica dei primi. Nei primi secoli il centro pulsante dell'attività d'interpretazione scritturistica fu senz'altro Alessandria d'Egitto dove, sulla scorta di Filone prima e di Clemente poi, il metodo esegetico si arricchì prima del senso cosmologico e poi di quello psicologico.

⁵⁰⁰ CH 141 A.

⁵⁰¹ Essenze celesti e sovra celesti, vicine a Dio talvolta senza mediazioni, e per questo semplici e immateriali, ipercosmiche dunque avulse dal mondo sensibile e dalla frammentarietà che lo caratterizza, intellettive e intelligibili allo stesso momento e dunque, riassuntive dell'intero universo noetico come era stato pensato prima da Giamblico e sviluppato poi da Proclo, gli angeli, possono essere in virtù di ciò oggetto di pura contemplazione e non di conoscenza. Non se ne conosce il numero, infinito, ma soprattutto indefinito che solo Dio può conoscere. Purificanti, illuminati e perfezionanti e allo stesso tempo oggetto di una purificazione, illuminazione e perfezione che si configurano come eliminazione della ignoranza e della conoscenza imperfetta, ricezione delle illuminazioni divine e partecipazione alla perfezione del Principio. Sono inconoscibili, tanto che la loro organizzazione in schiere e i loro nomi sono il frutto dell'operazione umana che tenta, tramite la loro manifestazione, di ridurre per fini conoscitivi il loro orizzonte del tutto intelligibile al livello della λέξις umana e della forma sensibile del comunicare. Per questo i loro nomi sono manifestativi così come, a dispetto delle caratteristiche che i DN ci tramandano e che li incardinano nell'ordine dell'universo dionisiano come esseri mediani tra l'assoluta inconoscibilità e la perfetta trascendenza divina e il mondo sensibile nel quale l'uomo si trova ad esistere, non possono essere da noi conosciuti per quello che sono nella loro essenza. Non è casuale, quindi, che l'autore non parli mai dell'*ousia* degli angeli o della loro gerarchia mentre in diversi luoghi di EH si concentri sulla οὐσία della nostra gerarchia. Il fatto che siano solo oggetto di celebrazione, quindi, dipende da tutte le caratteristiche che ne fanno un oggetto di pura intelligenza e non di conoscenza, così come manifestato dal fatto che "dobbiamo rivolgerci a loro con occhi intelligibili". Degli angeli si può considerare solo la manifestazione. Di più, in un certo qual modo l'angelo corrisponde alla sua stessa manifestazione e non può sussistere al di fuori di essa nella misura in cui, essendo la Scrittura il luogo, il modo e il medium di questa manifestazione. Non esistono angeli al di fuori di essa e solo in essa gli angeli si rendono manifesti e quindi, seppur in modo lontano e imperfetto, si rendono conoscibili. Il rapporto tra angeli e Scrittura poggia in ogni caso sulla manifestazione. È il caso quindi di analizzare le caratteristiche e le funzioni della Scrittura per Dionigi ma soprattutto in che modo in essa gli angeli si rendano manifesti, in modo tale da sapere innanzitutto cosa sia la Scrittura, quale sia la forma della manifestazione angelica nella Scrittura e se, in virtù di questo, possiamo dire qualcosa di diverso rispetto alla storiografia sulla stessa Scrittura.

L'autore che di certo contribuì in maggior grado allo sviluppo dell'esegesi fu Origene che ne fece una disciplina fondata su regole certe e ben definite. A dispetto delle critiche dei suoi detrattori, letteralismo e allegorismo sono per lui metodi integrati dove il primo ha la precedenza sul secondo⁵⁰² e dove ai tre gradi di fedeli corrispondono altrettanti sensi di lettura⁵⁰³.

Nonostante il bilanciamento propugnato dall'autore, negli anni la cultura alessandrina fu il centro nevralgico dello sviluppo del metodo allegorico che col tempo raggiunse un eccesso invisibile alla cultura più orientale di Antiochia⁵⁰⁴. Appropriandosi dell'armamentario filologico affinato proprio dagli alessandrini, intellettuali del calibro di Diodoro e Teodoro di Mopsuestia si fecero portavoce di un metodo esegetico letteralista molto radicale. La stessa interpretazione cristologica fu da loro messa da parte a vantaggio dell'esegesi grammaticale e linguistica⁵⁰⁵. Autori quali Giovanni Crisostomo e Teofilo di Antiochia ebbero sempre un atteggiamento abbastanza duro nei confronti dell'allegoresi alessandrina preferendo la lettera avendo, come in Oriente si cercava di fare anche a causa del minore radicamento della filosofia e della cultura ellenistiche rispetto ad Alessandria, il comune fine di svincolare la cristologia dall'allegoria.

Come si avrà modo di mostrare, il metodo simbolico elaborato da Dionigi, e puntualmente applicato anche alle Scritture, sembra aver proprio l'intento di superare le discordie tra alessandrini ed antiochiani in una nuova sintesi approntata grazie alle categorie neoplatoniche.

Tra gli studiosi attenti alla novità dionisiana è stato sempre vivo l'interesse per il ruolo fondamentale che l'autore affida alla Scrittura nei quattro trattati e nell'epistolario

⁵⁰² Basti ricordare *De Princ.* 4, 1-3.

⁵⁰³ M. SIMONETTI (1978: 30 e sgg.) per la Scrittura in ambito alessandrino.

⁵⁰⁴ Su questo M. SIMONETTI (2004: 27).

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 82. Nella stessa pagina lo studioso romano ricorda anche, come nel caso delle altre dottrine mai del tutto accettate dell'alessandrino, come l'apocatastasi e la preesistenza delle anime, anche nel caso dell'allegoria il problema maggior era che tali dottrine, radicate in un contesto dottrinale antignostico dell'Alessandria del II secolo, dove ad esempio era necessario cercare di conciliare il *Vecchio* al *Nuovo Testamento* proprio grazie all'interpretazione cristologica, questa venne meno quando la necessità che l'aveva generata scomparve.

e anche alle differenze che in esse si possono individuare⁵⁰⁶. Non è stato tuttavia sottolineato abbastanza quanto importante sia il ruolo della Scrittura rispetto alla specifica trattazione angelologica e quale superamento (e, in un certo senso, selezione), esso rappresenti rispetto alla precedente tradizione cristiana. Occorre dunque stabilire cosa l'autore intenda quando fa riferimento ad essa e quale sia la sua importanza rispetto allo specifico problema angelologico.

8. La teologia secondo Dionigi

Secondo l'ottica dell'autore del CD, la sua opera non aggiunge né toglie alcunché alla Scrittura. L'inizio della sua analisi, di fatti, dichiara di lasciare la sapienza umana per affidarsi alla parola di Dio⁵⁰⁷. Tutto quanto riportato nel Corpus si iscrive nella tradizione dei sacri autori che hanno ricevuto un messaggio trascendente direttamente da Dio.

Con la parola "teologia" si può indicare quindi un oggetto o un metodo, a seconda si voglia far riferimento alla comunicazione trascendente che uomini ispirati hanno ricevuto direttamente da Dio⁵⁰⁸ o il metodo che gli iniziati a questa stessa tradizione apprendono da questi primi teologi nelle rispettive indagini⁵⁰⁹.

La teologia come metodo contempla due modi principali derivabili dalla distinzione fatta in EP IX in merito al discorso attorno alla *Teologia Simbolica*. A margine del commento di numerose figure scritturali e aprendo a una ulteriore, l'autore afferma:

⁵⁰⁶ In merito alle caratteristiche della Sacra Scrittura all'interno del Corpus si vedano W. VOLKER (1958: 84-92) R. ROQUES (1949: 200-212), (1954: 210-224), J. PEPIN (1976); P. ROREM (1984: 11-26), P. SCAZZOSO (1968: 1-28), S. LILLA (1982: 553-555) (M. SCHIAVONE: 1963).

⁵⁰⁷ DN 585 B. considerando, è necessario ripetere ancora una volta, DN come il nucleo primigenio attorno al quale o al seguito del quale si svilupparono poi gli altri trattati.

⁵⁰⁸ Essi sono in tal senso teologi nel senso forte del termine e, come tali, si distinguono dagli iniziatori o dai ministri di EH che si ispirano e che continuano tale tradizione, ma non hanno un rapporto diretto col divino.

⁵⁰⁹ Si veda in merito R. ROQUES (1949: 201) rispetto alla distinzione tra teologia come metodo e teologia come oggetto. L'autore francese, inoltre, per chiarire tale distinzione, puntualizza che il teologo per lo pseudo-Dionigi non è il teologo medievale, e cioè esso è l'interlocutore che ha un rapporto diretto con Dio e non una persona incline alla riflessione teologica inerente al testo sacro.

Non dobbiamo pensare infatti che le parti esteriori di tali composizioni siano state inventate per se stesse: sono come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più, affinché le cose santissime non cadano nelle mani dei profani, ma vengano rivelate solo ai sinceri amatori della Santità, perché si spogliano di ogni immaginazione puerile riguardo ai simboli sacri e sono capaci di penetrare con la semplicità della mente e con l'opportunità della virtù contemplativa fino alla verità semplice e supereccellente e fondata al di sopra degli stessi simboli. bisogna d'altronde capire anche questo; duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire si incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare⁵¹⁰.

L'inesprimibile si concilia con ciò che è permesso dire, quindi, nell'articolazione di due metodi che procedono in modo opposto: il primo in modo nascosto e simbolico, il secondo in modo filosofico e dimostrativo. E se il primo poggia sulla costruzione di simboli attingendoli dal mondo sensibile, il secondo si articola sulla pura riflessione intellettuale.

La prima applicazione della teologia è allora quella simbolica: di grado basso, in quanto radicata nella sensibilità: “Nella *Teologia Simbolica* abbiamo esposto quali sono i nomi ricavati dalle cose sensibili per riferirli alle cose divine; quali sono le forme divine, le figure divine, le parti, gli strumenti, i luoghi e gli ornamenti divini, i furori, i giuramenti, le imprecazioni, i sonni, le veglie e tutte le altre forme santamente foggiate che rappresentano Dio simbolicamente”⁵¹¹.

Come dimostrato dal II capitolo di CH⁵¹², questi simboli non vanno interpretati alla lettera⁵¹³, ma la loro funzione, proprio nel loro essere dissomiglianti, è quella di spronare la parte superiore dell'anima a non soffermarsi sulla loro parte intelligibile ma a sfruttare la loro bruttezza come strumento anagogico.

La teologia non è intesa come Bibbia tout court ma anche come metodo interpretativo frutto dell'esperienza propria tipica di chi è stato già iniziato ai misteri

⁵¹⁰ EP. IX 1105 D.

⁵¹¹ MT 1033 B.

⁵¹² Non a caso il capitolo nei manoscritti riporta il titolo: “come le cose divine e celesti si manifestano anche attraverso simboli dissimili”, si veda R. ROQUES (1949: 207, n. 35).

⁵¹³ Avremo modo di ricordare, in fase di conclusione, che l'autore indica decisamente il distacco da una certa tradizione letteralista.

cristiani e, di contro, non si confà a quanti siano al di fuori della stessa iniziazione e continuino quindi a permanere tra le schiere dei profani:

Ma sta bene attento che nessuno di coloro che non sono iniziati ascolti queste cose; voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e non immaginano che esista alcunché in modo sopraessenziale, al di là degli enti, ma credono di conoscere con la loro propria scienza colui che ha posto le tenebre come proprio nascondiglio. Ma se gli insegnamenti del mistero divino sono fuori dalla portata di costoro, che cosa diremo di quelli ancora più profani, i quali raffigurano mediante le più basse delle creature la Causa che trascende tutte le creature e affermano che per nulla essa supera le forme empie e molteplici da esse plasmate? È necessario, invece, attribuire a lei e affermare di lei, in quanto causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli enti ed è ancora più importante negare tutto questo, in quanto essa è superiore a ogni cosa, né si deve credere che le negazioni si oppongano alle affermazioni, ma che molto più sopra delle privazioni sta essa che trascende ogni privazione e ogni attribuzione⁵¹⁴.

I limiti della teologia simbolica impongono la necessità di altri due processi teologici: quello aferetico-positivo e quello catafatico-negativo. Essi superano il metodo simbolico in quanto poggiano non più sulla percezione ma sull'affermazione e negazione di predicati intelligibili.

Ciò nonostante, in essi si riflette in parte la distinzione tra somiglianza e dissomiglianza propria del metodo simbolico. E se in questo ambito l'autore predilige la dissomiglianza sulla somiglianza, nel secondo egli afferma chiaramente la maggiore opportunità delle negazioni sulle affermazioni⁵¹⁵.

Come dimostrano i capp. IV-V di MT, nei quali l'autore nega della divinità qualunque predicato sensibile e, allo stesso modo, qualunque predicato intelligibile della Causa di ogni cosa sensibile e di ogni cosa intelligibile, la negazione si conforma maggiormente alla semplicità che caratterizza il Principio che descritto prima secondo la sua manifestazione sensibile e gerarchica (CH, EH), poi secondo la predicazione brachilogico-onomastica (DN), in MT si dimostra per ciò che davvero può rappresentare per il pensiero umano: una non-immagine, un punto oscuro, la caligine intesa come assenza di immagini e di parola (ἀλογία). Le negazioni maggiormente si confanno alla trascendenza e alla semplicità del Principio:

⁵¹⁴ MT 1000 A-B.

⁵¹⁵ CH 2.140 B-C.

Così ora, penetrando nella divina caligine che sta sopra all'intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta delle parole e dei pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile⁵¹⁶.

Il momento stesso della negazione, quindi, è superato al culmine dell'ascesa mistica, punto nel quale l'anima non ha più alcuna coordinata spazio temporale e si fonde, nell'assenza totale di parole e luce, al silenzio e alla tenebra mistica dove incontra il Principio.

La teologia intesa *come oggetto* prima che metodo si identifica per Dionigi innanzitutto con la Sacra Scrittura. Costante riferimento per la stesura dei suoi trattati, egli utilizza la Bibbia citandola in tutte le sue parti, sia pure le citazioni dei Vangeli abbiano una certa preminenza sugli scritti veterotestamentari⁵¹⁷.

Il continuo riferirsi ad essa si esplica in formule che, apparentemente ridondanti, indicano, invece, la volontà dell'autore di rimanere entro le maglie della sapienza teologica comunicata da Dio direttamente ai teologi: “come dice la Sacra Scrittura”⁵¹⁸, “secondo la nostra santa tradizione”⁵¹⁹, “in conformità ai libri sacri”⁵²⁰, “tutte le ragioni che abbiamo trovato conformi a Dio nelle Scritture”⁵²¹, “come dice la verità degli scritti sacri”⁵²², “la sacra teologia insegna”⁵²³, “come insegna la tradizione scritturale occulta”. Queste espressioni introducono spesso citazioni dirette e indirette oppure le incorporazioni di citazioni bibliche all'interno del Corpus e fregiano la Scrittura di aggettivi quali “formativa e vivificante”⁵²⁴, “santissima”⁵²⁵, “venerabile”⁵²⁶, “che porta

⁵¹⁶ MT 1033 B-C.

⁵¹⁷ P. ROEM (1984: 14).

⁵¹⁸ CH 121 A

⁵¹⁹ EH 501 A

⁵²⁰ DN 592 B

⁵²¹ *Ibid.*, 644 D

⁵²² *Ibid.*, 721 C

⁵²³ *Ibid.*, 916 A

⁵²⁴ *Ibid.*, 433 A. Per tutti questi riferimenti si veda P. SCAZZOSO (1968: 2-3).

⁵²⁵ EH 372 C.

⁵²⁶ EH 373 C

verso il meglio”⁵²⁷, “infallibile”⁵²⁸. Gli aggettivi che più comunemente Dionigi applica alla Scrittura rimandano sempre alla sua provenienza divina: essa è πάνσοφος⁵²⁹; sacra, nel senso più ampio del termine⁵³⁰. Segno di questa venerazione sono anche le definizioni di ιεράτος⁵³¹ ma anche intelligibile e vera, giusta e divina, “Bene” e tramandata da Dio⁵³².

Costituendosi come unica regola di verità per l’uomo, essi saranno il necessario punto di partenza per qualunque discorso si voglia cogente e veritiero. Essi sono l’inizio di ogni conoscenza tanto che non accettarli come necessario ἀρχή gnoseologica significa restare al di fuori della sapienza⁵³³.

Tutto quanto l’umana sapienza abbisogna, è comunicato da Dio nelle Scritture: Egli parla di sé e del mondo noetico⁵³⁴ e lo fa attraverso simboli; ci insegna la nascita del Figlio e la sua eterna generazione; apprendiamo l’angelologia e le sue regole e tutto quanto è stato creato.

La Scrittura non è però un libro semplice e omogeneo: infatti Dionigi ha premura di spiegare ogni libro e ogni fase dal *Genesi* fino all’Apocalisse dove la netta linea di demarcazione tra il prima e il poi è la figura di Cristo. Il *Nuovo Testamento* completa, ricapitolandolo, l’Antico. La Scrittura è in ogni caso mai semplice, chiara o lineare, ma sempre κρύφιος o μυστικός λόγια che non tutti possono conoscere.

Diversi motivi concorrono a rendere il messaggio rivelato non chiaro: l’oggetto della Scrittura che è Dio è sostanzialmente trascendente; anche la Scrittura gli appone delle immagini necessariamente affette da antropomorfismo o da materia, caratteristiche che andrebbero poi tolte con un processo di negazione; per comprendere la Scrittura si dovrebbe avere un intelletto purificato nella misura in cui l’intelletto umano non può svincolarsi della sensibilità.

⁵²⁷ *Ibid.*, 436 A

⁵²⁸ *Ibid.*, 561 D

⁵²⁹ CH 180 C

⁵³⁰ CH 145 B, 201 A, DN 588 A-C, 589 D, 640 D, ep VIII 1089 D, 1096 A

⁵³¹ *Ibid.*, 372 C, 481 A

⁵³² Come notava già H. KOCH (1901: 44) l’espressione λόγια θεοπαράδοτα è termine procliano: *In Crat.* 64; *In Tim.* 27 B, 238; *In Remp.* 78; *In Parm.* 4.14. il VOLKER invece lo riscontra in Origene, Gregorio ed Eusebio (1958: 87, n.7).

⁵³³ EH 533 640 B

⁵³⁴ CHI I-IV 124 A; 136D-137 A; 141A- 145B; 177 B-C; 328 B

Come si nota dai passi appena citati lo pseudo Dionigi utilizza indifferentemente i termini di *θεολογία*, *λόγια*, *γραφή* ma anche per segnalare l'autorità dello scritto sacro. Così la concezione patristica della teologia intesa come Sacra Scrittura, si fonde a quello di *λόγια* gli oracoli che per gli autori neoplatonici indicavano la manifestazione del divino nell'ambito umano; tale fusione dovrebbe considerarsi, simultaneamente, come l'incorporazione degli scritti sacri cristiani all'interno di una nozione particolare di teologia, secondo quell'accezione mistica e religiosa fortemente accentuata dagli ultimi diadoci di Platone (soprattutto, come si vedrà a breve, in Proclo)⁵³⁵.

Se i termini indicati per riferirsi alla Scrittura sono quindi intercambiabili, essi formano una nozione di teologia che potrebbe sì indicare prima di tutto la Scrittura intesa come oracolo divino direttamente comunicato ad uomini prescelti, i teologi, ma non ridursi semplicemente a questo. Infatti, quando essa è accompagnata da tutti gli aggettivi a cui poco prima si è fatto riferimento, essa indica lo scritto sacro nel suo insieme, introduce citazioni delle sacre scritture ed è sostituibile con *γραφή* e *λόγια*; altre volte, invece, essa indica direttamente il contenuto di questi scritti, cioè, il messaggio contenuto nella Bibbia, e generalmente è questo il caso nel quale si parla di teologia per indicare una certa verità di origine divina senza far ricorso alla citazione biblica ma riferendosi alla manifestazione divina secondo la sua stessa parola: “Riassumendo, si potrebbe dire che il termine ‘scritture’ indichi sempre gli scritti stessi mentre ‘teologia’ o ‘la parola di Dio’ spesso significhi il messaggio che questi scritti contengono”⁵³⁶.

Se da un lato la teologia, unita ad altri termini che ne sono sostanzialmente sinonimi, indica la Bibbia, nella sua totalità o in alcune sue parti, dall'altro essa indicherebbe il significato che si estrapola da questi scritti, nei quali esso è insito, dopo una certa interpretazione secondo metodi ben precisi. In tal senso però, la teologia non

⁵³⁵ *Λόγια* erano infatti gli oracoli ispirati presso gli autori neoplatonici, una sorta di rivelazione, tanto quanto i discorsi profetici o la Bibbia in generale presso alcuni padri della chiesa. H. KOCH (1901 38-49), LEWY (1956: 454). Sulla presenza dello stesso termine inteso come l'insieme degli scritti sacri, come Antico Testamento o come un luogo singolo degli scritti, presso i Padri della Chiesa, si veda P. Rorem p. 16 n. 20-21.

⁵³⁶ P. ROREM (1984: 18). Lo studioso canadese riporta questo significato presente all'interno della Bibbia all'interpretazione che dei passi scritturali viene fatta da parte dei lettori-iniziati, allineandosi, in tal senso, alla linea interpretativa del Roques dei quattro metodi di teologia. Per quanto corrette, queste interpretazioni sembrano comunque parziali, come di seguito si avrà modo di spiegare.

indicherebbe la parola *di* Dio, bensì, la parola dell'uomo *su* Dio, nel senso del nuovo contesto veritativo che l'adepto estrapolar da uno scritto che si presenta oscuro, simbolico o criptico.

Nel senso più ampio del genitivo θεοῦ λόγος (discorso divino), si dovrebbe invece pensare al significato insisto nella Scrittura come qualcosa che incorpora la stessa e che ricopre uno spazio semantico più vasto. Ridurre la teologia al binomio scritto-significato, equivale a perdere gran parte della pregnanza semantica che l'autore, proprio intessendo un particolare intreccio di tradizioni, vuole rendere. La teologia è, in senso primo, la parola di Dio nel senso più ampio possibile.

Prova ne è il paradosso nel quale si incorre interpretando la θεολογία strettamente come Bibbia o come significato ad essa soggiacente. Infatti non è dato in alcun modo che Dio parli direttamente all'uomo⁵³⁷ eppure in più parti del testo, e secondo una tradizione chiaramente procliana, la scrittura è definita come oracoli tramandati da Dio, oracolo conferito direttamente agli uomini ispirati o comunicata agli iniziati tramite il vescovo (gerarca)⁵³⁸.

L'apparente contraddizione si risolve considerando come termine medio tra la comunicazione diretta di Dio all'uomo e l'impossibilità di questa stessa comunicazione, un particolare linguaggio tramite il quale Dio stesso si rende manifesto all'uomo, modulando la propria parola sulla base delle possibilità cognitive umane per permettere all'uomo di comprenderlo e, d'altra parte, mantenere un rapporto indiretto col mondo creaturale fornendo una parola che è intermediario e che quindi non implichi la Sua diretta esposizione.

In tal senso nella nozione di teologia intesa come parola di Dio, non rientrano soltanto i due significati di Bibbia e di significato esegetico della stessa, ma tutte le forme nelle quali la parola di Dio si incorpora e si rende manifesta all'uomo secondo la un rimando mediano e indiretto.

Ogni manifestazione di Dio, in tal senso, è per l'uomo Sua parola: lo sono tanto le gerarchie quanto i nomi divini, tanto la Bibbia quanto i significati che essa veicola.

⁵³⁷ CH II.

⁵³⁸ Si vedano EH 376B; 561C; 377A; 509B; 513C; 533C.

A partire da tale constatazione, risulta evidente che il linguaggio tramite il quale Dio si comunica all'uomo sarà un linguaggio speciale: quando Dio parla degli angeli, Egli lo fa non semplicemente attraverso la Scrittura ma attraverso quelle particolari figure, che in CH rendono la Bibbia una iconografia, nelle quali la parola di Dio si fa immagine caratterizzata dai caratteri della somiglianza e della dissomiglianza al tempo stesso. Prima, dunque, dell'interpretazione del testo, lo pseudo Dionigi evidenzia che nella teologia stessa è insito il carattere immaginifico che si esplica nella somiglianza dissimile e poi questo viene interpretato dagli adepti.

È la parola di Dio a farsi immagine per comunicarsi direttamente, in quanto immagine, indirettamente, in quanto parola di Dio, all'uomo, prima che il metodo della (teologia) simbolica lo interpreti. In un secondo momento, Dio si dà all'uomo tramite i sacramenti (descritti in EH) e poi si lascia pensare tramite i nomi divini. Nel disegnare la parola divina come oracolo mediato da immagini e simboli, viene riprodotto un linguaggio pregno di senso immaginale, il "linguaggio iconografico" che trova il riscontro poi nell'estetica della liturgia bizantina e nell'iconografia giustiniana.

Nella misura in cui la parola divina intesa come teologia e viceversa è il primo passo di Dio verso l'uomo, il primo momento del suo rendersi conoscibile, il verbo divino diventa attività e azione: la teologia e la teurgia, nel loro senso più ampio, procedono su due piani vicini e spesso intersecati.

9. Il lessico immaginale in CH

I capitoli introduttivi della gerarchia celeste fondano la necessità della Scrittura sulla abissale differenza che separa l'intelletto umano dalle realtà sovra sensibili. Dalla *kat'ḥmāz hierarchia* alla gerarchia angelica si passa da *ἀμερείῃ καὶ ἀυλίῃ*, cioè dagli angeli *νοητοὶ τε καὶ νοεροὶ*⁵³⁹, che godono di una conoscenza diretta (*ἀμέσως*) della divinità, all'uomo, di contro, ancorato al sensibile e al molteplice, lontano dall'accesso all'intelligibile.

⁵³⁹ CH. II.4.141.C4; DN VII.868B

È impossibile, per questo, che da sola “la nostra mente ci elevi verso quell’immateriale contemplazione e imitazione delle gerarchie celesti senza l’uso di una guida materiale alla sua portata”.

Questa guida è la Scrittura che, in un primo momento presenta le gerarchie immateriali con figure corporee e composizioni figurate (ἀύλους ἱεραρχία ὑλαίοι σχήμασι καὶ μορφωτικᾷ συνθέσει); e poi le tramanda in modo a noi proporzionato affinché possiamo ascendere verso le bellezze semplici e non figurate”⁵⁴⁰.

Occorre soffermarsi brevemente sul perché Dionigi affermi la necessità per l’uomo di partire dal sensibile per ascendere al sovrasensibile o dal materiale all’immateriale. La spiegazione si ricava dalla dottrina epistemologica espressa nei primi capitoli di CH:

Dunque, è possibile concepire belle contemplazioni e formare per le essenze intelligibili e intellettive le somiglianze dissimili di cui parliamo prendendole dagli esseri materiali, poiché tali essenze intellettive posseggono in altro modo ciò che è stato attribuito in modo diverso dagli esseri sensibili. Infatti, l’ira sorge nelle creature razionali per un impulso passionale e il loro moto collerico è pieno di ogni irrazionalità, ma bisogna pensare che per gli esseri intellettivi l’irascibilità si produce in altro modo. Essa significa, io credo, la loro virile razionalità e il loro stato sicuro nei fondamenti divini e immutabili. Allo stesso modo diciamo che la concupiscenza negli esseri irrazionali è una perturbazione imprudente e materiale che deriva da una naturale propensione, oppure che è una innata sfrenatezza per le abitudine alle cose mutevoli e il predominio irrazionale dell’appetito corporeo che sospinge l’animale tutto intero verso id che è sensibilmente concupiscibile. Ma quando, applicando agli intelletti le somiglianze dissimili, immagineremo che abbiano la concupiscenza, si deve intenderla come amore divino di ciò che è immateriale, oltre la ragione e l’intelletto, e il desiderio inflessibile e infaticabile della contemplazione sovra essenzialmente casta e impassibile e della comunione veramente eterna e spirituale con quello splendore immacolato e altissimo e con la bellezza invisibile e fonte di vetustà. L’intemperanza potremmo interpretarla come uno slancio indefettibile, che non può essere interrotto da alcunché, grazie all’amore puro e immutabile per la divina bellezza e la totale inclinazione verso ciò che è realmente desiderabile. Anzi chiamiamo privazione di ragione in senso proprio la irrazionalità e insensibilità degli animali privi di ragione o degli esseri materiali inanimati, ma dichiariamo santamente, a proposito delle essenze immateriali e intellettive, che ciò che vi è di superiore in loro, in quanto creature sovramondane, sta oltre il ragionamento transitorio e corporeo, che è alla nostra portata, e oltre la sensazione materiale ed estranea agli spiriti incorporati. È dunque possibile immaginare per gli esseri celesti, forme non sconvenienti prese anche dalle parti più vili della materia, poiché avendo anche la materia ricevuto l’esistenza da chi è veramente bello, possiede secondo tutta la sua disposizione materiale alcune

⁵⁴⁰ CH.121C

tracce della bellezza spirituale; ed è possibile risalire da questo verso gli archetipi immateriali, a condizione di accogliere, come è stato detto, le somiglianze in modo dissimile e definirle non alla stessa maniera, ma in modo conveniente e adeguato alle proprietà⁵⁴¹.

Questa differenza è pienamente inclusa nella scala dell'essere e nella relativa gnoseologia presentata da Dionigi.

Il messaggio diretto all'uomo dovrà indicare qualcosa di intelligibile ma tramite una forma materiale e sensibile, quindi adatta ai sensi.

- La *θεολογία* utilizza “sacre forme poetiche (ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις) per la rappresentazione di intelletti senza figura (τῶν ἀσχηματίστων νοῶν)”⁵⁴² con il fine di innalzarsi analogicamente, attraverso simboli;

- Essa riporta una “τῶν ἁγίων νοῶν εἰκονογραφίας”⁵⁴³;

- In essa [Dio] ha descritto con immagini sensibili (αἰσθηταῖς εἰκόσι) le intelligenze sovra celesti per elevarci attraverso le cose sensibili alle cose intelligibili e dai simboli sacri verso le semplici sommità delle gerarchie celesti (ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας)⁵⁴⁴;

- La teologia è il luogo in cui la divina somiglianza è descritta come in forma di ciò che non ha forma⁵⁴⁵;

- La teologia parla in modo sensibile (avverbio da αἰσθησις – in modo sensibile, nella duplice accezione di produzione di qualcosa di sensibile e di qualcosa di comprensibile ai sensi)⁵⁴⁶;

- Riporta una *sacra descrizione* della figura del fuoco (detto rispetto alla figura del serafino dalle ali di fuoco) così come riporta una iconografia degli angeli⁵⁴⁷;

⁵⁴¹ CH 141 C -144 C. sull'importanza delle somiglianze dissimili come sintesi del pensiero immaginifico espresso da Dionigi nei primi due capitoli, torneremo a breve. Per la scansione successiva, come livello di perfezione e quindi di conoscenza, tra Dio, angeli e uomini si veda DN 593 A-C. Nello stesso passo Dionigi torna a parlare di “intelligenze deiformi...che imitano gli angeli”.

⁵⁴² CH. II. 137 B.

⁵⁴³ *ibid.* 137 B.

⁵⁴⁴ CH 124 A 10.

⁵⁴⁵ CH 180 B-C.

⁵⁴⁶ *Ibidem* 212 A-B.

- Elenca tutti i simboli tramite i quali sono descritti gli angeli (cioè le descrizioni e le raffigurazioni angeliche proposte dalla Scrittura sono riletti da Dionigi come veri e propri simboli, elemento questo che caratterizza il sacramento nella EH)⁵⁴⁸.

Ma cosa sono le immagini attraverso le quali la Scrittura parla e quindi quelle che Dio stesso manifesta? Esse sono fornite, meglio sarebbe dire *costruite* da Dionigi secondo diversi termini il cui senso è concentrato e spiegato dall'ossimoro *somiglianza dissimile*.

Da questi esempi si evince come le immagini scritturali ricoprono sempre un ruolo di “rifrazione” e non di riflessione rispetto al soggetto rappresentato. Ciò che prevale, in questi casi è non il ruolo di (stretta) somiglianza tra l'immagine e il modello, ma la capacità dell'immagine di distanziarsi tanto dall'archetipo, da scuotere la parte intellettuale dell'anima e spingerla alla risalita analogica verso il principio. Per questo Dionigi parla di *δυσμορφία* delle immagini come condizione essenziale per elevare “la parte dell'anima che tende verso l'alto (τὸ ἄνωφερές τῆς ψυχῆς)”⁵⁴⁹.

La mente dovrà trattenere ciò che proietta l'intelletto umano verso le pure sostanze sovracelesti, al di là della forma sensibile che è solo un medium necessario all'uomo. Data la preminenza del valore simbolico dell'immagine sull'immagine in se stessa, si potrebbe parlare di una teologia della *meta immagine* secondo cui, la mente umana *deve forzare il limite del simbolico in direzione dell'intelligibile* senza cedere all'inganno e alla seduzione del carattere immaginativo (τυπωτικῆς φαντασίας) indotto dalle immagini scritturali⁵⁵⁰.

D'altra parte è la stessa parola di Dio che ci offre due tipi “della sacra manifestazione” (διττός ἐστὶ τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος)⁵⁵¹. L'uno procede secondo sacre immagini adeguate (*somiglianze*) al loro oggetto (ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῶν ἱεροτύπων εἰκόνων), l'altro attraverso figurazioni dissimili

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 328 C.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 332 C.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, II.3.141C

⁵⁵⁰ CH XV.340B.

⁵⁵¹ *Ibid.*, 140 B.

(*dissomiglianze*) conducenti verso un aspetto complicato e lontano (ὁ δὲ διὰ τῶν ἄνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος).

Il metodo più indicato è sicuramente il secondo poiché “più conveniente per risalire dalle cose visibili a quelle invisibili”⁵⁵². La precipua forma del rappresentare per dissomiglianza, o del riprodurre secondo una immagine, si potrebbe dire, *distorta*⁵⁵³ è condensata da Dionigi nella locuzione αἱ ἄνόμοιοι ὁμοιότητες (somiglianze dissimili). Di queste si dice che: non portano ingiurie alle potenze divine e inoltre non lasciano che la nostra mente aderisca alla parte bassa delle immagini⁵⁵⁴; servono per descrivere le essenze intellettive e intelligibili (gli angeli), prendendole dalle composizioni materiali, poiché le essenze angeliche posseggono in altro modo ciò che in modo differente è stato attribuito agli esseri materiali⁵⁵⁵.

Per chiosare, riprendendo il cuore dell’argomentazione dionisiana, le somiglianze dissimili non sono sconvenienti ma sono l’inizio della ricerca (ζήτησις) che parte proprio dalla δυσειδέα ἄγγελων ἔκφαντορικὴ ἀναπλάσεος (bruttezza delle rappresentazioni manifestative degli angeli), che incita la nostra mente a risalire tramite le manifestazioni alle cose sovra mondane (δια τῶν φαινόμενων ἐπι τὰς ἱπερκοσμίους)⁵⁵⁶.

10. La liturgia

La liturgia è uno degli aspetti più caratteristici del CD soprattutto in quanto essa è formata dalla commistione di diverse tradizioni secondo un singolare intreccio che vede emergere soprattutto la linea antiochena e quella costantinopolitana. Il primo capitolo si presenta come una sorta di introduzione ai successivi sei che hanno per oggetto una descrizione abbastanza particolareggiata di sei sacramenti: il battesimo o illuminazione,

⁵⁵² *Ibid.*, 141 A

⁵⁵³ Second la δυσμορφία a cui prima si accennava (141 B).

⁵⁵⁴ *Ibid.*, 140 A.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 141 C.

⁵⁵⁶ 145 A. in entrambi i casi Dionigi è molto preciso perché non parla di ἄμορφα termine col quale invece caratterizza Dio in DN e MT (DN 588 B, 824 B). Come sarà sottolineato in seguito, questa caratterizzazione della Scrittura proviene da una certa rilettura di alcune opere procliane, rilettura che consente a Dionigi di racchiudere l’intero universo angelico all’interno di questa particolare nozione di teologia, conferendo ad esso una fora plastica e rivestendolo di tutte le caratteristiche che il diadoco di Platone attribuiva al mondo noetico.

la riunione o comunione, la consacrazione dell'unguento, le ordinazioni sacerdotali e monacali e riti funebri.

Ciascun capitolo presenta una tripartizione interna ben precisa: una prima parte introduce al rito in questione; una seconda (μυστήριον) riassume in modo molto schematico le varie azioni liturgiche celebrate; la terza (θεορῆα) è una sorta di esegesi anagogica, un commento che sviscera e spiega in modo simbolico ogni singolo momento descritto nella seconda parte.

La componente liturgica è stata fondamentale nella storia e nella storiografia del CD in quanto in base alla provenienza geografica di alcune parti che la compongono è stato possibile fissare delle date ed individuare dei luoghi precisi, nonché indicare precise identità che le avrebbero introdotte (poi puntualmente smentite). Occorre dunque richiamare brevemente quali sono le linee di novità presentate dalla liturgia dionisiana e perché essa costituisce un prodotto di particolare composizione.

In primo luogo, la liturgia dionisiana va riportata ad un contesto siriano. Una cronaca pubblicata dal vescovo Ignatius Ephrem II Rahmani dimostra che la descrizione delle ordinazioni sacerdotali di EH V 7 ricalca un modello presente presso le chiese antiochene tra IV e V secolo⁵⁵⁷.

Per quanto riguarda le corrispondenze esterne al testo con altri personaggi della medesima epoca, l'autore del CD sembra condividere alcuni aspetti liturgici con Pietro il Fullone, patriarca monofisita di Antiochia morto nel 588, come ad esempio l'inserimento della consacrazione del μῦρον e del credo all'interno della liturgia ecclesiastica⁵⁵⁸. Questo elemento ha contribuito ad abbassare la datazione del CD ma anche ad identificare, erroneamente, lo stesso Dionigi con Pietro⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Datazione alla quale risale anche il testo riportato dal manoscritto di Rahamani. Nella fattispecie esso si riferisce ad uno degli scritti in esso accluso e che prende il nome di *De ordinationibus*, cfr. RAHAMANI (1908, 58). Questo indizio fu ripreso dallo J. STYLGMAR (1909) per riportare il CD ad un contesto siriano.

⁵⁵⁸ Secondo Teodoro Anagnoste (*Historia Ecclesiastica* II.48) al Fullone sarebbero da attribuire anche l'inserimento della benedizione delle acque alla vigilia della Teofania e l'uso di nominare la madre di Dio prima di ogni preghiera.

⁵⁵⁹ E. HONIGMANN (1952), tesi rivisitata poi da M. Van ESBROECK (1993) e (1997).

Ad ogni modo lo pseudo Dionigi riporta per primo il sacramento della consacrazione del $\mu\upsilon\pi\omicron\nu$ ⁵⁶⁰. Questo elemento testimonia senza possibilità di appello il modello siriano che soggiace alla liturgia riportata dal CD in quanto il sacramento della consacrazione dell'unguento utilizzato per le unzioni post-battesimali assumeva notevole importanza in contesto siriano⁵⁶¹. Sempre seguendo l'indicazione di Teodoro Anagnoste, si sa che il Credo fu inserito come parte da recitare in "ogni sinassi" da Timoteo (511-518), vescovo anticalcedonese, contro Macedonio che delle disposizioni del Concilio era fermo sostenitore⁵⁶².

Resa la dovuta importanza alla componente siriana, però, negli ultimi anni è stato dimostrato che un'altra importante componente della liturgia dionisiana vada ricercata nel rito costantinopolitano contemporaneo alla stesura degli scritti che compongono il CD. Difatti, il rito battesimale, la triplice rinuncia a Satana così come la triplice professione di fede, nonché la consacrazione del fonte battesimale, tutti momenti presenti in EH, sono riportati in modo quasi speculare nell'Euchologion Barberini gr. 336, testo che descrive la disposizione degli ordini ecclesiastici a Costantinopoli nel V secolo⁵⁶³. L'ipotesi più plausibile rispetto ad una liturgia nella quale antichi elementi siriani convivono con azioni rituali proprie dell'ambiente costantinopolitano è che il modello siriano influenzi soprattutto l'ordine e l'organizzazione ecclesiastica, mentre la modalità e le caratteristiche del rito sono riprese dalla liturgia che si svolgeva nella capitale dell'Impero nella stessa epoca di attività dell'autore⁵⁶⁴. E sulla base del fatto che "gli elementi non siriani, quelli segnatamente costantinopolitani, compaiono immancabilmente nella *theoria* e non nell'*ordo*" si può concludere che "l'autore di EH commentò i riti alla luce di una conoscenza diretta della tradizione liturgica costantinopolitana, mentre il substrato siriano di EH, che non può comunque essere spiegato in base alle radici antiochene della liturgia della capitale, risulta essere la scelta

⁵⁶⁰ VARGHESE (1981, p. 151).

⁵⁶¹ W. STROTHMANN (1978a), (1978b). Nel caso del CD, esso rimanderebbe chiaramente all'incarnazione secondo il senso neocalcedonese difisita (E. S. MAINOLDI 2012).

⁵⁶² Si veda HANSENN (1971) In tal senso, un peso così grande attribuito al credo niceno-costantinopolitano in quegli anni aveva una coloritura fortemente anticalcedonese.

⁵⁶³ Nessuna fonte precedente al V secolo (quindi anche al CD) condivide questi paralleli che sono stati così raccolti e presi in esame dal lavoro di P. L. GAVRILYUK (2008, 505-514).

⁵⁶⁴ E: S. MAINOLDI (2014: 151).

di chi poteva avere a sua disposizione le fonti e dei riti ecologici ed eucaristici siriaci, ma non si è mostrato interessato o non fu in grado di darne un'esegesi coerente con la loro tradizione d'origine»⁵⁶⁵.

L'apporto più caratteristico della proposta liturgica dionisiana risiede di certo nella particolare esegesi anagogica tramite la quale ogni azione liturgica viene commentata grazie allo speciale linguaggio dell'autore. Anche in questo contesto, dunque, le diverse anime cristiane che vivono all'interno del CD sono sintetizzate tramite il bagaglio linguistico-concettuale neoplatonico grazie al quale viene elaborato un nuovo prodotto letterario pur nel riferimento a tradizioni più o meno antiche.

Di fatti EH è il luogo dionisiano in cui maggiormente si manifesta la chiara tendenza anagogica dionisiana. Il movimento di risalita che avviene tramite i simboli sensibili della gerarchia, cioè i sacramenti e gli atti liturgici, è reso possibile da una progressiva operazione di assimilazione alla realtà intelligibile. Il percorso ascensionale reso possibile dal potere intrinsecamente anagogico dei simboli della gerarchia ecclesiastica⁵⁶⁶ viene tracciato da Dionigi grazie ad una precisa operazione di *selezione storiografica*. Davanti ad una consolidata tradizione che aveva fatto del tema della somiglianza, anche grazie alle molteplici interpretazioni di Gn. 1, 26, l'elemento basilare per risalire dalle tracce divine insite nell'uomo al divino stesso, l'autore del CD, che pure riprende appieno il tema dell'assimilazione in chiave anagogica, si discosta dalla precedente tradizione cristiana per proporre una nuova linea basata sulle categorie neoplatoniche⁵⁶⁷.

Come dimostra un recente studio di José Rico Paves, il linguaggio della somiglianza di chiara provenienza neoplatonica, è precipua caratteristica dei trattati gerarchici mentre è del tutto assente dagli altri così come la divinizzazione⁵⁶⁸. La $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, che corrisponde

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁶⁶ Il simbolo liturgico infatti reca in sé il proprio modello intelligibile e non rimanda ad una realtà altra dalla propria (cfr. IV capitolo).

⁵⁶⁷ Sembra infatti abbastanza strano non trovare alcuna traccia né di Gn. 1, 26 né della fortuna che essa ebbe presso gli autori cristiani, soprattutto guardando ad EH, trattato interamente fondato sulla somiglianza dei simboli e della gerarchia. Il luogo biblico compare solo due volte nell'intero CD e cioè DN IX 6 e CH XV 3, in un senso assolutamente "neutro" rispetto al tema dell'assimilazione al divino.

⁵⁶⁸ J. RICO PAVES (2001). Nello stesso studio viene mostrata la scelta dell'autore del CD di superare le interpretazioni cristiane della somiglianza e appoggiarsi sul neoplatonismo, specie quello tardo.

alla “somiglianza ed unione a Dio per quanto possibile”⁵⁶⁹, è presente quasi esclusivamente in EH⁵⁷⁰. La liturgia diventa quindi il luogo prediletto per l’assimilazione e per la divinizzazione. Come si avrà modo di spiegare, non è solo nel lessico della somiglianza e della divinizzazione che lo pseudo Dionigi si rifà al contesto neoplatonico per trasporlo sul piano cristiano secondo una sintesi che produce una liturgia e un’esegesi dal significato profondamente diverso dalle precedenti, ma nella nuova concezione della materia e dello spazio materiale come spazio gerarchico reso possibile da immagini e simboli profondamente diversi tanto dai precedenti cristiani quanto da quelli neoplatonici⁵⁷¹.

Allo stesso modo risulta basilare l’assunzione da parte di Dionigi del termine teurgia, sconosciuto al mondo letterario cristiano precedente all’interno del contesto liturgico.

11. La Teurgia

Dal III secolo d.C. iniziò a circolare in area greca una serie di scritti poi identificati come *Oracoli Caldaici* e di cui, eccezion fatta per le testimonianze degli autori neoplatonici (III-VI secolo) non restano che pochi frammenti.

L’enciclopedia bizantina del X secolo, la *Suda*, introduce la figura di un Giuliano padre e di un Giuliano Figlio, il primo *Caldeo* il secondo *Teurgo* (fr. 433-434), attribuendo a quest’ultimo la stesura di λόγια δ’ἔπόν (oracoli in versi) oltre che trattati “teurgici e rituali” (τεθργική και τελεστική).

In questi versi gli autori neoplatonici riconoscono gli oracoli caldaici introdotti da Giamblico nelle dottrine della scuola.

⁵⁶⁹ EH I, 3.

⁵⁷⁰ J. RICO PAVES (2001: 85).

⁵⁷¹ Vedi cap. IV. Se l’intuizione di individuare in EH lo spazio delle “semejanza a Dios y divinización”, ci sembra che si possa spingere il grado della somiglianza verso una mimesi tra aspetto sensibile del sacramento e il suo modello intelligibile (modello che risiede all’interno del sacramento medesimo), e tra l’animo dell’iniziato cristiano e quello. Una mimesi che insegna la conversione ai non iniziati e che allo stesso tempo riporta, come in pittura, l’archetipo nel dipinto (cioè nel simbolo sacramentale) è la cifra della ricezione procliana (e neoplatonica) del discorso sulla somiglianza-dissomiglianza in chiave gerarchica.

In tre punti della sua opera Proclo li chiama θεοπαράδοτα tramandati da Dio⁵⁷².

Non molto si può dedurre da questi frammenti rispetto alla teurgia poiché solo una volta compare in essi la parola *τεουργός* e senza grossi indizi in merito: “i teurghi non cadono nel gregge che è sottoposto al Destino”⁵⁷³.

Proclo, dopo aver citato gli oracoli afferma “gli dèi consigliano ai teurghi di unirsi con Dio per mezzo di questa triade”⁵⁷⁴.

Considerato che le fonti non parlano mai di questa unione né, eventualmente, la descrivono, il modo e la forma effettiva di questo “unirsi agli dèi” è effettivamente il perno della questione attorno al quale ruota l’interpretazione stessa della teurgia.

Tale diatriba viene esplicitata dalla traduzione della stessa parola *teurgia*: se nel composto θεοῦ ἔργον il genitivo viene considerato in modo oggettivo, la teurgia sarà quell’operazione tramite cui il teurgo assoggetta, alla propria, la volontà degli dèi; nel caso in cui il genitivo venga interpretato in senso soggettivo, di contro, la teurgia si configurerà come quel sapere performativo in base al quale gli dèi operano sul teurgo e soprattutto attraverso il teurgo, cosa che fa del teurgo un veicolo dell’azione divina⁵⁷⁵. Sono manifeste solo a chi ne è degno e sono gli stessi dèi a scegliere a chi manifestarsi⁵⁷⁶.

Le critiche mosse a tale pratica culturale da parte delle fonti letterarie cristiane, in primo luogo Agostino⁵⁷⁷, hanno influenzato in modo determinante la storiografia moderna. Così, ridotta a nient’altro che un rituale molto simile ad una magia misticheggiante introdotta nel neoplatonismo da quel pensatore “superficiale” e di

⁵⁷² H. KOCH (1901: 155-157). Lo studioso tedesco che prima degli altri si rese conto della continuità tra Dionigi e Proclo, sottolinea in questo caso la ripresa del concetto stesso di oracolo secondo l’accezione procliana come *logia thoparadota*.

⁵⁷³ F r. 153, ed. Majeric.

⁵⁷⁴ Fr. 48.

⁵⁷⁵ Per questa puntualizzazione si veda Stang (2011: 4-5).

⁵⁷⁶ M. ABBATE (2004). Sull’importanza della teurgia nel neoplatonismo si veda anche Reale (1985, 2004). Quindi dipende solo da loro il fatto che la realtà sensibile possa essere trascesa. Questo è lo stesso problema che si poneva Platone nel *Parmenide* quando diceva che la Scienza in sé è solo di Dio e solo lui tracciava la distanza tra il mondo fenomenico e quello intelligibile. Il filosofo diventa intermediario tra questi. Per Proclo, al contrario, non è più il filosofo ad essere intermediario tra divino e sensibile ma il simbolo e la visione che hanno potere evocativo che però dipende direttamente dagli dèi. (ancora M. ABBATE 2004)

⁵⁷⁷ che la riduceva ad un diabolico tentativo di convertire gli dèi tramite l’opera del demonio e manipolarli G. SHAW (1999: 2). Il riferimento ad Agostino è Augustine, *De civitate dei*, X, 11.

origini orientali che era Giamblico⁵⁷⁸, la teurgia sarebbe l'ultima risorsa di una *intelligentsia* che sperimenta il fascino dell'abisso⁵⁷⁹: “la teurgia non fu altro che il declino della razionalità”⁵⁸⁰ classica all'interno della quale ad esempio Plotino “non fu né un mago né un teurgo”⁵⁸¹.

Egli non credeva nel valore della magia se non come potere capace di influire sulla parte irrazionale dell'anima, seppure attribuisse un valore ai rituali⁵⁸². Secondo il ricordo agiografico dell'allievo Porfirio, inoltre, Plotino, invitato da un amico ad accompagnarlo al tempio per svolgere un rituale, rispose: “Sono gli dèi che dovrebbero venire da me, non io devo andare da loro”⁵⁸³.

Fedele seguace del maestro, Porfirio, ereditando la divisione triadica delle ipostasi Uno-Intelletto-Anima, avrebbe mantenuto l'indivisibilità dell'Intelletto e quindi la sostanziale impotenza delle virtù magiche su di esso⁵⁸⁴.

Dalle critiche di Agostino, tuttavia, sappiamo che la disapprovazione di Porfirio dipendeva dall'impostazione che i performer del rito teurgico avevano dato ad esso e cioè quella di un rituale capace di sottomettere la volontà degli dèi⁵⁸⁵.

Tuttavia, diversi indizi suggerirebbero, almeno nella visione giamblichea della teurgia, una diversa impostazione. Un celebre passo del *De Mysteriis Egyptorum* testimonia l'importanza e la complessità della pratica teurgica per quanto riguarda la salvezza dell'anima:

⁵⁷⁸ E. R. DODDS (1973: 288).

⁵⁷⁹ E. R. DODDS (1947: 58).

⁵⁸⁰ È questo il giudizio di G. SHAW (199: 3).

⁵⁸¹ E. R. DODDS (1947: 55-69) . C. M. STANG (2011: 5 nota 14) riprende il filo della discussione instaurata da questo breve saggio dello studioso inglese al quale si oppose subito P. MERLAN (1953: 341-348). A. H. ARMSTRONG prese le parti di Dodds nel contributo “Was Plotinus a Magician”(1955), mentre G. LUCK considerò definitivamente chiusa la questione seguendo Armstrong. Considerando le posizioni di Zeke Mazur nei due contributi (2003: 23-52) e (2004: 29-56), il dibattito non può però considerarsi affatto chiuso.

⁵⁸² *Enn* 4.4.43.

⁵⁸³ *Vita Plotini* 10

⁵⁸⁴ G. LUCK (1989: 209) discute questo dicendo che in alcuni passi Porfirio sembra incerto in quanto spesso si chiede, in merito alla teurgia, “se sia davvero essenziale e se davvero raggiunga ciò che i suoi sostenitori dicono”.

⁵⁸⁵ *De civitate dei* X.9; X.11.

Perché l'illuminazione che arriva come risultato delle invocazioni, è autorivelatrice e volontaria, e resta lontana da essere frutto della forza, ma procede a manifestarsi in ragione della sua propria energia e perfezione divine, ed è tanto superiore alla volontà umana, allo stesso modo che la volontà divina del Bene lo è dalla vita, della deliberazione e della scelta ordinaria. È in virtù di questa volontà, quindi, che gli dèi e la loro benevolenza e generosità hanno investito la loro luce sui teurghi, chiamando le loro anime verso loro stessi e orchestrando questa riunione con loro, abituandoli, quando sono ancora nel corpo, a staccarsi da quello e a volgersi verso il suo eterno e intelligibile Primo Principio⁵⁸⁶.

Nella teurgia, quindi, opera sempre un agente divino che dispone la mente umana per partecipare agli dèi. Questa linea prevarrà presso i discepoli della scuola neoplatonica degli ultimi secoli.

Gli oracoli divini non sono una rivelazione e l'attività divina (θεου ἔργον) non è il mezzo per obbligare gli dèi a compiere la volontà umana, secondo il senso che della teurgia veniva rigettato da Porfirio, bensì l'azione degli dèi sulla volontà teurgo e, soprattutto, attraverso il teurgo. Tale distinzione rende il genitivo θεοῦ, sopra ricordato, soggettivo.

Come diversi studi hanno dimostrato, questa accezione della teurgia è quella che lo pseudo Dionigi eredita e rielabora⁵⁸⁷.

Il primo ad accorgersi dell'importanza e della continuità tra il concetto di teurgia giambliceo e quello donisiano fu P. Rorem il quale, nel tentativo di unire liturgia e simbolismo biblico, afferma primo tra gli altri che lo Pseudo Dionigi Areopagita ha trasformato il termine "teurgia", sulla scia dell'interpretazione che degli *Oracoli Caldaici* dava Giamblico, inteso come "work of God" quindi come lavoro svolto verso Dio, nel genitivo soggettivo secondo cui l'attività di Dio è quella che egli compie lanciandosi verso il creato⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ *De myst* I.12.

⁵⁸⁷ Il contributo definitivo, come vedremo è G. SHAW (1999) il quale chiude, potremmo dire definitivamente quella striscia di studiosi che ritenevano la questione dionisiana improntata semplicemente al suo debito con il neoplatonismo e, di più, quanti, impegnati a salvare la genuinità del cristianesimo dionisiano, riducevano il Neoplatonismo dell'autore non ai contenuti dottrinali di quella scuola, ma solo al linguaggio, del resto abbastanza diffuso all'epoca. È questa ciò che viene criticato al LOSSKY che ne parla grossomodo come ho riportato in (1976: p. 32).

⁵⁸⁸ P. ROREM (1984: 14-15). A questo studioso si deve inoltre la puntualizzazione della differenza tra la teurgia criticata da Porfirio e quella esaltata da Giamblico, come differenza tra un genitivo soggettivo e un genitivo oggettivo all'interno del composto θεοῦ ἔργον.

Se Giamblico contrapponeva gli atti divini alla parola divina⁵⁸⁹ per Dionigi la teurgia è ricapitolazione della teologia⁵⁹⁰, attività divina che si esplica nei sacramenti e nel ruolo di Cristo⁵⁹¹.

La ripresa dell'atto teurgico dal maestro neoplatonico del III secolo sarebbe puramente formale in quanto, espungendo dall'interpretazione neoplatonica qualsivoglia riferimento o utilizzo di rituali religiosi, la teurgia dionisiana sarebbe declinata esclusivamente sul piano “degli atti divini storicamente richiamati nella celebrazione liturgica”⁵⁹² espungendo da essi qualsivoglia riferimento o utilizzo ai rituali religiosi⁵⁹³.

Il senso neoplatonico della teurgia è allora assunto, ma tradotto, dall'autore del CD nell'applicazione relativa alla liturgia ma soprattutto alla cristologia. Nella misura in cui l'Ἐργον θεοῦ rappresenta per Giamblico, come per Proclo, l'attività divina che si manifestava, secondo simboli, figure, oggetti materiali e parole (i nomi stessi, come vedremo), tanto i sacramenti quanto Cristo costituiscono in se stessi questa attività divina.

La figura di Cristo⁵⁹⁴ alla quale la teurgia si riferisce in diversi casi, è presentata dallo pseudo Dionigi secondo una visione evangelica della vita, della morte e delle opere, ma anche della resurrezione che Dionigi ci presenta come luce⁵⁹⁵. E nella misura in cui l'attività gerarchica, ha il fine di condurre i propri appartenenti all'assimilazione

⁵⁸⁹ È questo il senso della contrapposizione tra teurgia e teologia di *De Myst.* 1.2; 7.2-6. Su questa contrapposizione nel testo giambliceo si erano soffermati già H. LEVY nella sua opera fondamentale sulla teurgia (1976) e soprattutto sugli *Oracoli Caldaici* (1978) pp. 461-463 ed A. SMITH (1974) sul lessico misterico di cui i riferimenti teurgici in Dionigi sono intrisi si veda P. SCAZZOSO (1963: 416). Per quanto riguarda il lessico misterico assimilato dagli autori cristiani dei primi secoli occorre ricordare come esso sia stato un processo che ebbe un forte impulso soprattutto grazie alla mediazione di Filone e che si espanse grazie alla scuola alessandrina. Più che pensare, quindi, alla visione o partecipazione diretta degli autori cristiani a cerimonie o rappresentazioni di tali misteri, la via della contaminazione letteraria fu quella maggiormente influente; si veda su questo C. RIEDWEG (1987).

⁵⁹⁰ P. ROEM (1984:14). Cita EH 432 B 22 e 513 C.

⁵⁹¹ *Ibid.* p.15.

⁵⁹² A. LOUTH (2002: 73-74)

⁵⁹³ A. LOUTH (1986: 434). Sia Louth che Roem saranno presi come spunto da Shaw il quale, accettando la continuità tra Giamblico e Dionigi nel senso di una teurgia intesa secondo la sua valenza soggettiva, rigetta gli esiti finali delle speculazioni dei due autori, cercando di dimostrare, a ragione, secondo chi scrive, che Dionigi non accetta solo la parola e il genitivo ma anche gli esiti rituali e psicologici che erano insiti nella teurgia secondo l'uso e l'accezione giamblicea.

⁵⁹⁴ In CH 4.4 si rivolge a Giovanni Battista come un profeta della “umana teurgia di Gesù”. La stessa espressione è usata in EH 429 C per indicare il Vangelo.

⁵⁹⁵ C. M. STANG (2011: 10).

all'unione a Dio per quanto possibile⁵⁹⁶, tale attività è la Luce stessa. L'attività divina, in generale, e quella di Cristo in particolare, si identificano con la teurgia dionisiana. Dalla riproposizione di *I Cor 3:9*, in cui l'Apostolo afferma la necessità di divenire *συνεργοί* di Dio, ripresa da Dionigi per spiegare la deificazione dell'uomo, e vista la corrispondenza in 372 A-B tra l'essere teurgici in quanto immagini della luce di Cristo, si può concludere che la teurgia, cioè la *ἐνέργεια θεοῦ* è praticabile solo attraverso la liturgia e ci rende *συνεργοί* e *τεουργοί* al tempo stesso⁵⁹⁷, evidenziando così la cifra dell'eredità del lessico paolino della Luce.

L'innovazione che Dionigi apporterebbe al concetto di teurgia, quindi, consisterebbe nel fatto che, al di là delle numerose similitudini con Giamblico, per questi la attività divina si esplica attraverso differenti dèi che ne rendono i diversi aspetti, mentre per Dionigi è solo Cristo e nessun altro a manifestare attivamente l'opera del Padre; essa non può che esprimersi nella nostra gerarchia⁵⁹⁸.

L'ormai conclamata contestualizzazione cristiana del termine e dei concetti che esso richiama, non tolgono importanza alla struttura neoplatonica che ad esso soggiace. Un confronto tra la dottrina di Giamblico e quella dello pseudo Dionigi è illuminante per far emergere le permanenze. E di fatti si potrebbe dire che ciò che il secondo applica in termini particolari, per Giamblico, trovava un'applicazione generale⁵⁹⁹.

Le linee principali del rito, così come egli lo intende, infatti possono essere applicate a qualunque gruppo religioso la cui adesione si basi sull'emanazione del potere divino attraverso il rito religioso⁶⁰⁰ e se dunque esso era valido nel contesto dei riti descritti dagli autori neoplatonici, la stessa validità sarà riscontrabile nel contesto cristiano.

L'insegnamento di Ieroteo, di cui Dionigi dà notizia, possibile grazie alla sua comunione con Dio raccontata in DN 681 D-684 A non dipende solo dalla conoscenza

⁵⁹⁶ CH 165 A.

⁵⁹⁷ C. STANG (2007: 12). Una liturgia teurgica ed una teurgia liturgica allo stesso tempo.

⁵⁹⁸ Che la teurgia sia un fatto esclusivamente gerarchico, lo conferma la scarsità delle citazioni dello stesso termine all'interno di DN e il fatto che anche lì il richiamo è sempre riferito a membri o a problematiche inerenti la gerarchia.

⁵⁹⁹ Per la ripresa di tali affinità mi rifaccio a (G. SHAW: 13). Dell'autore si veda anche il fondamentale studio relative sempre al concetto di teurgia nel suo contest tardo antico.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

delle cose divine ma dalla sua esperienza del divino, proprio come per Giamblico “non solo apprendere ma anche fare esperienza delle cose divine” è il compito che tocca a chi sia entrato in “ συμπάθεια con queste cose”⁶⁰¹.

Commentando EH 425D Dionigi afferma che il vescovo (ἱεράρχης) dopo aver cantato le sacre teurgie, svolge i riti e viene portato in alto attraverso i sacri simboli. E avendo rivelato i doni della teurgia egli stesso entra in comunione (κοινωνία) con loro ed esorta gli altri a seguirlo.

Per Giamblico, analogamente, il performatore del rito, che non è più solo uomo, ma, esercitando l’arte ieratica, è in parte Dio, è come Cristo che si unisce al divino ed esorta gli altri a farlo.

Le parole di Dionigi lasciano intendere quindi che la teurgia non sia un rito esclusivamente umano, bensì un’attività divina che deifica quanti ripongano fede in essa; la teurgia giamblichea viene riportata all’interno della ἐκκλέσια cercando di creare quasi una “società teurgica”.

Nonostante la ricerca di un’esperienza mistica o di un rapporto privilegiato con la divinità che travalichi i semplici limiti della conoscenza logico-discorsiva fosse diffusa in modo trasversale nelle religioni del Mediterraneo, tanto nei secoli che precedono la stesura del corpus, quanto in quelli successivi, un’importante linea di demarcazione segna la distanza tra il paradigma cristiano e quello “pagano”: il ruolo della natura e del cosmo materiale.

Per Giamblico, come per i platonici il cosmo è la suprema immagine di Dio e per questo egli afferma che la teurgia degli Egizi “imitava la natura dell’universo e l’attività creativa degli dèi”⁶⁰². Preghiere e rituali non racchiudono rispettivamente, solo la venerazione della divinità e la pratica performativa che tale venerazione richiede, ma in esse sono conservate le eterne misure della creazione⁶⁰³. In tal senso, la pratica teurgica è veicolo e strumento per eccellenza della manifestazione del divino, ma è soprattutto il

⁶⁰¹ 648 B. In DM 267.6-9, Giamblico afferma che “Gli Egizi non contemplavano semplicemente queste cose teoreticamente, ma secondo ciò che significa la sacra teurgia, essi raccontavano che loro ascendevano verso il regno più alto e universale”.

⁶⁰² DM 249.14-250.1)

⁶⁰³ DM 65.6

luogo nel quale le sacre stirpi si manifestano attraverso συνθήματα divini, che contengono il divino stesso⁶⁰⁴.

Nel creare la gerarchia, quindi, come centro della teurgia, Dionigi sposta l'asse del discorso dal cosmo all'uomo.

Dionigi non elimina il cosmo ma lo sostituisce con le due gerarchie⁶⁰⁵ cosa che le rende un'estensione della creazione, una nuova creazione che sussiste oltre e a fianco al cosmo. L'ἔκκλῆσια, dunque, assume lo status divino che nella teurgia pagana aveva il cosmo fisico⁶⁰⁶ e ciò implica un nuovo e radicale antropocentrismo in quanto è solo nella Chiesa che le cose materiali acquisiscono significato di rivelazione e salvezza.

Tuttavia, la salvezza è possibile solo entrando a far parte della gerarchia ecclesiastica e cioè affidandosi a quell'insieme di azioni purificanti ed illuminanti che sono, in ultima analisi, i sacramenti che compongono la liturgia. In tal senso la teurgia, intesa come atto divino, corrisponde innanzitutto agli atti rituali, i sacramenti appunto, vissuti durante lo svolgimento del rito ma, nel suo senso più ampio, si confonde con la gerarchia stessa nella misura in cui la questa corrisponde a quegli atti sacramentali che ne sono essenza vivificante. È in tal senso che, considerando non solo Giamblico ma anche Proclo come fonte dello pseudo Dionigi nel contesto teurgico, il parallelo tra teurgia e gerarchia si fa ancora più stringente⁶⁰⁷.

Le prime indicazioni provenienti dalle opere del diadoco rimandano ad una stretta connessione tra azione rituale e contemplazione⁶⁰⁸. Di conseguenza, l'importanza dell'unione tra mondo materiale e mondo immateriale abbraccia il contesto rituale e non solo quello teologico. Nell'importanza attribuita alla preghiera, nella forma particolare

⁶⁰⁴ G. SHAW (1999: 15).

⁶⁰⁵ J. MILLER (1986: 461).

⁶⁰⁶ Questo indizio sarà molto improntate per le conclusioni del presente lavoro. La Chiesa può prendere il posto del cosmo pagano solo nella misura in cui essa è creata a immagine del mondo noetico e, viceversa, il meccanismo della mimesi rende possibile la sostituzione, di non poco conto, tra l'universo sensibile modellato dal demiurgo con lo spazio umano e amministrativo dei sacramenti e della liturgia. Questa operazione è possibile solo seguendo la linea estetica che insiste sulla necessità dell'approssimazione dell'esemplare terreno al modello celeste e non sull'abissale differenza che li separa.

⁶⁰⁷ E sarà ancora più cogente in merito alla nostra indagine.

⁶⁰⁸ Si vedano in tal senso soprattutto i lavori di A. SMITH (1974: 81-141) e A. SHEPPARD (1982). In tal senso, l'ipotesi dei suoi studiosi, va in senso contrario soprattutto a quella del Louth che vedeva nella teurgia dionisiana uno spazio teologico all'interno del quale Dio, in quanto, attività divina, si fa uomo in Cristo.

che è il nominare divino, dipende dalle fonti neoplatoniche dionisiane e soprattutto procliane secondo le quali, nell'evocazione dei nomi intesi appunto come preghiera, la teurgia assurgerebbe a ruolo di strumento utile per avvicinare gli dèi più che avvicinarsi agli dèi.

Se per Giamblico il rito teurgico non è un fatto esclusivamente percettivo, Proclo sembra insistere in un certo qual modo sul versante opposto: in afferma che non si arriva all'unione col divino attraverso la sola intellesione ma attraverso la teurgia che “comprende profezia, purificazione, rito, e tutto quanto deriva dal contatto col divino”⁶⁰⁹.

Afferma lo scolarca ateniese “chi rivela la stessa verità degli dèi accordando se stesso con la divina ispirazione è chiaramente il più alto tra i teurghi”⁶¹⁰.

Inoltre, le illuminazioni delle statue divine sono connesse con gli effetti del concretizzare i nomi divini attraverso i simboli utilizzati nel performare i riti teurgici⁶¹¹. Tanto l'illuminazione delle statue degli dèi quanto il nominare i loro nomi durante il rituale teurgico rende presente il divino che è nascosto.

Quindi la teurgia non è definita dalla materialità ma dai suoi effetti e cioè di rendere presente il divino all'anima del performatore. Di conseguenza, se una rottura tra Dionigi e la precedente tradizione neoplatonica è ravvisabile una rottura rispetto al concetto di teurgia in quanto essa si dispiega sul piano dell'attività divina tramite la quale è Dio steso a farsi uomo in Cristo, vi è allo stesso tempo una forte continuità sul piano performativo e liturgico in quanto la gerarchia stessa, intesa come il viatico principale per l'assimilazione e l'unione a Dio⁶¹² rappresenta lo strumento di avvicinamento al divino⁶¹³. Ognuno, infatti, si rende, secondo le proprie possibilità, simile a Dio⁶¹⁴.

Così dunque i sacerdoti, nell'amministrare i sacramenti⁶¹⁵, espressione visibile dell'intelligibile e anche le anime umane, diventano immagine di Dio. La teurgia,

⁶⁰⁹ R. COUGHLIN (2006: 155). Proclo, *Theol. Plat.* I.25

⁶¹⁰ *Theol. Plat.* I.40.20

⁶¹¹ *Ibidem*, I 29 124.

⁶¹² Questo è infatti definito come lo scopo di ogni gerarchia.

⁶¹³ R. COUGHLIN (2006: 158 e sgg).

⁶¹⁴ *Elem. Theol* 103, richiama molto da vicino lo scopo delle gerarchie a cui si accennava poco prima.

⁶¹⁵ EH 440.

quindi, in quanto unione a Dio tramite la manifestazione che Egli concede, unisce materiale e immateriale, corporale e spirituale, tanto nell'atto performativo quanto nella contemplazione.

Dalle parole della studiosa canadese si può ricavare però un'importante conseguenza. Le gerarchie non sono solo il luogo che offre alla teurgia, sia essa traslato del ritualismo neoplatonico o azione divina in senso cristologico-liturgico, possibilità di dispiegarsi, ma sono esse stesse uno strumento teurgico.

Nell'essere il principale viatico per il ritorno a Dio tramite la progressiva assimilazione e la finale unione a Lui, e, allo stesso tempo, struttura cosmico-gerarchica donata da Dio stesso all'uomo, esse sono di per sé il traslato umano, concretizzato in una ferrea struttura di leggi ed ordinamenti, dei simboli teurgici (nel senso più ampio del termine secondo la teurgia pagana) tramite i quali e nei quali il divino si manifesta, si rende avvicinabile e prende corpo nell'organizzazione angelica ed umana.

Se nell'ambito del discorso che l'autore del CD intesse attorno alle gerarchie la teurgia si configura come traslato rituale che permette ai membri delle stesse di assimilarsi a dio, sul piano dei nomi divini essa assume soprattutto, ancora seguendo Giamblico, il valore di preghiera. Il processo anagogico presente in questo trattato si configurerebbe come contemplazione e preghiera. I nomi stessi, allora, assumerebbero il grande calore che per Giamblico assumevano, in ambito teurgico, i simboli, come le statue o gli altri oggetti rituali:

Inoltre, preserviamo nella loro interezza le loro immagini arcane e mistiche nella nostra anima; e innalziamo la nostra anima, attraverso queste, verso gli dèi e, più lontano possibile quando siamo stati elevati, facciamo esperienza dell'unione con gli dèi⁶¹⁶.

I nomi si conservano come in immagine, poiché immagini, in un certo senso, essi sono, rendendo possibile l'unione col divino. Sulla stessa linea, Proclo connette il rito teurgico (l'illuminazione di una statua da Dio) con l'illuminazione che avviene

⁶¹⁶ DM IV 255. 3-5)

attraverso la contemplazione dei nomi divini nella mente⁶¹⁷. Il rito teurgico è, in questo caso, un nominare intellettuale che porta il fedele all'unione mistica.

Per i tre gli autori, quindi, i nomi divini non sono pura convenzione ma immagini donate dagli dèi per automanifestarsi, e perciò pronunciare i nomi di Dio sarà una preghiera che corrisponde ad un rito teurgico vero e proprio⁶¹⁸.

In DN è detto infatti che è Dio a rivelarsi attraverso i nomi che avviene tramite la mediazione della teologia e della Chiesa⁶¹⁹, cioè seguendo la tradizione dei maestri ispirati ai quali Dionigi spesso si richiama. Pregare e nominare i nomi divini sono quindi, tanto per Giamblico quanto per Dionigi, termini intercambiabili che fanno parte e, simultaneamente, formano il rito teurgico⁶²⁰.

Come già per la teologia, quindi, anche per quanto riguarda la teurgia, che si manifesta tanto sul piano sacramentale quanto su quello della nominabilità divina, interpretando il nome divino come un "oggetto teurgico", l'utilizzo e il valore delle immagini risulta essere determinante. Grazie ad esse, infatti, le gerarchie, in modo trasversale, vengono plasmate a somiglianza dei rispettivi simboli-immagini che le sostanziano assumendone, infine, le caratteristiche e gli scopi, primo fra tutti quello di portare l'uomo all'assimilazione ed all'unione con la divinità. Per avere il senso dell'operazione dionisiana è però necessario capire quale sia il retroterra dal quale il tutt'ora anonimo autore muoveva per l'elaborazione della sua concezione "estetica", partendo dal presupposto che tanto la teologia quanto la teurgia, che comprendono, rispettivamente, il discorso angelico-scritturale e quello ecclesiastico-sacramentale, si basano essenzialmente su simboli e immagini che sono, allo stesso tempo, tanto parola quanto attività divine.

In tal senso la teurgia che per gli autori neoplatonici assumeva il valore di quell'operazione tramite la quale la divinità si rendeva manifesta all'uomo tramite oggetti (e materia) di ogni tipo, viene intesa allo stesso modo da Dionigi nella misura in

⁶¹⁷ R. COUGHLIN (2006: 166). il passo procliano è *Theol. Plat* I.29.125. l'importanza del nome divino come immagine apparirà chiara soprattutto dall'analisi di alcuni passi del *Commento al Cratilo* di Platone.

⁶¹⁸ R. COUGHLIN (2006:167).

⁶¹⁹ DN 592 B

⁶²⁰ DM 238.3-4; 237.7-8;238.12-239.10; 255-257. Per il CD si vedano 708 D, 805 D

cui Dio si manifesta tramite gli oggetti e gli atti liturgici secondo però quella precipua indicazione che vuole, come vedremo rispetto ai “pittori divini”, il modello e l’oggetto un’unica e mai scindibile unità.

Così come l’autore fa riferimento alla Scrittura anche col termine λόγια, proprio per caratterizzarla con l’ulteriore portata oracolare che aveva all’interno del Neoplatonismo pur restando sempre fedele alla Bibbia, allo stesso modo egli attribuisce (innanzitutto, ma non solo) all’atto liturgico la veste teurgica per caricare sulla prima il senso di teofania diretta e stabile proprio della seconda e per fare così del sacramento un simbolo che, come il simbolo neoplatonico, deve essere sì frutto di un’interpretazione funzionale alla risalita anagogica ma che, superando tale concezione, trova il suo archetipo al proprio interno senza essere metafora di una realtà lontana.

CAPITOLO III : IMMAGINARIO E SIMBOLICO NELLA FILOSOFIA PROCLIANA

Definire in maniera esaustiva cosa sia immagine e quale sia il suo utilizzo all'interno delle opere degli autori neoplatonici è compito arduo e per certi aspetti impossibile, data la difficoltà di definire in modo coerente la nozione stessa di *Neoplatonismo*¹.

È possibile però, considerato l'obiettivo del presente lavoro, tracciare con sufficiente coerenza una dottrina dell'immagine all'interno del pensiero del *sistematore* più maturo tra i successori di Platone, Proclo Licio Diadoco. E tuttavia, non possiamo esimerci, per comprendere quali siano i punti teorici che generano la necessità di richiamarsi all'immagine e quindi all'interno di quale orizzonte speculativo essa si inserisca, dal riprendere nei suoi punti più importanti la dottrina procliana quale emerge dai suoi commentari e dal suo capolavoro teologico-metafisico: la *Teologia Platonica*.

1. L'estremo messaggio di Proclo

Con Proclo di Costantinopoli (412-485) la metafisica neoplatonica inaugurata nel II secolo da Plotino giunge al suo "compimento speculativo e storico"², nel tentativo di convogliare in un'unica sintesi di pensiero teologico e metafisico le tradizioni filosofiche e mitologiche quasi millenarie. In questo contesto, il maestro Platone è considerato il teologo per eccellenza che ha espresso la verità teologica e filosofica nella sua forma più alta e completa.

In linea con i suoi predecessori, a dispetto degli esiti della sua speculazione, il suo tentativo non è quello di fornire una riflessione originale sulla realtà teologica, ma quello di spiegare il pensiero del maestro che ha già racchiuso la stessa verità in forma compiuta.

Egesi e filosofia sono due aspetti complementari e sovrapposti nel pensiero del diadoco, nella misura in cui i testi di Platone, interpretati come veri e propri testi sacri, sono oggetto di ricerca, di spiegazione e di commento, nella inamovibile convinzione

¹ Sulla categoria storiografia *Neoplatonismo* si veda F. ROMANO (1998).

² W. BEIERWALTES (2005: 5).

che la verità sia stata già espressa dal maestro nella forma completa e che quindi i suoi dialoghi vadano *semplicemente* spiegati³.

Questa concezione, che diventa metodo di studio e di interpretazione, si incarna perfettamente nell'innovazione, apportata da Giamblico nel III secolo, che vedeva un vero e proprio *curriculum studiorum* per gli allievi della scuola di Atene e un preciso ordine di lettura per approcciarsi in modo graduale alle opere del maestro: dai piccoli misteri, si passa ai grandi misteri, dirà lo stesso Proclo. In ragione di ciò, nell'ambito della scuola neoplatonica, esegesi e filosofia costituiscono un binomio inscindibile⁴.

Il pensiero di Proclo, punto massimo di maturazione del Neoplatonismo e fondamentale per i suoi successivi e ultimi sviluppi, può essere interpretato come l'estremo sviluppo di due concetti chiave della precedente tradizione: la divisione triipostatica in Uno-Intelletto-Anima di Plotino e il successivo inserimento della moltiplicazione delle istanze intermedie da parte di Giamblico.

Nonostante segua la tripartizione plotiniana, Proclo si fa interprete e seguace di quella proliferazione dei gradi ipostatici intermedi pensata dal maestro di Calcide contravvenendo al motto plotiniano "niente c'è di mediano tra le tre ipostasi"⁵.

A Giamblico si deve anche la svolta in senso religioso del neoplatonismo post plotiniano con l'introduzione degli *Oracoli Caldaici*, testo sacro per gli appartenenti all'accademia dei secoli successivo al III, tra gli altri testi su cui venivano basate le lezioni.

La *Teologia Platonica*, opera matura del diadoco, mostra meglio degli altri commentari la stretta unione tra speculazione filosofica basata sull'esegesi dei dialoghi di Platone e una riflessione teologica molto accentuata nei suoi caratteri di trascendenza quanto concentrata al recupero della tradizione magico sacrale e mitologica della grecità.

Se Proclo poteva seguire, in Plotino, l'esempio della conciliazione tra metafisica platonica e metafisica aristotelica, nella definizione di un Primo Principio come

³ Sul commento come metodo di studio si vedano i due importanti lavori di F. ROMANO (1983), (1998).

⁴ M. ABBATE (2008: 8). Sull'ordine di lettura dei dialoghi platonici introdotto da Giamblico si veda D. J. O'MEARA (1999).

⁵ Plotino, *Enneadi* V 1.8.

assolutamente semplice e quindi trascendente rispetto a qualsivoglia realtà inferiore o molteplice, al maestro della scuola siriana si deve l'accentuazione della trascendenza di tale Principio ma soprattutto, come conseguenza di questa accentuazione, la moltiplicazione appunto dei livelli ipostatici successivi all'Uno.

Quella che può essere definita quindi come la “aporia originaria del neoplatonismo” assume la sua veste compiuta in Proclo, toccando poi il suo culmine con Damascio: nel tentativo di ridurre l'intera struttura del reale ad unità, si moltiplicano in modo molto accentuato i gradi intermedi di esistenza.

Questo è vero tanto dal punto di vista teologico quanto da quello metafisico. Nella misura in cui la corrispondenza tra i livelli che caratterizzano il sistema metafisico e quelli che discendono, in modo perfettamente speculare a questi, dal Primo Dio, corrispettivo teologico della prima ipostasi (l'Uno), lo scolarca ateniese compie un processo, uguale e inverso, in cui “teologizza” il reale, e allo stesso tempo, “metafisicizza” la teologia.

Tale dottrina enologica, allo stesso tempo teologica e metafisica, prende le mosse da una particolare interpretazione di due testi platonici fondamentali per tutta la tradizione neoplatonica⁶: *Parmenide* e il IV libro della *Repubblica*.

Nel primo dialogo i tre interlocutori, Zenone, Parmenide e Socrate dall'si interrogano attorno alla natura dell'Uno e del reale; nel secondo, si parla del Bene come Principio, poggiando sulla metafora del Sole⁷.

In questo dialogo infatti gli interlocutori discutono sui rapporti tra Uno e molteplicità in merito alla dottrina delle Idee e si arriva alle famigerate due ipotesi di considerare un Uno-che-è ed un Uno che-che-non-è, considerandolo di conseguenza, nel primo caso, come fonte di unità per gli altri esseri, nel secondo, non come non-esistenze ma come “diverso da”⁸.

I successori di Platone interpretano la prima ipotesi come il fondamento della molteplicità in un Uno assolutamente semplice e per questo assolutamente trascendente

⁶ Come sottolinea E.R. DODDS (1928: 129-142), soprattutto l'esegesi del *Parmenide* fu essenziale per lo sviluppo della metafisica neoplatonica.

⁷ *In Remp.* I 287, 17.

⁸ *Parm.* Per la prima ipotesi 137 c 4- 160 b 1; per la seconda. 160 b 5- 166 c 2. i

rispetto a tutto il reale. Questo Principio viene, già con Plotino, assimilato al Bene, secondo l'interpretazione in senso trascendente dell'Idea del Bene secondo quanto tematizzato nella *Repubblica*.

L'Uno-Bene, nutrendosi quindi delle rispettive prerogative che l'Uno e il Bene avevano nei due dialoghi platonici è definitivamente inteso come ἑπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας. Origine della realtà, il Primo Principio risulta assolutamente semplice, dunque avulso da qualsivoglia molteplicità, e del tutto trascendente rispetto alla stessa.

Essendo “situato” a di là della dimensione intelligibile, la sua comprensione e conoscenza sarà del tutto preclusa alle facoltà intellettive umane e, in generale, la sua conoscenza o visione anche parziale è resa possibile solo tramite forme estatiche e mistiche.

Con Proclo, dunque, la quasi millenaria tradizione filosofica greca si fonde con l'interpretazione dei testi magico-teurgici e poetici secondo un'interpretazione in chiave teologica⁹.

2. L'Uno-Bene e la teologizzazione del reale

L'assoluta trascendenza che caratterizza il Principio impone, però, una successione di gradi del reale che spieghino, nell'ottica neoplatonica, tanto l'assoluta semplicità del Principio quanto la sussistenza del reale.

In quanto Bene, il Principio è Causa di tutte le cose e come tale continua ad essere in tutte le cose, mentre, in quanto Uno, si mantiene nella sua assoluta semplicità e trascendenza. Il Principio, o Uno-in-sé, è caratterizzato dall'assoluta trascendenza rispetto alla molteplicità e alle realtà ad esso successive di cui esso stesso è causa prima¹⁰.

⁹ Per questo si deve guardare al diadoco come colui il quale invia “l'estremo messaggio del mondo greco” secondo la celebre definizione che intitola un importante lavoro di G. REALE (1985: I-CCXXXIII).

¹⁰ Basti citare in merito i passi chiave degli Elementi di Teologia.

In tal senso esso si configura come Causa originaria non solo della realtà intelligibile ma dell'intera realtà:

Di fatto a tutti quanti gli enti e agli dèi stessi che introducono gli enti preesiste una Causa unica, trascendente ed impartecipabile, ineffabile ed indicibile per ogni ragionamento, ma pure inconoscibile ed incoglibile per ogni conoscenza, che da un lato fa apparire da sé tutte le cose, e che dall'altro preesiste in modo ineffabile a tutte le cose; e che per un verso fa rivolgere tutte le cose verso di sé, e che per un altro è il fine supremo di tutte le cose¹¹.

In quanto fondamento e causa dell'Uno-che-è, quindi, l'Uno-in-sé, il primo Principio risulta essere al di là dell'essere (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος) e, siccome, nel sistema neoplatonico la dimensione dell'Essere corrisponde con quella del pensiero, esso è automaticamente al di là dell'Intelletto (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ).

In tal senso esso sarà assolutamente inconoscibile e totalmente ineffabile. Malgrado ciò, anzi proprio grazie a ciò, il Principio è al tempo stesso assolutamente inconoscibile eppure causa e provenienza di ogni conoscenza: “D'altra parte è Primo che, pur non risultando né conoscibile per gli enti né dicibile per nessuna di tutte le entità, ma trascendente rispetto ad ogni conoscenza ed ogni discorso, e pur risultando incoglibile, ha introdotto sia tutti i ragionamenti e tutte quante le realtà che a partire da esso in base ad un'unica causa sono comprensibili col ragionamento”¹².

Un Principio siffatto quindi non consentirà una forma di conoscenza dialettica né tantomeno discorsiva per il proprio avvicinamento. Sarà necessaria una forma di conoscenza di altro tipo per la prensione di esso, nella misura in cui, essendo il totalmente-altro o il totalmente differente dalle realtà essenti ed esistenti, la conoscenza necessaria alla sua prensione sarà differente da quella richiesta da qualunque altro oggetto.

Due sono i modi prospettati da Proclo per approssimarsi al Principio:

¹¹*Theol. Plat.* III, 7, 29, 10: “Εἰ ἄρα τὸ ἓν αἰτιὸν ἔστι τῶν ὅλων καὶ εἰ τὸ ἀγαθὸν ἐξηρημένως ἐφετόν ἔστι τοῖς πᾶσι, δι' ὁμοιότητος ὑφίστησι πανταχοῦ τὰ γεννήματα τῶν προηγουμένων αἰτίων, ἵνα καὶ πρόοδος ἢ κατὰ τὸ ἓν καὶ ἐπιστροφή τῶν προϊόντων πρὸς τὸ ἀγαθόν· οὔτε γὰρ ἐπιστροφή χωρὶς ὁμοιότητος οὔτε γένεσις τῶν ἀποτελεσμάτων γένοιτο ἄν ποτε πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς”.

¹²*Ibidem*, II 6, 41, 9.

Affermo pertanto che una volta è attraverso l’analogia e la somiglianza delle realtà seconde che egli lo fa apparire, un’altra invece è attraverso le negazioni che dimostra la sua trascendenza ed al contempo la sua ulteriorità rispetto alla totalità degli enti. Infatti nella *Repubblica* attraverso l’analogia col Sole ha celebrato la indicibile peculiarità e sussistenza del Bene; d’altro canto nel *Parmenide* a sua volta attraverso le negazioni ha messo in luce la differenza dell’Uno rispetto a tutte le entità che vengono dopo esso¹³.

I due metodi a disposizione sono dunque due, paralleli e distinti: uno procede per via analogica, sottolineando le somiglianze che il Principio, in quanto causa di tutte le cose, ha con le cose stesse. E dall’altro che, in quanto Principio assolutamente trascendente, quindi assolutamente altro rispetto al Tutto, può essere accostato solo per *via negationis* (διὰ τῆς ἀναλογίας il primo, διὰ τῶν ἀποφάσεων il secondo)¹⁴.

Il Principio si configura come assolutamente inconoscibile e imprendibile dalla mente umana o da qualsivoglia conoscenza di tipo razionale che prospetti un certo percorso di avvicinamento al vero.

Tale paradosso si riflette, come è chiaro, sul linguaggio stesso, chiamato “linguaggio dell’ineffabile” che “originariamente impossibile e paradossale, ha la funzione di rendere il pensiero ‘consapevole’ dell’impossibilità di concepire l’Uno attraverso categorie e predicati, anche se fondati sulla dialettica negativa”¹⁵.

Non esiste quindi alcun modo per decifrare la natura del Principio se non, l’abbandono di tale impresa per richiudersi nella mistica del silenzio: “è con il silenzio che si deve celebrare il carattere ineffabile ed in modo incausato causale, anteriore a tutte le cause”¹⁶.

Non essendo conoscibile razionalmente, quindi, l’unica strada da percorrere per la risalita verso il Principio è quella del misticismo, dell’abbandono alla fede: “Cosa è che causa questa iniziazione ineffabile se non la fede? Infatti non è attraverso intellesione né

¹³ *Ibidem*, II 5, 37, 2 “Λέγω τοίνυν ὅτι ποτὲ μὲν δι’ ἀναλογίας αὐτὸ καὶ τῆς τῶν δευτέρων ὁμοιότητος ἐμφανίζει, ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων τὸ ἐξηρημένον αὐτοῦ καὶ ἀφ’ ὅλων ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐκβεβηκὸς ἐπιδείκνυσιν. Ἐν Πολιτείᾳ μὲν γὰρ διὰ τῆς πρὸς τὸν ἥλιον ἀναλογίας τὴν ἀφραστον ἰδιότητα καὶ ὕπαρξιν τοῦ ἀγαθοῦ μεμήνηκεν· ἐν δὲ αὐτῷ Παρμενίδῃ διὰ τῶν ἀποφάσεων τὴν τοῦ ἐνὸς πρὸς πάντα τὰ μετ’ αὐτὸ διαφορὰν ἐνεδείξατο”.

¹⁴ Il discorso sarà sposato appieno dallo pseudo Dionigi. Cfr EP IX e CH II.

¹⁵ M. ABBATE (2008: 179).

¹⁶ *Theol. Plat.* II 9, 58, 23.

attraverso giudizio che in generale avviene l'iniziazione, bensì attraverso il silenzio unitario e superiore ad ogni attività conoscitiva, silenzio che è la fede a fornirci¹⁷.

Tutta la realtà dipende dal Principio e da esso discende. In quanto tale Esso è “principio di Tutto, restando assolutamente altro e distinto da tutte le cose: “non è nessuna di tutte le cose, perché tutte risultano procedere a partire da esso”¹⁸. In quanto assolutamente altro rispetto a tutte le cose e in quanto Uno-Bene, il Principio trascende tanto l'essere quanto il pensiero. Di conseguenza non potrà essere colto dall'intellezione umana se non tramite un lungo e difficoltoso processo che si avvicina più all'intuizione mistica e all'unione con Dio che ad un processo di conoscenza razionale e dialettica.

L'esistenza del reale e del molteplice come prodotto di un siffatto Principio è resa possibile solo dall'esistenza di gradi intermedi tramite i quali l'Uno si dispiega uscendo dalla sua manenza, tramite la processione. In tal senso manenza, processione e conversione (μόνη πρόδος ἐπιστροφή) sono i tre momenti, logico-ontologici, che caratterizzano l'Uno come assolutamente trascendente, come Uno-Tutto e come molteplicità che ritorna nella sua originaria unità.

La dimensione intellettuale segue quella del Principio, preceduta da una forma di unità-molteplicità subito successiva al Principio individuata nelle Enadi: principi astratti di unità, e prima causa della molteplicità. Quindi queste Enadi si possono tradurre come una sorta di molteplicità potenziale in sé ancora unitaria. Ritornando all'esegesi del *Parmenide*, Proclo identifica questo livello intermedio tra l'Uno e le successive ipostasi come Uno-che-è e che si differenzia dal Primo Principio, inteso invece come Uno-in-sé, nel senso che le Enadi sono appunto la prima manifestazione del Principio.

La difficoltà con la quale gli studiosi hanno tentato di spiegare tale livello mediano tra Uno e Intelletto è riconducibile alla difficoltà intrinseca allo spiegare e rendere ragione del passaggio metafisico dall'Uno assolutamente semplice, quindi assolutamente

¹⁷ *Ibidem*, IV 9, 31, 11.

¹⁸ *Theol. Plat.* II, V, 37, 24 e sgg.

trascendente, e la prima forma di molteplicità che, in quanto tale, inizia a considerarsi differenziata, seppur nella sua trascendenza rispetto al cosmo sensibile¹⁹.

Il primo livello ipostatico è riconducibile alla dimensione intellettuale costituita, nel suo insieme, dalla triade²⁰ Essere-Vita-Intelletto. La dimensione dell'Essere e dell'Intelletto non sono però sovrapponibili in via immediata: di fatti, per Proclo, se è vero che tutti gli esseri partecipano dell'Essere non è altrettanto vero che tutti partecipano del pensare²¹.

La dimensione dell'Essere gode quindi di una certa preminenza rispetto alla dimensione intellettuale e ciò comporta che le cose prima siano, e poi siano intelligibili. Nella misura in cui l'Essere si avvicina maggiormente alla semplicità del Principio, occupando la dimensione più alta dell'ipostasi intellettuale, e siccome l'Intelletto è collocato nel livello successivo, ne consegue, nell'ottica della "mediazione necessaria" propria della metafisica del Licio, una dimensione che medi tra le due. Questa è appunto la dimensione della Vita che gode quindi del grado di perfezione della dimensione superiore, seppur in grado minore, e trasmette le stesse perfezioni al livello successivo.

Il secondo punto fondamentale nella delineazione del pensiero e della dottrina nella tradizione neoplatonica è la fusione di tale orizzonte metafisico, di per sé già particolarmente articolato, con quello teologico. Allo stesso Platone viene attribuita la fusione tra l'orizzonte metafisico e teologico: "il Bene, dunque, secondo Platone, è il Primo Dio"²². Da ciò si deduce che "se Dio ed Uno sono la stessa cosa, poiché non vi è nulla di più grande di Dio e dell'Uno, ne consegue che l'essere unificato è lo stesso che l'essere divinizzato"²³.

Compiuta la fusione tra l'orizzonte metafisico e quello teologico, all'interno del quale, in diversi punti della sua opera Proclo afferma l'identificazione del Primo Dio, o

¹⁹ C. D'ANCONA (1992: 265-294) sulle Enadi divine.

²⁰ Concetto di triade come propriamente costitutivo della metafisica procliana è stato annoverato, e approfondito nei suoi minimi dettagli da W. BEIERWALTES (1990) tra i *fondamenti della metafisica procliana*.

²¹ M. ABBATE (2009: 93-117).

²² *In Remp.* XI, I, 287, 17.

²³ *In Parm* I, I, 28, 6 e sgg.

Dio-in-sé con l'Uno-Bene²⁴, la processione del reale dall'Uno, nel suo complesso, dal punto di vista metafisico, risulta strettamente intrecciata con quella teologica. In quanto dall'Uno promanano livelli ipostatici ben definiti, essendo identificato con il Primo Dio, da esso procederanno allo stesso modo altrettanti ordini di divinità.

Quindi, se secondo la struttura onto-teologica finora esaminata, l'Uno-Bene, che è il Principio di tutto il reale, si identifica con il Primo Dio, mentre a livello di processione, cioè quando si comincia a parlare dell'Uno-che-è, posto che le enadi non hanno alcun tipo di corrispettivo teologico in quanto sono indeterminabili, l'ipostasi noetica, tripartita secondo i gradi consequenziali di Essere-Vita-Pensiero, avrà il suo corrispettivo teologico in tre ordini di divinità: al primo livello della triade, infatti, corrispondono gli dèi intelligibili (νοητοὶ θεοὶ) che rappresentano il puro essere e, in quanto tale, sono appunto oggetto di intellesione.

Conservando il carattere unitario che gli viene dal Principio ed essendo allo stesso tempo le cause di qualsiasi forma di molteplicità essi recano tanto il principio di unità capace di manifestare il Principio, quanto il principio di molteplicità in grado di causare le successive e inferiori realtà: Principio ineffabile di tutte le entità, la sua mirabile superiorità e la sua unità, in quanto in modo nascosto sussistono anche loro stessi, in modo uniforme ed unitario comprendono in se stessi le forme di molteplicità, ed in modo trascendente regnano sulla totalità delle cose e sono disgiunti rispetto a tutti quanti gli altri dèi²⁵.

Il secondo livello, quello corrispondente alla Vita, risulta caratterizzato dagli dèi intelligibili-intellettivi (νοητοὶ καὶ νοεροὶ) e dunque, a stretto contatto con la dimensione superiore, la mette in contatto, tramite se stessa con quella subito successiva degli dèi intellettivi:

²⁴ *In Parm.* VI, 1096, 26-29: “se l'Uno-in-sé ed il Primo Principio sono la stessa cosa, e se, d'altra parte, il Primo Principio è Dio, si deve concludere che l'Uno-in-sé e Dio-in-Sé sono la stessa cosa”. Questa distinzione è fondamentale per il trattato Sui nomi divini dello pseudo Dionigi che, come ha dimostrato E. Corsini, si inserisce pienamente nella tradizione esegetica neoplatonica di questo dialogo effettuando tuttavia, delle piccole quanto importanti modifiche rispetto alla precedente tradizione. La più importante di queste è quella che distingue tra l'Uno partecipabile e quello impartecipabile.

²⁵ *Theol. Plat.*, III 28, 101, 14.

Attraverso la loro sommità sono congiunti al carattere intelligibile, attraverso la loro estremità al carattere intellettuale, mentre per mezzo del legame intermedio dei termini estremi hanno ottenuto la proprietà comprensiva di entrambi i caratteri e si estendono in entrambe le direzioni, verso i generi intelligibili degli dèi ed al contempo verso quelli intellettivi, proprio come se si trattasse del centro di questi due tipi di ordinamenti, il quale fa sussistere, in modo da renderla uniforme, la comunione di tutto l'insieme²⁶.

Questa è anche la dimensione nella quale si manifesta per la prima volta l'alterità poiché se nell'ambito della dimensione intelligibile la molteplicità risulta essere soltanto potenziale, in quella intellettuale risulta ormai essere del tutto distinta²⁷. E infatti: "l'alterità in se stessa si manifesta per la prima volta in questo livello, dato che essa negli intelligibili è potenza e diade, mentre negli intelligibili-intellettivi è fonte materna e feconda"²⁸.

La dimensione della Vita, quindi quella degli dèi intelligibili intellettivi, è la fonte stessa, il primo luogo, primo in senso logico ma anche primo nel senso della qualità, in cui l'alterità stessa si manifesta. Questo sarà proprio l'ordine di realtà al quale Dionigi farà riferimento per designare e costituire la gerarchia angelica. In tal senso quindi l'ordinamento degli dèi intelligibili-intellettivi è la premessa necessaria che unisce il livello intelligibile, nel quale solo esiste la molteplicità come potenzialità e quello degli intellettivi in cui questo paradigma diventa effettivamente operante e creatore di attività.

Mentre alla sfera dell'intelletto, quindi alla dimensione più bassa dell'intelligibile, corrispondono gli dèi intellettivi, cioè quelli che, essendo identificati con la dimensione intellettuale sono soggetto di intellesione (per questo appunto, νοερόν).

In tal senso, Proclo afferma:

A questo punto dobbiamo considerare, come terzo, un altro ordinamento di dèi, quello denominato "intellettivo", che da un lato è immediatamente connesso a quelli che lo precedono, e, dall'altro, porta a compimento le processioni universali delle entità

²⁶ *Theol. Plat.* IV, 3. 14, 1.

²⁷ M. ABBATE (2008: 48).

²⁸ Molto importante per il presente lavoro è tale dettaglio, in quanto la CH sarà strutturata proprio sulla caratteristica dell'intellettività e dell'intelligibilità. Gli angeli saranno, infatti, in prima istanza, νοητόν και νοερόν e, a dispetto del sistema triadico ben definito all'interno della dimensione angelica, Dionigi non riporta la stessa tripartizione delle essenze celesti secondo la tripartizione procliana ma riassume, per così dire, l'ordinamento tutte e tre le triadi in questa comune, e principale, caratteristica.

divine, le converte al Principio e va a formare un unico ciclo dei livelli originari e perfetti²⁹.

Si conclude così la sfera noetica al di fuori della quale ha spazio il cosmo di cui l'immagine plastica, o se si vuole, la metafora, è il Demiurgo: "il Demiurgo del Tutto fa risplendere l'ordine, la delimitazione e la struttura complessiva, e costruisce il Tutto come immagine degli intelligibili attraverso la distribuzione delle forme"³⁰.

La successiva ipostasi che viene presa in considerazione è, secondo la stessa tradizione, quella dell'anima che vede al suo interno, sempre secondo la esegesi dello scolarca ateniese, la tripartizione tra anime universali, demoniche, individuali.

Tuttavia, proprio per limitare i cosiddetti vuoti ontologici nel passaggio dall'ipostasi Intelletto a quella dell'Anima, Proclo istituisce un livello intermedio tra le due caratterizzato da una ulteriore struttura triadica: questa si concretizza negli dèi ipercosmici, ipercosmici-encosmici ed encosmici.

Egli pensa questo ulteriore ordine preposto alla creazione del mondo materiale come mediatore tra il mondo della materialità e quello noetico per evitare il rischio che la semplicità e l'immaterialità di quello potessero essere intaccate da quello. Il compito di tali divinità è tuttavia distinto da quello del demiurgo che copia le cose ad immagini del mondo noetico, quindi copia i modelli in immagini attingendoli dal mondo noetico; gli dèi ipercosmici svolgono specifiche attività e rendono effettivamente sussistenti, a livello particolare e materiale, ciò che il Demiurgo rende invece potenziale a livello universale³¹:

Dunque è da questo ordinamento che vengono a sussistere in modo primario i differenti livelli di copie. Infatti ogni copia viene prodotta in base alla somiglianza con il modello, e d'altra parte rende simili le entità derivate a quelle originarie ed il legare insieme tutte le cose per il tramite della somiglianza si confà soprattutto a questi dèi. Infatti che cos'altro è in grado di rendere simili ai propri modelli il cosmo stesso ed al

²⁹ *Theol. Plat.* V 1, 6, 1.

³⁰ *Ibidem* V 17, 71, 30.

³¹ M. ABBATE (2008: 140-149).

contempo tutte le entità presenti nel cosmo se non questo genere degli dèi ipercosmici?³².

Essi rendono, in ultima analisi, il cosmo sensibile quanto più possibile simile al modello che il demiurgo attinge direttamente dal modello intelligibile. Per quanto questi dèi siano quelli che, non solo mettono a contatto la dimensione intelligibile con quella del cosmo sensibile, sono solo gli dèi encosmici che, trovandosi all'interno del cosmo, lo governano.

Sempre per evitare possibili vuoti ontologici, lo scolarca ateniese, a margine del VI libro della teologia platonica propone comunque un ordine mediano tra l'opera ordinatrice degli dèi ipercosmici e quella degli dèi encosmici, che governano effettivamente il cosmo³³. All'ordine mediano degli dèi ipercosmici-encosmici appartengono le divinità olimpiche (Era, Apollo, Atena) mentre al livello encosmico corrispondono quelle divinità che sono generalmente collegate alla natura (Ecate, Dioniso, Afrodite).

Infine, secondo la concezione procliana, il cosmo sensibile è popolato da ulteriori divinità, inferiori a quelle encosmiche, quali angeli, demoni ed eroi³⁴.

3. Teologi e teologia

Come osservato in precedenza, il lavoro dello scolarca ateniese fu volto non soltanto ad elaborare l'intreccio metafisico-teologico che esplica in un complesso sistema nel quale la tradizione neoplatonica di circa cinque secoli assume la sua più alta e completa espressione, ma fu indirizzato anche ad intrecciare, per così dire, questa struttura speculativa con la più antica tradizione poetica ed epica, da un lato, e magico sacrale dall'altra.

³² *Ibidem* VI, 3, 14, 18 e sgg.

³³ Spinosa è la questione se l'opera fosse o meno mutila di un ulteriore libro all'interno del quale venivano poi spiegate tutti i livelli inferiori di divinità che erano preposte alla conservazione e al dominio dei rispettivi livelli di realtà. Per questo si veda M. ABBATE (2008: 54-55).

³⁴ M. ABBATE (2009: 161): anche se Proclo non tematizza a pertamente, descrivendoli nei particolari, tutti gli ordini di divinità del cosmo sensibile, è chiaro che nella sua ottica tutto è pieno di dèi.

Il valore delle opere poetiche per Proclo travalica la sacralità del testo ispirato per assurgere a parte fondante della sua propria speculazione. Nella misura in cui, infatti, la teologia diventa il corrispettivo della metafisica e viceversa, secondo quella teologizzazione del reale a cui si è fatto riferimento, figura divina e ordini metafisici del reale non sono in alcun modo scindibili.

L'opera che più di ogni altra testimonia il valore e l'importanza di cui il diadoco investe la poetica è senza dubbio il *Commento alla Repubblica* (specialmente le dissertazioni V e VI), nella quale egli cerca di difendere Omero ed Esiodo dall'accusa di produrre miti falsi, osceni e diseducativi secondo i celebri argomenti sostenuti da Socrate nei libri II e X *Repubblica*.

Il lavoro di Proclo, paradossalmente, arriva a ribaltare le posizioni del maestro Platone per sostenere non solo che non si può accusare i poeti di essere empì e di offendere gli dèi, ma anche che determinate dottrine sostenute da Omero sono riprese dal filosofo ateniese.

L'obiettivo del recupero di questi testi e il lavoro esegetico che di essi viene portato avanti si configura come il ritorno alle più antiche origini di quella tradizione alla quale Proclo stesso si allinea e che, passando per Pitagora e Platone, acquisiva i crismi di una rivelazione originaria.

Di conseguenza, le dottrine neoplatoniche, in quanto prodotto (che sempre in Proclo è esegesi) delle più longeve e segrete dottrine, si fondavano su una verità antichissima e divina.

In diversi passi dei suoi commenti, ma anche nel I libro della *Teologia Platonica*, infatti, Proclo avrà modo di affermare che le dottrine dei sacri teologi derivano direttamente dalla divinità e che in un certo senso i nomi stessi recano in sé la traccia della loro prima essenza in quanto comunicati dalla divinità.

Il diadoco di Atene indica diversi tipi di teologia che corrispondono ad altrettanti modi della comunicazione divina agli stessi teologi. Questo fa sì che i testi omerici ed esiodici, prima di tutti gli altri, e gli stessi oracoli caldaici, siano interpretati come dei veri e propri testi sacri che, racchiudendo in sé verità divine, proprio come i dialoghi di Platone, devono essere oggetto di esegesi.

La teologia è quindi per Proclo non solo la riflessione sulle verità divine che i teologi tramandano secondo tradizioni segrete e simboliche, ma è in prima istanza, la comunicazione divina, secondo simboli e d immagini particolari, che gli dèi stessi fanno alla categoria dei poeti che sono, nei fatti, teologi.

È chiaro, quindi, il motivo per il quale il diadoco di Atene, deve difendere Omero dalle accuse di Platone: considerandoli teologi allo stesso modo e postulando addirittura il fondamento omerico di alcuni punti platonici, non solo il secondo non poteva in alcun modo muovere critiche al primo, ma le rispettive verità non potevano essere in contrasto.

D'altra parte bisogna che ogni singola dottrina appaia in perfetto accordo con i principi platonici e con le mistiche dottrine tramandate dai teologi: infatti tutta quanta la teologia presso i Greci proviene dalla mistagogia orfica, dato che Pitagora per primo fu istruito presso Aglaofamo nei riti estatici degli dèi, mentre Platone per secondo ricevette la perfetta scienza sugli dèi dagli scritti orfici e pitagorici. (TP I 25, 5.)

Come vedremo, è proprio questa concezione di teologia nel doppio senso di comunicazione tra Dio e uomo, da un lato, e *reportatio* degli stessi teologi in forma di Scrittura, che Dionigi eredita dal diadoco di Platone. Altresì, proprio nel modo della conciliazione tra teologi, o meglio, nel recuperare Omero dalle critiche di Platone, la teologia dionisiana trova i suoi fondamenti per una nuova concezione del metodo allegorico applicato alla Scrittura.

I diversi generi di teologia formulati nella *Teologia Platonica* e, in parte, nel *Commento al Timeo*, individuano differenti modalità di espressioni e una corrispondente eterogeneità nei soggetti rappresentati. La differenza tra il simbolo e l'immagine, evidente soprattutto nel *Commento alla Repubblica*, intesa quale distinzione tra una comunicazione mistica e nascosta e una comunicazione chiara e meno criptica, scinde la teologia in due forme: una simbolica ed una iconica. In tal senso risulta essenziale il ruolo di simboli ed immagini che non sono utilizzati solo sul versante dell'esegesi teologica dei testi poetici ma caratterizzano la speculazione procliana in modo trasversale.

Nella misura in cui, infatti, l'universo procliano è strutturato come una concatenazione di livelli di realtà strettamente legati tra di loro, all'interno del quale, ogni grado inferiore di realtà è un'immagine depotenziata, eppure fedele, del precedente, una dottrina estetica particolarmente complessa si può delineare nei commenti del diadoco come risvolto di quell'universale *sympatheia* che tiene il Tutto unito.

4. Immagini e immaginario in Proclo

Come visto finora, il presupposto metafisico, e teologico, che muove l'intera riflessione procliana è la riduzione della realtà all'unità assolutamente semplice e trascendente che caratterizza il Primo Principio, Causa di tutta la molteplicità e, allo stesso tempo, assolutamente altro rispetto ad essa.

La realtà, nella sua intera articolazione a partire dall'Uno-Bene, si configura come la successione, nella processione di questo Principio, di livelli ipostatici successivi tramite i quali si cerca di arginare la distanza, incolmabile, tra l'assoluta trascendenza e semplicità dello stesso e la molteplicità e frammentazione che compone il reale stesso.

È stato notato altresì che l'identificazione del Primo Principio con il Primo Dio, rende l'architettura metafisica procliana un edificio, simultaneamente, teologico.

In tale sistema, quindi, il carattere della medietà acquisisce un valore determinante per evitare rotture e discontinuità tra i diversi livelli ipostatici, tanto nella dimensione noetica quanto nei gradi ad essa inferiori.

La dottrina dell'immagine attraversa in modo trasversale la produzione procliana, richiamandosi tuttavia ad una costante ben precisa. Come già si è avuto modo di considerare, infatti, è nella fondamentale importanza delle istanze intermedie che la metafisica del diadoco trova il suo punto cardine. L'immagine, che in tutte le sue declinazioni riveste sempre il ruolo di interstizio tra due realtà distanti e diverse nella propria natura, è rintracciabile, nelle sue diverse forme, proprio in quelle zone mediane in due diversi elementi vengono messi in contatto, primo fra tutti quello dell'anima.

Nel sistema procliano l'Anima, intesa tanto come terza ipostasi quanto come centro delle facoltà dell'uomo, ricalca al meglio il ruolo della mediazione³⁵. Difatti, se la dimensione noetica, semplice e trascendente, è distante dall'orizzonte umano caratterizzato dalla molteplicità e dalla materialità, l'Anima si configura come l'istanza che attinge proprio all'ordine noetico per riportarlo, secondo un grado inferiore di perfezione, nell'universo sensibile, di cui diventa anche principio regolatore³⁶.

Negli stessi termini viene presentata l'immagine che nel suo ruolo di mediazione presenta le componenti dell'Anima, spesso presentata tramite il massiccio utilizzo del lessico immaginale da parte dello scolarca ateniese. Egli si serve di una nozione "dinamica" di immagine, da cui è possibile ricavare una più estesa nozione di Immaginario, inteso come il campo, entro cui e tramite cui, l'anima entra in contatto con la dimensione superiore dell'Intelletto e degli intelligibili³⁷.

Immaginario (φαντασία) si situa nell'universo procliano come struttura tra strutture, articolata secondo tre livelli: ontologico (tra essere e non-essere, sensibile e intelligibile), epistemologico (in quanto primo passo per la purificazione dell'anima, vale a dire, inizio della risalita verso la dimensione noetica distaccandosi dalla componente percettiva) e psicologico (in quanto l'immagine è, in ultima analisi, la struttura portante dell'anima stessa come strumento che permette la copia o la riproduzione, sempre infedele, di quel paradigma che è l'Intelletto)³⁸.

Insistendo, ancora, sul carattere della medietà che le accomuna, Proclo può assimilare Anima (intesa come ipostasi) e immagine. Essa è immagine che "non vuole classificare ma assimilare superiore ed inferiore"³⁹.

La difficoltà incontrata nel tracciare una linea direttrice sistematica nel pensiero estetico procliano non dipende tanto dallo scarso interesse nutrito dal diadoco nei confronti di tale trattazione, ma dalla stessa immagine che gode di uno "statuto

³⁵ J. TROUILLARD (1982: 305-308).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Per un'accurata analisi della discussione attorno al concetto di immagine, ma soprattutto sulla elaborazione, a partire da tale discussione, della più ampia nozione di immaginario nella filosofia dello scolarca ateniese, rimando a E. A. MOUTSOPUOLOS (1985).

³⁸ *Ibidem*, 255-256.

³⁹ J. TROUILLARD (1957: 341-342).

ontologico ambiguo⁴⁰ in quanto pur discendendo dal modello e recandone in sé una traccia essa non corrisponde al modello ed è quindi qualcosa d'altro⁴¹.

I caratteri di alterità e trasposizione rispetto al modello imitato fanno dell'immagine l'intermediario tra i differenti livelli del reale. Essa fa parte, infatti, del secondo "momento" di generazione o manifestazione della triade che caratterizza l'intera esistenza logico-ontologica del reale μόνη πρόοδος ἐπιστροφή : dopo la manenza, difatti, è nel momento della processione di una realtà verso un secondo e inferiore livello del reale che l'immagine entra a giocare il suo ruolo. E questa processione avviene nei termini di una sorta di illuminazione⁴². Essa fa parte di un processo dinamico nel quale l'anima stessa è coinvolta. Infatti, richiamandosi ancora al presupposto secondo il quale le realtà inferiori partecipano delle superiori in quanto queste sono cause di quelle o in quanto entrambe discendono dalla stessa Causa, il diadoco afferma:

Quindi le anime hanno conoscenza di tutte le cose secondo un modo ad esse adeguato, e cioè attraverso immagini che vengono prima di loro, che è inferiore a loro, e in modo congenito e omogeneo le cause in esse⁴³.

Anima e immagine sono il precipitato di una realtà superiore che si manifesta nell'illuminazione ed entrambe ritornano, nella conversione, al proprio archetipo. *Evanghelos Moutsopoulos* definisce questa caratteristica come la fondazione di una "correlazione naturale tra anima e immagini e tra immagini ed esseri"⁴⁴, tramite la quale

⁴⁰ E. A. MOUTSOPOULOS (1985:15-27). Secondo lo studioso greco, lo statuto ontologico ambiguo dell'immagine si evince dallo statuto ontologico della stessa facoltà a cui essa afferisce e cioè all'immaginazione (φαντασία). Dal punto di vista ontologico questa ambiguità gioca a favore dell'immagine, dal punto di vista epistemologico gioca a favore del processo dialettico di conoscenza.

⁴¹ Questo carattere si potrebbe evincere dal fatto che nell'immagine si concretizza quella particolare condizione di tutti gli esseri e di tutti gli enti rispetto al Primo Principio. Difatti, in quanto prodotti essi sono, allo stesso tempo, somiglianti e dissomiglianti ad Esso. Nel primo caso il Principio è in essi in quanto Causa, nel secondo, e proprio in quanto effetti di natura inferiore, essi sono assolutamente dissomiglianti. Per le categorie di somiglianza e dissomiglianza rispetto al Principio, si veda *In Parm.* II 755-756, sul quale si tornerà in seguito.

⁴² E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 16).

⁴³ *In Parm.* IV 929, 13-16 "διὸ καὶ γινώσκουσιν αἱ ψυχαὶ τὰ ὄντα πάντα οἰκείως ἑκάστοις, δι' εἰκόνων μὲν τὰ πρὸ αὐτῶν, κατ' αἰτίαν δὲ τὰ μεθ' αὐτάς, συμφυῶς δὲ καὶ ὁμοστοίχως τοῦς ἐν ἑαυταῖς λόγους".

⁴⁴ (1985: 20).

è possibile per Proclo conferire ad entrambe la possibilità di accedere alle realtà superiori.

L'immagine non è declinata solo sul piano ipostatico, ma riveste un ruolo centrale per l'uomo, in quanto, essendo tanto immagine del sensibile quanto immagine dell'intelligibile⁴⁵, essa possiede la potenzialità di incarnarsi nell'esistenza di entrambi. In tal senso essa si trova a metà strada tra l'essere e il non essere.

Del resto, ogni ente reca in sé la propria causa, ed è per questo ad essa somigliante, e allo stesso tempo è del tutto differente da essa, e per questo è dissomigliante da essa⁴⁶. Allo stesso modo l'immagine è simile e dissimile al proprio modello⁴⁷, è combinazione profonda tra le due⁴⁸.

Il rapporto immagine-modello rispecchia il rapporto di causalità-effetto e anzi esso potrebbe essere riletto come il *traslato estetico* di questo. Come tutti i generi di realtà che discendono dai principi e che nel caso del neoplatonismo vanno degradando dall'unico Principio, tutti gli ordini di realtà sono in rapporto di causa-effetto tra loro, cosa che implica la necessità della partecipazione⁴⁹. Le immagini, un po' come tutto, partecipano agli esseri superiori ma il modello si dà all'immagine come la causa all'effetto: questo principio non si applica alle realtà superiori ma specialmente all'anima e alla natura⁵⁰.

La natura contiene immagini dell'anima e l'anima dell'Intelletto.

In tal modo la partecipazione sembra seguire il percorso inverso rispetto alla processione in quanto, se questa procede dalle cause agli effetti, l'altra innalza gli effetti

⁴⁵ Rispettivamente, *In Parm.* I 627, 11 e 642, 12-16.

⁴⁶ Si veda su questo W. BEIERWALTES (1988: 364 e sgg.). Il riferimento non è soltanto a *In Parm.* come dicevamo prima ma anche a due teoremi degli *Elementi di Teologia*.

⁴⁷ *In Parm.* 816, 26. Su questo si tornerà successivamente poichè questa sezione viene ripresa da Dionigi nel suo capitolo sui nomi divini per elaborare il discorso attorno a somiglianza e dissomiglianza su un piano, per così dire teorico, mentre a livello dell'applicazione teologica e liturgica il suo discorso sembra avvicinarsi maggiormente alla trattazione estetica di *In Remp.*

⁴⁸ *In Parm.* 756, 19-27.

⁴⁹ Come affermato dall'*In Parm.* 846, 3-7. La partecipazione tra causa ed effetti viene riportata a tre tipologie: impressione, riflessione o assimilazione.

⁵⁰ E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 80).

ai loro proprio principi. Per via di una somiglianza, di cui l'immagine, che a volte si configura come anima, si fa portatrice, le realtà inferiori riscoprono quelle superiori⁵¹.

Proclo si serve effettivamente di due immagini distinte ma che condividono le caratteristiche: la natura dell'anima rende conto della natura delle immagini che essa, a sua volta, esprime a suo proprio modo⁵².

Il rapporto tra l'apparenza (cioè l'immagine), e il ciò-di-cui è apparenza, non è equilibrato in quanto relaziona non già due esseri ma un essere e un suo derivato⁵³. D'altro canto, il carattere stesso dell'apparenza è in qualche modo necessitato dall'incommensurabilità e impartecipabilità del Primo Principio nel senso che, qualsiasi altra realtà differisca da Esso, non potrà in alcun modo, a confronto, acquisire i caratteri della vera realtà ontologica ma sarà, appunto sempre apparenza⁵⁴.

Nella misura in cui si può considerare il Tutto come effetto dell'Uno, tutto sarà sua immagine in quanto prodotto assolutamente dissomigliante dalla propria origine. Il *come* di questa produzione immaginale, dunque, non può assumere i caratteri della mimesi ma quelli della partecipazione causale. Così inteso il rapporto tra i differenti livelli ipostatici, l'Intelletto può assurgere a immagine dell'Uno così come l'Anima a immagine dell'Intelletto.

Della forma e dell'essenza dell'immagine prodotta, il modello non rende ragione e non informa, se non in merito alla sua provenienza e alla logica successione di tale generazione.

Per dirla con le parole dello scolarca ateniese quindi: "Tutte le immagini sono simulacri di ciò di cui sono immagine"⁵⁵.

La somiglianza, lungi dall'identificarsi come ciò che in primo luogo caratterizza l'immagine rispetto al modello da cui essa proviene, quindi, è semplicemente condizione

⁵¹ *In Parm.* 806, 18-20.

⁵² E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 91).

⁵³ E. PERL (2007:34).

⁵⁴ *Ibidem*, n. 30 si rifà riprende von balth e Dodds.

⁵⁵ *In Parm.* 816, 17-18. Ancora Moutsopoulos riconosce che "l'immagine è come un simulacro", sarebbe il miglior modo di tradurre tale espressione dal momento che i termini non possono considerarsi sinonimi. Molto importante è riconoscere che il rapporto tra immagine e modello è utilizzato dal diadoco di Platone sempre e solo per indicare la provenienza di questo prodotto nella struttura complessiva, quindi nel senso di indicare l'ordine e non di indagare i rapporti tra archetipo e produzione immaginale (72-80).

sufficiente ma non necessaria. È innanzitutto la dissomiglianza che fonda l'immagine in quanto tale poiché senza di essa sarebbe uguale al modello stesso⁵⁶.

Simile e dissimile al suo modello, simile all'Anima per configurazione, mediana tra sensibile e intelligibile, dell'immagine si perde spesso una caratteristica fondamentale: quando si avvicina al suo modello, essa cessa di essere tale, cioè di essere immagine e quindi si ferma ad essere ciò che è prima di essere altro o di dipendere da altro. Il processo tramite il quale l'immagine viene formata, risulta tale da permetterle una certa partecipazione all'essere, senza che ne sia pienamente investita⁵⁷.

Proclo esplicita la relazione tra due elementi all'apparenza molto distanti tra loro: paragona infatti l'essere dell'immagine e l'essere del modello dicendo che essi stanno tra loro nello stesso rapporto esistente tra il tempo finito e il tempo infinito⁵⁸. Lo scarto tra le i due elementi che compongono l'immagine stessa, cioè il suo apparire (ai sensi o alla mente) e il suo modello (oggetto della sola intellesione) resta irriducibile.

La struttura dell'immagine resta allora sospesa tra sensibile e intelligibile, tra visibile e invisibile, condividendo con l'Anima il carattere di *media res* che non si riduce, né si sovrappone, alla causa della propria provenienza.

D'altro canto, anche la dimensione intellettuale è interessata dall'immagine in diverso modo: se da un lato, infatti l'Intelletto dona all'Anima l'immagine, plasmandola *a sua immagine*, dall'altro è anche vero che l'Intelletto, in una forma abbastanza particolare risulta essere esso stesso immagine, già molteplice e degradata, della dimensione semplice e trascendente dell'Uno.

Quale che sia la struttura dell'immagine, sia essa paragonata ad una apparenza ingannevole o come struttura di senso e di pensiero che occupa soprattutto i gradi

⁵⁶ E. A. MOUTSOPOULOS (1985:23, nn. 44-46).

⁵⁷ *In Parm.* 744, 23-29: “καὶ γὰρ τὸ ἐν αἴτιον τῶν νοητῶν, ἀλλ' οὐ παράδειγμα, οὐδὲ θέμις λέγειν οὕτως ἐπ' ἐκείνων. Αὕτη οὖν εἰς ἑαυτὴν προϊοῦσα ἢ νοητὴ οὐσία οὕτω πρόεισιν ὡς τὸ νοητὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ὅλως τε κατὰ τὸν Τίμαιον πᾶσαν εἰκόνα δεῖ γενέσεώς πη μετέχειν, ἵνα διὰ ταύτης εἰς τὸ εἶναι αἰετὸν ἀπεικάζεται πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν”.

⁵⁸ 1229, 11-20.

intermedi della realtà⁵⁹, resta ben fermo il fatto che essa operi sull'anima e sulla coscienza⁶⁰.

Alla luce di tutto ciò, Proclo sembra insistere soprattutto su due caratteristiche proprie dell'immagine rendere sensibile il modello intelligibile, cioè, presentarlo ai sensi secondo una forma percettibile; sovrapporsi all'Anima, come mediazione di mediazione.

Se il rapporto tra modello e immagine può richiamarsi alla mimesi, o riflessione, e alla partecipazione, l'operatività dell'immagine procliana si esprime soprattutto secondo una terza categoria che è quella della somiglianza⁶¹. Questo permette di superare la drastica scissione tra essere e non-essere⁶².

L'immagine può essere sensibile o intelligibile e, in tal senso, anche il linguaggio può essere inteso come immagine⁶³. Questo è in parte il senso dell'analisi portata avanti commentando il *Cratilo* di Platone.

Il linguaggio può essere appropriato all'oggetto di cui è significante poiché esso è manifestazione, icona della rivelazione cui si riferisce⁶⁴. La parola è effettivamente rappresentante dell'essenza e la designa in modo minore⁶⁵.

Al pari della relazione tra immagine e modello per quanto già detto rispetto all'anima e alle realtà noetiche, anche nel caso nel linguaggio vi è una netta dicotomia tra l'apparenza e il ciò-di-cui è apparenza: la nozione (o significato) corrisponde al

⁵⁹ Questo è di certo l'utilizzo più presente nelle opere procliane. Difatti lo studioso greco ha portato notevoli argomenti per tale dimostrazione evidenziando le diverse sfumature secondo le quali Proclo recupera l'immagine al suo pensiero e ad alcune parti particolarmente importanti e difficili (Mouts. 30-41).

⁶⁰ *In Tim.* I, 58, 8-14.

⁶¹ E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 35). Questo è uno degli argomenti principali in cui si mostra la continuità e, allo stesso tempo, la differenza tra Dionigi e Proclo. Cfr. DN IX. Molto importante per la presente trattazione, questa relazione verrà approfondita in seguito.

⁶² Lo stesso stratagemma sarà adottato da Dionigi per spiegare, in modo preliminare, le immagini come metodo espressivo proprio della teologia (Scrittura). Infatti nella EP IX si distingue tra i modi di considerare la produzione come secondo la causa, la partecipazione e la proprietà.

⁶³ Più avanti sarà notata la stretta affinità di pensiero che sorregge, rispettivamente, il metodo procliano nell'affrontare il tema del linguaggio nel *Commento al Cratilo*, e i presupposti che sorreggono l'analisi, del tutto neoplatonica, dei DN legandoli alla Bibbia per quanto riguarda Dionigi.

⁶⁴ *In Parm.* 948, 33-35: “ἀλλὰ μένοντας ἡμᾶς ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει, καὶ εἰκόνας ἔχοντας οὐσιώδεις τῶν ὄλων, διὰ τούτων ἐπιστρέφειν εἰς ἐκεῖνα λεκτέον, καὶ νοεῖν ἀφ' ὧν ἔχομεν συνθημάτων τὰ ὄντα συστοίχως μὲν οὐσί, δευτέρως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν, τὰ δὲ παρ' ἡμῖν συστοίχως, ἐν ἐνὶ τὰ τε γνωστά καὶ τὴν γνώσιν περιεληφότας” Nomi manifestativi saranno chiamati quelli degli angeli da parte di Dionigi (CH IX).

⁶⁵ *In Crat.* 78 19.

modello mentre il nome, inteso come materia fonica o scritta, corrisponde all'immagine⁶⁶. Situandosi a metà tra il sensibile e l'intelligibile di cui partecipa, il nome, proprio come l'immagine, sembra esprimere una sorta di ambiguità intrinseca al pensiero stesso⁶⁷.

Questi nomi, che sono in un certo senso immagini, imitano le essenze intelligibili⁶⁸: “ in quanto immagine, il nome designa l'inaccessibile, allo stesso modo che il numero e le forme in geometria o che qualche altro simbolo mistico, scritto o orale”⁶⁹.

Considerata la sua importanza, l'immagine non può che rivestire un ruolo ben definito all'interno del complesso intreccio dei gradi conoscitivi dell'anima, corrispettivo psicologico della strutturazione dei livelli ipostatici corrisponde⁷⁰.

Poiché il grado di conoscenza di una data facoltà corrisponde ad un determinato oggetto, e poiché l'immagine è di per sé, come si è visto, qualcosa di mediano, alla sua conoscenza saranno preposte le facoltà mediane dell'anima opinativa e immaginativa, mediane tra la percezione sensibile e l'intelletto.

L'oggetto della conoscenza opinativa sarà il molteplice e questo crea un piccolo problema poiché, essendo l'anima mediana tra l'unitarietà dell'intelligibile e la molteplicità del sensibile, ad essa faranno capo due tipi diversi di conoscenza a seconda di quale sia la parte dell'anima, superiore o inferiore, implicata nell'atto di conoscenza .

⁶⁶ in *Crat.* 33, 10-12. Per un'accurata analisi sul Commento al Cratilo, si veda il puntuale lavoro di M. ABBATE (2001) e più recentemente R. M. VAN DEN BERG (2007).

⁶⁷ In *Crat.* 23-27 e In *Parm.* 851, 23-32.

⁶⁸ In *Crat.* 6, 11-14; In *Parm.* 850, 6; In *Tim.* I, 60, 15. In quanto tali essi fondano il ragionamento per analogia: I nomi servono proprio a fondare il ragionamento per analogia (947, 20-26) secondo E. MOUTSOPOULOS (1985: 70 e sgg.).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 79. I luoghi procliani indicati dallo studioso greco in suffragio della sua affermazione e che, come si vedrà, sono fondamentali per l'articolazione dell'estetica dionisiana, sono: *Theol. Plat.* p I, 4, 9, 26-32; In *Parm* 804, 1-4; In *Remp.* 176, 1-3; In *Parm* 847, 29; In *Alc.* 39, 6; In *Parm.* 687, 12-16.

⁷⁰ In *Eucl.* 35, 7-13: “ Τέταρτον οὖν, ὅτι τῆς μαθηματικῆς μέσσην ἔχουσης τάξιν τῶν τε νοητῶν καὶ αἰσθητῶν καὶ πολλὰς μὲν εἰκόνας τῶν θείων ἐν ἑαυτῇ δεικνυούσης, πολλὰ δὲ παραδείγματα τῶν φυσικῶν λόγων, δεῖ καὶ τὰς ἀποδείξεις τριπλαῖς ἐπ' αὐτῆς θεωρεῖν, τὰς μὲν νοερωτέρας, τὰς δὲ διεξοδικωτέρας, τὰς δὲ καὶ δόξης ἐφαπτομένας”.

Il limite di questa facoltà è quella di non portare conoscenza in quanto essa non può portare all'unità dell'intelligibile, dunque all'intelligibile stesso, in quanto molteplice e frammentaria⁷¹.

La facoltà immaginativa contribuisce, invece, in maggior grado alla prensione dell'unità⁷².

Essa, dunque, ha l'importante compito di fornire materiale sensibile alle facoltà superiori dell'anima che poi lo elaborano secondo i parametri di un'astrazione e semplificazione man mano maggiori. In tal senso, e come del resto testimonia anche il *Commento alla Repubblica* impostando il discorso secondo gli stessi principi, non tutte le immagini e non l'Immaginario nel suo insieme sono da condannare come fallaci, ma di essi va rigettata quella parte che destabilizza con illusioni fuorvianti l'anima dell'uomo e quindi la sua conoscenza⁷³.

L'immagine, vicina in questo alla sofistica, riesce talvolta a trasformare la realtà in pensiero secondo il principio di persuasione⁷⁴ quando la poetica si rende uguale all'imitazione falsante del discorso persuasivo. In tal caso Proclo ne condanna la teratologia⁷⁵.

Due delle più importanti dissertazioni del *Commento alla Repubblica*, definiscono la stretta connessione tra mito inteso come produzione propria dell'arte poetica e immagine come materia di questa espressione. Anche in questo, secondo una certa interpretazione di *Sofista* 246 C, il discorso del poeta acquisisce le prerogative di un'immagine e con essa si identifica⁷⁶.

⁷¹ *In Crat.* 23-24.

⁷² *In Tim.* I, 246, 10-254

⁷³ Come si vedrà, nel *Commento alla Repubblica* viene ripresa con forza l'utilità di simboli e immagini tanto per rappresentare le più alte realtà secondo le più forti opposizioni tanto per educare i giovani e, al contempo, si evidenzia la fallacia della poesia intesa come arte solo nella sua tipologia mimetica, in particolare, fantastica (*infra* 179 e sgg.). Inoltre, la condanna delle phantasiai delle anime è un tema sposato appieno da Dionigi proprio nei luoghi in cui più viva si fa il suo utilizzo delle immagini.

⁷⁴ *In Remp.* II 107, 10. Per la discussione approfondita dei passi relative al discorso attorno alle immagini fatto da Proclo nel *Commento alla Repubblica*, rimando alla sezione quarta del presente lavoro (*infra*, p. 250 e sgg.).

⁷⁵ *Ibidem.*, I 72, 17.

⁷⁶ Per l'importanza di questo luogo platonico anche per la speculazione dionisiana si veda *infra* pp. 182 e sgg.

Le immagini *ἄισχρά* vanno evitate e, in generale, accettate solo quelle la cui forma è conforme alla loro interna coerenza⁷⁷. L'arte del poeta e quella del pittore, equiparate, vogliono colpire la facoltà immaginativa dell'uomo attraverso composizioni plastiche che rimandano ad un'ulteriorità che non corrisponde alla loro forma esteriore⁷⁸.

L'immagine è così simbolo della realtà⁷⁹ che diventa mediazione tra sensibile e intelligibile⁸⁰ in quanto la *φαντασία* assicura la mediazione tra la dimensione intelligibile sconosciuta e quella sensibile⁸¹.

Quest'analisi permette di legare il discorso attorno all'immagine come strumento concettuale a quello della rappresentazione artistica, cosa, peraltro, suggerita dallo stesso Proclo⁸².

La differenza tra creazione divina e creazione artistica, è che nel primo caso il modello è trascendente, mentre nel secondo è immanente e materiale. Per descrivere le caratteristiche dell'opera demiurgica, la quale plasma il mondo sensibile ad immagine di quello intelligibile, Proclo la equipara ad una creazione artistica. Il *trait d'union* tra le due è la creazione di una copia partendo da un modello. Si può affermare in tal senso che la partecipazione alle Idee intelligibili è come la riflessione di uno specchio, oppure come il calco apposto da un sigillo⁸³, dove il prototipo lascia una traccia nella cosa prodotta, ma è altro da essa. Se nel primo caso la materia (specchio) resta passiva, nel caso dello stampo la cera subisce una modificazione: nell'uno la partecipazione assumerà la forma di un riflesso o di un'immagine; nell'altro essa sarà uno stato della materia. E dunque, dopo aver ricordato che nel primo caso la materia resta impassibile, mentre nel secondo viene modificata il diadoco afferma:

⁷⁷ *In Remp.* II 108, 10.

⁷⁸ *In Remp.* I.191, 2-4; in *Crat.* 18, 28-30. In tal senso, il pittore e poeta procliano è il "prototipo", del teologo dionisiano. (cfr *infra*, *Conclusioni*).

⁷⁹ *In Remp.* II, 243, 3-8.

⁸⁰ *Ibidem*, I 167, 19-20.

⁸¹ *In Parm.* 994, 24-40; *In Tim.* I, 352, 11-18; *In Euc.* 52, 20.

⁸² *In Parm.* 850, 1-7. Questo discorso si lega alla somiglianza come segno visibile secondo E. MOUTSOPOULOS (1985: 80, n. 49). In questo caso il discorso slitta dalla metafisica alla teologia e da questa all'ambito artistico.

⁸³ *In Parm.* IV 839, 8-15.

Ma dovremmo anche dire che i prodotti della partecipazione sono un qualcosa di simile alle immagini prodotte dall'arte del dipingere, o della scultura, o di qualche altra tecnica. Perché a causa del divino artigiano che le cose qui sono formate in forma di somiglianza delle idee divine, e questa è la ragione per la quale il cosmo sensibile è chiamato *immagine di quello intelligibile* (*Tim.* 92 c). Tale analogia è superiore alle precedenti nelle quali si distingue l'artefice dal modello, mentre in questa i due fattori sono considerati come uniti⁸⁴.

Di fatti, la creazione di immagini è come la creazione di miti in quanto l'opera di produzione del poeta ripercorre e riproduce quella della divinità⁸⁵: più le immagini sono complesse e più sono gravide di senso⁸⁶.

Nonostante non siano oggetto di specifica trattazione all'interno delle sue opere, le nozioni di immagine, simbolo e segno ricoprono un ruolo determinante nell'articolazione del pensiero procliano. Il complesso intreccio di livelli contigui di realtà, tanto metafisici quanto teologici, necessita legami che possano tenere insieme il Tutto, insieme composito, nell'ottica di quella riduzione ad unità che è obiettivo precipuo della sintesi procliana. Causalità e partecipazione, i due modi della relazione Principio-ipostasi e ipostasi-ipostasi inferiori, hanno nell'immagine il proprio mezzo espressivo.

In quanto tutti gli esseri e tutti gli enti sono prodotti dalla Causa Prima, tra di essi vige una sorta di somiglianza intrinseca con la stessa e una corrispettiva *συνπάθεια* secondo cui il reale, nel suo dispiegarsi come insieme di processioni discendenti dal Principio, reca in sé la traccia di questo.

Un sistema così elaborato, contempla necessariamente la presenza di simboli ed immagini che siano costante rimando ad altro, segni di realtà superiori percettibili ad un

⁸⁴ *In Parm.* 840, 9-24: “Λεγέσθω δὲ αὖ καὶ ὅτι παραπλήσιά πως ἔστι ταῖς τῶν εἰκόνων ἀφομοιώσεσιν, εἴτε διὰ ζωγραφίας, εἴτε διὰ πλαστικῆς, εἴτε δι’ ἄλλης τινὸς τέχνης· ὅμοια γὰρ ὑπὸ τῆς θείας δημιουργίας τὰ τῆδε γίγνεται τοῖς θεοῖς μορφούμενα τοῖς εἶδεσι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ αἰσθητὸς ὄλος διάκοσμος εἰκῶν προσαγορεύεται τοῦ νοητοῦ· διαφέρει δὲ τοῦτο λέγειν ἢ τὰ πρότερα, καθόσον τοῦτο μὲν διακρίνει τὸ ποιοῦν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος, ἐκεῖνα δὲ ὡς ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν προῆγε τὴν ἀναλογίαν. Δεῖ δὲ αὖ εἰδέναι τοὺς τῶν πραγμάτων φιλοθεάμονας, ὅτι τούτων ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἀτελές ἔστι καθ’ αὐτὸ, καὶ ἀδυνατεῖ μόνον παραστῆσαι ταῖς διανοίαις ἡμῶν τὴν ὅλην περὶ τῆς μετοχῆς ταύτης ἀλήθειαν”. Cfr. anche 916, 14- 20.

⁸⁵ Ancora su questo E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 83,nn.63-64)

⁸⁶ È questo il senso dell'entaisios del mito ispirato affermata, seppur in modo divesvo, in *In Alc.* I 69, 4-5.

livello inferiore, tracce della dimensione noetica nell'ambito del sensibile che, di quella, è prodotto e immagine, secondo una sorta di affinità universale.

Lo stesso Proclo afferma l'importanza della simbologia nella propria produzione letteraria secondo la stesura di un trattato *Περὶ τῶν μυστικῶν συμβόλων*⁸⁷.

La sua dottrina simbolica è deducibile specialmente dai commenti al *Cratilo* e alla *Repubblica* e dalla *Teologia Platonica*⁸⁸, ma in un certo senso indizi molto importanti, come vedremo, provengono anche dai commentari al *Parmenide* ed al *Timeo* e dai frammenti del *De Arte Ieratica*⁸⁹.

L'analisi finora condotta ha messo in luce quali siano i presupposti teorici e dottrinali che forniscono la base per l'elaborazione del discorso immaginale procliano e, soprattutto, in che modo gli sia consentito di legare il discorso dell'immagine a quello del discorso, nel caso specifico del *Commento alla Repubblica*, del mito e della poesia.

Non tralasciando quindi riferimenti ad altri trattati, le successive pagine si concentreranno soprattutto sulle dissertazioni V e VI per cercare di dimostrare come nell'utilizzo del lessico simbolico e iconico di tale opera, risiedono le cause che strutturano la concezione teologica dionisiana, l'impostazione delle due gerarchie e la possibilità di aggiungere ulteriori spiegazioni ai concetti di teologia e teurgia all'interno del CD.

⁸⁷ *In Remp.* II 109, 1. Questo è probabilmente un indizio seguito dallo pseudo Dionigi quando informa il lettore della produzione di una *Teologia Simbolica* non tramandata dalla tradizione manoscritta. Cfr. conclusioni pp. 000.

⁸⁸ Questa è l'opinione di J. TROUILLARD (1981: 297).

⁸⁹ E in ogni caso i fondamenti teorici e metafisici della simbolica procliana, come ad esempio, la dottrina dell'anima e della partecipazione, trovano teorizzazione e in qualche modo vengono riassunti anche nel *Commento agli Elementi di Euclide* e negli *Elementi di Teologia*. Seppure non molto numerosi, diversi sono gli studi che si sono occupati del ruolo del simbolo nella speculazione del diadoco di Platone e dell'importanza che essi rivestono nel complesso del suo pensiero.

5 Il Commento alla Repubblica

È di certo il commentario più complesso sia per composizione che per la datazione. Innanzitutto esso non segue il dialogo platonico commentandolo punto per punto, come è proprio degli altri commentari⁹⁰.

Composto da diciassette dissertazioni, è di certo un'opera composita e non omogenea.

La I dissertazione, *In quali soggetti principali e in quale numero di soggetti bisogna articolare la Repubblica di Platone prima di leggerla in comune se la si spiega correttamente*⁹¹; composta di sette questioni introduttive, tra cui quale sia lo scopo, la forma e la materia del dialogo, ci si concentra sull'argomento della giustizia che sembra essere il vero scopo della trattazione platonica.

Della II dissertazione, *Sui ragionamenti di Socrate contro la definizione di giustizia data da Polemarco*, conserviamo solo il titolo⁹².

La terza, *Sui quattro argomenti presentati nella Repubblica per la difesa della giustizia contro le quattro opinioni di Trasimaco a questo proposito*, (I, 20-27), si discute, come già nella II, attorno al problema della giustizia⁹³.

Nella IV dissertazione (I, 27-42), *Sui modi secondo i quali è stato detto nel II libro della Repubblica che bisogna rappresentare gli dèi*, si prendono in esame i tipi di teologia enunciati da Platone nel II libro della *Repubblica*, approfondendo il fatto che i racconti attorno agli dèi vanno composti seguiti i tre modelli di bontà, immutabilità e veridicità.

Nella V, *Opinioni di Platone sulla poetica, suoi diversi generi, le regole più eccellenti dell'armonia e del ritmo*⁹⁴, presenta dieci questioni che tentano di riscattare lo statuto epistemologico della poesia e l'autorità dei suoi autori, dalle critiche mosse da Platone il quale, non solo relegava la poesia ad uno status inferiore a quello della *doxa*, e cioè all'*eikasia*, ma anche, equiparandola all'arte, ne faceva un prodotto tre volte distante dalla verità e per ciò tenuta fuori dalla città ideale.

La VI (I, 69, 205), consacrata alla difesa di Omero da parte di Platone e divisa in due parti (libro α e libro β), si intitola: *Di Proclo il diadoco: sulle obiezioni di Platone nella Repubblica contro Omero e l'arte poetica*⁹⁵.

Nel primo libro lo scolarca propone diciassette questioni con le quali cerca di difendere Omero dalle accuse lanciate in *Resp. II 377 d – III 392 c*, evidenziando che Omero scrive in uno stato di possessione divina e che la sua poesia sia alcune volte imitativa e quindi non accettabile. Per fare ciò Proclo formula l'importante distinzione tra mito educativo e mito divinamente ispirato (I distinzione), si interroga sul modo delle teofanie e sul metodo esegetico da applicare ai miti omerici.

Nel secondo, si concentra sulla difesa di Omero cercando di argomentare dall'inizio sostenendo sia che Platone ammirava Omero, sia che lo emula nei generi poetici.

⁹⁰ A. J. FESTUGIERE (1970: 7). Per questioni inerenti alla struttura, l'ordine di composizione del *Commento*, si vedano i lavori di riferimntno GALLAVOTTI (1929), (1971); A. SHEPPARD (1980); M. ABBATE (2004); CARDULLO. (1985), R. LAMBERTON (1989), (2013).

⁹¹ Περί τοῦ τίνα χρῆ καὶ πόσα πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῆς Πολιτείας Πλάτωνος κεφάλαια διαρθρῶσαι τοὺς ὀρθῶς ἐξηγουμένους αὐτήν. (I, 5-20 ed. Kroll).

⁹² Περί τῶν πρὸς τὸν ὄρον τῆς δικαιοσύνης τὸν τοῦ Πολεμάρχου ῥηθέντων ὑπὸ τοῦ Σωκράτους συλλογισμῶν (I 20).

⁹³ Περί τῶν ὑπὲρ δικαιοσύνης τεττάρων λόγων ἐν Πολιτείᾳ πρὸς τὰ Θρασυμάχου τέτταρα δόγματα περὶ αὐτῆς.

⁹⁴ Περί τῶν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Πολιτείας εἰρημένων θεολογικῶν τύπων.

⁹⁵ Περί τῶν ἐν Πολιτείᾳ πρὸς Ὅμηρον καὶ ποιητικὴν Πλάτωνι ῥηθέντων.

La VII (I, 206-236) si intitola *Sulle dimostrazioni, nel IV libro della Repubblica di ciò, che le parti dell'anima umana sono tre, e quattro le virtù che sono in esse*, sostiene la correlazione tra la tripartizione dell'anima e le quattro virtù, con la tripartizione della città e le altrettante virtù.

VIII (I, 236-250): *Sugli argomenti, nel V libro della Repubblica, tendenti a provare che comuni sono le virtù di uomini e di donne, comune la loro educazione.*

IX (I 251-257) *Sulle opinioni di Teodoro d'Asine tendenti a stabilire che la virtù è identica nell'uomo e nella donna, ed esame di ciò che ha detto Socrate.*

X (I 258-268) *Sulla discussione, nel V libro della Repubblica, che mostra di quale specie sia l'amore del sapere presso i filosofi, e di quale specie la philomathia del volgare.*

XI (I 269-287, 17) *Sulla discussione, nella Repubblica, che mostra ciò che può essere il Bene.*

XII (I 287, 18-296) *Sulla caverna nel VII libro della Repubblica.*

XIII (II, 1-80) 'Melissa' o *Sui discorsi delle Muse nella Repubblica, studia i discorsi delle Muse*⁹⁶.

XIV (II, 81,84): *Sui tre argomenti i quali provano che la condotta giusta sia più felice della condotta ingiusta mostra il perché della superiorità della condotta giusta su quella ingiusta*⁹⁷.

Le altre tre dissertazioni si rivolgono all'esame del X libro della Repubblica e ad alcuni temi in essa trattati: la XV (II, 85-95) *Sui principali argomenti del X libro della Repubblica*⁹⁸, XVI (96-359), la più lunga dell'intero commentario è dedicata al discepolo Marino (*Sul mito nella Repubblica*) ed espone un resoconto particolareggiato dell'esegesi del mito di Er nell'omonimo dialogo. La XVII (II, 360-368) esamina le obiezioni di Aristotele nel II libro della *Politica* contro la *Repubblica* di Platone e si intitola *Indagine sulle obiezioni enunciate da Aristotele nel II libro della Poetica contro la Repubblica di Platone.*

Il carattere straordinario di quest'opera nella produzione procliana è dovuto soprattutto alla disomogeneità dei trattati che lo compongono. Innanzitutto dal commento si distaccano due dissertazioni, la VI e la XVI che, per lunghezza ed argomenti, sembrano costituire due trattazioni autonome⁹⁹.

I trattati più lunghi costituirebbero delle opere autonome, aggiunte successivamente in fase di edizione del testo, e sarebbero un'introduzione al pensiero di Platone esplicitato nella *Repubblica*¹⁰⁰.

La VI dissertazione tratta alcuni temi del tutto assenti dalle altre, come quello della tripartizione dell'anima e soprattutto del mito omerico analizzato secondo un metodo allegorico ben delineato. Stessa cosa vale anche per le altre dissertazioni che costituiscono degli scritti autonomi¹⁰¹. Quindi mentre il V¹⁰² e anche il IV¹⁰³ mostrano, come testimonia la ripetitività e la semplicità degli argomenti, Proclo nel ruolo di insegnante, nella VI esso propone un "commentario scientifico" che presuppone un livello avanzato

⁹⁶ Μέλισσα εἰς τὸν ἕν Πολιτείᾳ λόγον τῶν Μουσῶν.

⁹⁷ Τρίος λόγων ἑυδαιμονέστερον του ἀδικού τό δικαίον.

⁹⁸ Τῆς πολιτείας κεφάλαιον.

⁹⁹ Su questo C. GALLAVOTTI (1929: 208-219), (1971: 41-54).

¹⁰⁰ Secondo la ricostruzione del Gallavotti (1971), il commentario sarebbe anteriore al 438 in quanto non presenta lo stile sistematico del *Commento al Timeo*, testo che per eccellenza consacra il sistema del commento lemma per lemma del diadoco ateniese rispetto alle opere di Platone. (per la questione della datazione vedi shepard, cardullo, gallavotti). (la sheppard è di diversa opinione). Dallo stupore di Gallavotti e poi rispetto alle opere che hanno approfondito il tema sembra chiaro che i sei trattati più lunghi e su temi specifici furono quelli elaborati sullo stile di un commentario per esplicitare i temi agli allievi della scuola, mentre le restanti dissertazioni furono scritte per una cerchia ristretta di persone o che comunque già avevano superato un certo livello didattico. Vedi anche M. ABBATE (2004: 15 sgg.)

¹⁰¹ E che per questa ragione sono, ad esempio, espunti dall'edizione di riferimento italiana dai traduttori.

¹⁰² A. SHEPPARD (1980: p 25).

¹⁰³ L. CARDULLO (1985: 88).

negli studi¹⁰⁴, e dunque la disomogeneità dei trattati sarebbe da attribuire ai differenti uditori ai quali sono indirizzati: studenti di primo corso, o iniziati alle dottrine neoplatoniche già istruiti.

V dissertazione

Nella quinta dissertazione (I, 42-69 ed. Kroll) Proclo analizza *Dieci questioni attorno all'arte poetica esposta da Platone e le sue sottospecie*. La prima di esse riguarda l'atteggiamento ambiguo di Platone nei confronti della poetica in quanto, dopo averla ricoperta di profumi e di elogi, la caccia dalla città (argomento, questo, affrontato nei primi tre libri del dialogo platonico).

Nella seconda critica la teoria aristotelica della katharsis e nella terza giustifica l'opinione platonica secondo la quale lo stesso uomo può eccellere tanto nella tragedia quanto nella commedia.

La quarta concerne le opinioni di Socrate rispetto al concetto di armonia, mentre la quinta si occupa dei vari livelli di musica.

Nella sesta traccia la distinzione tra Dorios Armonia e Phrygios Armonia: la prima è un'armonia imitativa adatta ai giovani e la seconda è ispirata e scuote gli uditori a causa di un furore divino.

Nella settima si preoccupa di spiegare quali siano secondo Platone gli errori nei quali cadono i poeti a lui contemporanei tracciando, quindi, il profilo del poeta eccellente (ottava).

Nella nona dice quale debba essere il fine che il poeta deve raggiungere con la sua arte mentre della decima parla del poeta dell'universo come modello al quale deve ispirarsi il poeta di quaggiù.

Dopo aver così brevemente introdotto le dieci questioni¹⁰⁵, Proclo le analizza singolarmente. Riguardo alla prima questione, e cioè alla ragione per la quale Platone “non accetta l'arte poetica, ma la bandisce dalla città retta, pur avendo versato sopra di

¹⁰⁴ F. ROMANO (1983: 58).

¹⁰⁵ *In Remp.* I, 42,1-43, 25.

essa profumi” e “dopo averla incoronata in quanto sacra, allo stesso modo in cui era norma incoronare le statue”¹⁰⁶, il diadoco fornisce una prima spiegazione:

Infatti Platone sembra consapevole, dato che l’opera dei poeti è tutta imitativa (μιμητικῆς ἀπάσης), che essi commettono questi due errori nelle loro imitazioni, ora imitando senza verosimiglianza i fatti intorno a cui costruiscono i discorsi (μὲν ἄνομοίως μιμούμενοι τὰ πράγματα), ora, sì, con verosimiglianza (δὲ ὁμοίως), ma, in quanto imitatori di soggetti eterogenei, offrono ovviamente imitazioni eterogenee (μὲν ποικίλων δὲ ὄντες μιμηταὶ ποικίλας παρεχόμενοι τὰς μιμήσεις εἰκότως). Quando, dunque, imitano le imprese degli dèi o quelle degli eroi, non si accorgono di imitare senza verosimiglianza (ἄνομοίως μιμουμένους), cercando, con termini carichi di intensità emotiva e contrari alla natura o alla legge divina, di dire qualcosa di essi, sia nelle forme della costruzione mitica sia in forma di miti, rendendo, da un lato, simili gli atteggiamenti degli eroi e quelli degli uomini, e calandoli, con il discorso, nelle stesse passioni, cioè cupidigia, avarizia, arroganza, smoderatezza (atteggiamenti questi assolutamente indegni di eroi che abbiamo considerato figli di dèi), dall’altro servendosi di termini sconvenienti (ὀνόμασιν αἰσχροί) per gli dèi come coperture della verità che li concerne, e di questi termini non è facile per coloro che li ascoltano, specialmente se sono giovani, diventare giudici¹⁰⁷.

Dopo aver “reso consapevole” Platone del fatto che tutta l’arte poetica è essenzialmente imitativa, Proclo ravvisa due ragioni per le quali il maestro muove la sua critica. I poeti commettono due errori e, di rimando, producono due forme differenti di poesia: il primo consiste nell’imitare in modo dissomigliante (ἄνομοίως) le vicende divine o eroiche che descrivono; il secondo nell’imitare secondo somiglianza (ὁμοίως), ma, imitando cose eterogenee (ποικιλᾶς), essi forniscono riproduzioni eterogenee degli stessi avvenimenti.

¹⁰⁶ Il riferimento è a *Resp.* 398a.

¹⁰⁷ *In Remp.* I 44, 5- 17: “ἔοικεν γὰρ μιμητικῆς ἀπάσης οὔσης τῆς τῶν ποιητῶν πραγματείας συνιδεῖν, ὅτι δύο ταῦτα πλημμελοῦσιν ἐν ταῖς μιμήσεσιν, τότε μὲν ἄνομοίως μιμούμενοι τὰ πράγματα, περὶ ὧν ποιοῦνται τοὺς λόγους, τότε δὲ ὁμοίως μὲν ποικίλων δὲ ὄντες μιμηταὶ ποικίλας παρεχόμενοι τὰς μιμήσεις εἰκότως. ὅταν μὲν οὖν τὰ τῶν θεῶν ἢ τὰ τῶν ἡρώων μιμῶνται, λανθάνειν αὐτοὺς ἄνομοίως μιμουμένους, δι’ ἐμπαθῶν ὀνομάτων καὶ ἥτοι παρὰ φύσιν ὄντων ἢ παρὰ θεσμὸν ἐπιχειροῦντάς τι λέγειν περὶ αὐτῶν εἴτε ἐν μύθων πλάσμασιν εἴτε ἄνευ μύθων, ἁπομιμῶντας μὲν τὰ ἡρωϊκὰ τοῖς ἀνθρωπίνους ἦθεσιν, καὶ καθέλκοντας εἰς τὰ αὐτὰ τῷ λόγῳ πάθη, ἰλοχρηματίαν ἀνελευθερίαν ἀλαζονείαν ἀκο- λασίαν (εἶναι δὲ ταῦτα τῶν ἡρώων ἀνάξια πάντως, οὐς θεῶν παῖδας ὑπελήφμεν), παραπετάσμασιν δὲ χρωμένους ὀνόμασιν αἰσχροῖς ἐπὶ τῶν θεῶν τῆς περὶ αὐτῶν ἀληθείας, ὧν οὐ ῥᾶδιον τοῖς ἀκούουσιν ἄλλως τε καὶ νέοις οὔσι γενέσθαι κριταῖς. ταῦτα δὲ ἀμφοτέρωθεν δηλοῦν τὴν ἄνομιον μίμησιν, τῶν μὲν αὐτόθεν οὐκ ἐφαρμοζόντων, οἷς μιμοῦνται, τῶν δὲ οὐκ αὐτόθεν ἐφαρμοζόντων διὰ τὴν κατὰ τὸ πρόσχημα τῆς μυθοποιίας φαινομένην ἀτοπίαν”.

Essi utilizzano l'imitazione dissomigliante in modo inconsapevole, non accorgendosi di descrivere dèi ed eroi per mezzo di termini contro natura e parole emotivamente cariche assimilando quelli agli uomini; dall'altro lato, si servono di termini sconvenienti (αἰσχρά) che fungono da coperture per la verità divina e, in quanto tali, non sono direttamente comprensibili da parte dei giovani studenti. Proclo può dunque giungere ad una prima conclusione:

Entrambi questi casi rivelano l'imitazione non rassomigliante (ἀνόμοιος μίμησις), in quanto alcune imitazioni sono direttamente adatte al soggetto che essi imitano (οὐκ ἔφαρμοζόντων, οἷς μιμοῦνται), mentre le altre non sono direttamente adatte per l'assurdità che si rivela nell'apparenza esteriore dell'invenzione mitica (μυθοποιῖα φαινομένη ἄτοπία)¹⁰⁸.

Dunque, nell'imitazione poetica “bisogna che l'imitatore conformi i pensieri ai fatti, in quanto i fatti vogliono essere immagini di quelli, e deve scegliere i termini che si confanno ai pensieri”¹⁰⁹.

Il carattere della dissomiglianza adottato per descrivere le opere degli dèi e degli eroi è, agli occhi di Proclo lo strumento per coprire le più alte verità, per cui l'inverosimiglianza delle passioni ad essi attribuita (ἀνοικειότητα τῶν παθῶν) dipende dall'inverosimiglianza dei termini (ἀνοικειότητα τῶν ὀνομάτων), e quindi non corrisponde alla verità¹¹⁰.

Inoltre, lo stratagemma della copertura (ἡ κρύψις) tramite cui i poeti nascondono le verità attorno agli dèi, dipende anche dal fatto che i termini da loro utilizzati provengono dal loro bagaglio culturale¹¹¹. Così viene infine compendiato il discorso attorno all'imitazione poetica secondo dissomiglianza:

Dunque egli [Platone] ha biasimato, per questi motivi, nei poeti la mimesi dissimile (ἀνόμοιον μίμησιν) che è duplice, in quanto essa opera alla stessa maniera che se un

¹⁰⁸ *In Remp.* I 44, 17-20.

¹⁰⁹ *Ibid.* 44, 20-22.

¹¹⁰ I 45, 6-10.

¹¹¹ I 45, 20.

pittore, intendendo rappresentare Achille, dipingesse Tersite, oppure sì Achille, ma un Achille che non bada alla vita valorosa¹¹².

Il legame, in questo senso, creato da Proclo è triplice: non solo i poeti, detenendo la parola più antica, quella ricevuta direttamente dagli dèi, si identificano con i teologi che parlano appunto degli dèi e attraverso i quali gli dèi si rendono manifesti, ma in qualche modo questi poeti-teologi possono essere assimilati a pittori che producono opere il cui oggetto o si confonde con un altro o viene, sì, pensato secondo l'archetipo, ma poi plasmato secondo una tecnica alquanto discutibile. Questa caratteristica non toglie valore alla produzione poetica ma contribuisce a conservare la verità rappresentata sotto il velame di un'apparenza che preserva la verità stessa.

Allo stesso modo, Platone sembra criticare una seconda forma di dissomiglianza, cioè quella che attribuisce agli dèi e agli eroi atteggiamenti umani. In realtà, questa seconda forma di dissomiglianza è quella che Proclo introduce all'inizio del suo discorso presentandola come *mimesi somigliante* che, imitando cose eterogenee, genera altrettanta eterogeneità nel suo prodotto. Il nodo problematico è, in questa ulteriore analisi, l'esempio fuorviante che tali imitazioni possono avere sui giovani:

D'altro canto egli [Platone] critica l'imitazione non rassomigliante che porta i poeti, in modo diverso da quello precedente, a causa dell'assimilazione di caratteri e di forme di vita di ogni genere, ad imitare i vili, i dissoluti e gli stolti allo stesso modo che i coraggiosi, i temperanti e gli assennati. Infatti questa eterogeneità (ποικιλία) è controproducente in rapporto all'educazione che si impegna a modellare i caratteri degli educandi solo in ciò che è bene sia in rapporto alle azioni che alle parole. Infatti per nostra natura l'anima gode di fronte alle imitazioni, poiché siamo tutti amanti delle narrazioni mitiche, e, quando siamo bambini, qualora ci abituiamo a passare la vita con imitazioni di ogni genere, da un lato ci facciamo simili ad esse per la passione che nutriamo, dall'altro veniamo noi stessi ad assumere praticamente le loro stesse caratteristiche e finiamo per diventare, nel carattere, eterogenei per il fatto di compiacerci di ciò che è eterogeneo, dato che siamo plasmati dalle imitazioni eterogenee (τὰ ἥθη ποικίλοι διὰ τὸ χαίρειν τοῖς ποικίλοις ὑπὸ τῶν ποικίλων πλαττόμενοι μιμημάτων)¹¹³.

¹¹² I 46, 1-5: “τὴν μὲν οὖν ἀνόμοιον μίμησιν διπλῆν οὖσαν παρὰ τοῖς ποιηταῖς διὰ ταῦτα ἐπερράπισεν, ὅμοιον αὐτὴν πράττουσαν, ὡς εἰ ζωγράφος Ἀχιλλέα μιμῆσθαι προθέμενος Θερσίτην γράψειεν, ἢ Ἀχιλλέα μὲν οὐ φυλάττοντα δὲ τὴν ἀνδρικήν ζωὴν, ὅπερ ἐν <Νόμοις> [II p. 668d] ἐκάλεσεν τὸ εὖ μετὰ τῆς ὀρθότητος”.

¹¹³ *Ibidem.*, I 46, 7-19: “τὴν δὲ ἀνομοίαν μίμησιν ἐκάκισεν τὴν παρὰ τοῖς ποιηταῖς καθ' ἕτερον τρόπον διὰ τὴν τῶν παντοίων ἡθῶν καὶ εἰδῶν ζωτικὴν ὁμοίωσιν ὡσαύτως μιμουμένην δειλοῦς

La poesia che imita secondo somiglianza produce quindi degli insegnamenti eterogenei che fanno presa sull'animo umano, per sua natura incline ad accettare la forma mitica. L'anima assume, soprattutto nella giovane età le imitazioni plasmandosi a loro immagine oppure accettando le passioni che esse comunicano, modellando se stessa secondo imitazioni dissomiglianti.

Anche in questo secondo caso, si evidenzia la necessità di regolamentare l'attività poetica e la condanna troppo affrettata del suo carattere diseducativo: questo non va ricercato tanto nella poesia quanto nell'attitudine dell'anima umana ad assimilarsi alle figure mimetiche.

Due, per riassumere, sono i motivi per cui non si deve ammettere l'arte poetica in una corretta educazione:

Nei casi in cui la poesia imita secondo verità (μὲν ἀληθῶς μιμεῖται) – e si tratta allora delle vicende umane – , la natura eterogenea dell'imitazione (τὸ ποικίλον τῆς μιμήσεως), mentre nei casi in cui imita in modo falso (δὲ ψευδῶς μιμεῖται), il disaccordo delle imitazioni rispetto alla verità (τὸ ἀπᾶλλον τῆς μιμήσεως), e questo motivo è duplice: o il disaccordo è solo nei nomi oppure anche nei fatti, come dimostravamo¹¹⁴.

In tal modo Proclo delinea i contorni di quella parte dell'arte poetica che può essere potenzialmente negativa: la poesia mimetica. Nella duplice forma di imitare secondo verità (producendo imitazioni eterogenee di comportamenti umani) e di imitare in modo falso (producendo delle composizioni lontane dal vero in quanto o lontane nei termini o distanti nei fatti), essa è lontana dal vero.

ἀκολάστους ἀνοήτους ὡς ἀνδρείους σώφρονας ἔμφονας. ταύτην γὰρ τὴν ποικίλιαν παντάπασιν ἀνεπιτήδειον εἶναι πρὸς τὴν παιδείαν, τυποῦν τὰ ἦθη τῶν παιδευομένων ἐν μόνοις τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις τε καὶ λόγοις σπουδάζουσιν. φύσει γὰρ τὴν ψυχὴν ἡμῶν χαίρειν τοῖς μιμήμασιν, διὸ καὶ φιλόμυθοι πάντες ἐσμέν, καὶ παῖδες ὄντες, ἐὰν συνεθίζωμεθα συζῆν μιμήμασι παντοδαποῖς, ἐξομοιούμεθα μὲν αὐτοῖς διὰ τὸ προσπᾶσχειν, γιγνόμεθα δὲ καὶ ἡμεῖς τοιοῦτοί τινες καὶ ἀποβαίνομεν τὰ ἦθη ποικίλοι διὰ τὸ χαίρειν τοῖς ποικίλοις ὑπὸ τῶν ποικίλων πλαττόμενοι μιμημάτων”.

¹¹⁴ I 47, 15-19: “Δύο τοίνυν, ἵνα συλλαβόντες εἴπωμεν, αἴτια τοῦ μὴ εἶναι παραδεκτέαν τὴν ποιητικὴν εἰς παιδείαν ὀρθὴν, <έν> οἷς μὲν ἀληθῶς μιμεῖται (ταῦτα δ' ἐστὶν τὰ ἀνθρωπικά), τὸ ποικίλον τῆς μιμήσεως, ἐν οἷς δὲ ψευδῶς μιμεῖται, τὸ ἀπᾶλλον τῆς μιμήσεως, καὶ τοῦτο διττόν, ἢ ἐν τοῖς ὀνόμασιν μόνοις ἢ καὶ τοῖς πράγμασιν, ὡς ἐδείκνυμεν”.

Platone indirizza le proprie critiche, dunque, non a tutta la produzione dei poeti. Nonostante il suo maestro allontani la poesia dalla città, per Proclo egli la onora come sacra alle Muse e questo rende manifesto il fatto che egli non voleva bandirla dalla città, ma che la riteneva adatta ad un pubblico particolare che da essa poteva trarre giovamento¹¹⁵:

Come dunque egli stesso afferma [*Resp.* III 398 a], anche la poesia che ha imitato in modo falso la realtà divina ha un posto in mezzo a ciò che è sacro – ove le formule espresse in chiave simbolica (τὰ συμβολικῶς λεγόμενα) appaiono adatte ad ogni forma di culto della realtà divina e ove inoltre l’ascolto di queste contribuisce all’arte ieratica nel suo insieme, dal momento che la vita stessa di quanti ascoltano è saldamente fondata sugli dèi e ormai con sicurezza ascolta tali discorsi, attraverso i quali si richiamano anche gli spiriti di ultimo livello, e, avendo esercitato un incantamento con simboli di questo tipo, fanno in modo che la divina ispirazione sia libera di procedere da quelle a noi, come se fossero stati riempiti di nomi e di cose concrete di cui gli dèi si compiacciono – allo stesso modo, a mio giudizio, potremmo scoprire che anche la poesia imitatrice di caratteri eterogenei (τὴν τῶν ποικίλων μιμητικὴν ἡθῶν) è in qualche modo utile ad alcuni, per i quali ciò che non è eterogeneo è più dannoso di ciò che lo è¹¹⁶.

È evidente la distinzione tra quanti possono ascoltare le formule simboliche, che fanno parte della rivelazione divina all’uomo e sono incluse nell’arte ieratica, e quanti invece non possono accedere a questo stesso parlare simbolico.

Accostando tali formule simboliche alla poesia che imita secondo caratteri eterogenei, cioè, secondo dissomiglianza, Proclo, da un lato include entrambe nella più vasta gamma del sacro, e dall’altro salva la poesia mimetica dall’accusa di deviare i

¹¹⁵ I 47, 23-30.

¹¹⁶ I 48, 1-17: “ὡς γοῦν αὐτός φησιν, καὶ τὴν ψευδῶς τὰ θεῖα μεμιμημένην ἐν μέσοις ἱεροῖς χώραν ἔχειν, ἐν οἷς καὶ τὰ συμβολικῶς λεγόμενα πρέποντα φαίνεται τῇ συμπάσῃ θεραπείᾳ τῶν θεῶν καὶ ἡ τούτων ἀκρόασις συντελεῖ πρὸς τὴν ὅλην ἱερατικὴν, αὐτῆς τῆς ζωῆς τῶν ἀκουόντων ἐνιδρυθείσης τοῖς θεοῖς καὶ ἀσφαλῶς ἦδη τῶν τοιούτων ἀκουούσης λόγων, δι’ ὧν ἐπανάγεται καὶ τὰ τελευταῖα τῶν πνευμάτων, καὶ θέλξαντα τοῖς τοιοῖσδε συμβόλοις ἀκώλυτον προξενεῖ παρ’ ἐκείνων εἰς ἡμᾶς προΐεναι τὴν θεῖαν ἐπίπνοιαν, οἷον ἀποπλησθέντων οἷς χαίρουσιν ὀνόμασιν καὶ πράγμασιν, οὕτω δὴ καὶ τὴν τῶν ποικίλων μιμητικὴν ἡθῶν εὐροιμεν ἂν πού τιςιν ὠφέλιμον, οἷς τὸ μὴ ποικίλον τοῦ ποικίλου βλαβερώτερον· διὸ δὴ πρὸς τὴν τυραννικὴν ἄπασαν πολιτείαν εἶναι χρήσιμον, οὐκ ἔῴσαν ἐνὶ χαίρειν τῷ χειρίστῳ τῆς ζωῆς εἶδει μόνον, ἀλλ’ ἐπεισάγουσαν τὴν ἐκ τῆς τῶν παντοδαπῶν ἡθῶν μιμήσεως ἀγωγὴν, [πρὸς] τὴν ὁμοῦ καὶ τὰ ἀμείνω καὶ τὰ χεῖρω περιπτυσσομένην ἐπιτηδεύματα”.

giovani. Non per tutti, afferma il diadoco, l'eterogeneità è un carattere necessariamente fuorviante e negativo. Difatti, dall'eterogeneità si può anche guadagnare vantaggio¹¹⁷.

Precisazione, questa, che si palesa nella formulazione della seconda questione della dissertazione, diretta all'analisi della condanna platonica alla tragedia e alla commedia e riletta da Proclo in chiave di critica alla eterogeneità da esse prodotta:

Tutto ciò che imita i caratteri di ogni sorta, da un lato poiché, per via dell'imitazione, penetra facilmente nei pensieri degli ascoltatori, dall'altro poiché, per via dell'eterogeneità, diventa dannoso per essi (infatti quali che siano i prodotti dell'imitazione, è inevitabile che diventi simile ad essi chi ha passione per i prodotti dell'imitazione), è assolutamente inadatto ad indirizzare moralmente i giovani alla virtù¹¹⁸.

L'eterogeneità delle rappresentazioni di tragici e comici induce l'animo del giovane ad assimilarsi ad essa e, per converso, li allontana dalla semplicità. Difatti, la virtù si avvicina alla semplicità e all'unità del dio per cui, quanti volessero raggiungere tale condizione di perfezione, dovranno purificarsi da qualsiasi forma di eterogeneità:

È pertanto evidente che sia dalla tragedia che dalla commedia, in quanto sono imitatrici di caratteri assolutamente eterogenei ed investono col piacere gli ascoltatori, ci guarderemo, in modo che il loro potere di seduzione, trascinando in un sentimento di affinità d'affetti ciò che può esservi condotto, non riempia dei mali che derivano dall'imitazione la vita dei fanciulli e, invece della misurata purificazione dalle passioni, non ingeneri nelle anime una condizione negativa e difficile da eliminare, in quanto ha occultato la semplicità e l'unità, mentre invece ha impresso ciò che è contrario ad esse, per via dell'amore per le imitazioni di soggetti assolutamente eterogenei¹¹⁹.

¹¹⁷ *In Remp.* I 48, 23.

¹¹⁸ *In Remp.* I 49, 20-25: “πᾶν τὸ μιμητικὸν τῶν παντοδαπῶν ἡθῶν, διὰ μὲν τὴν μίμησιν ῥαδίως εἰσδύομενον εἰς τὰς τῶν ἀκούοντων διανοίας, διὰ δὲ τὴν ποικιλίαν βλαβερὸν αὐτοῖς γιγνόμενον (ὅποῖ ἅττα γὰρ ἂν ἦ τὰ μιμητὰ, τοιαῦτα ἀνάγκη γίνεσθαι τὸν προσπᾶσχοντα τοῖς μιμήμασιν), ἀλλοτριώτατόν ἐστιν πρὸς τὴν εἰς ἀρετὴν τῶν νέων ἀγωγὴν”.

¹¹⁹ I 50, 1-11: “δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὴν τραγῳδίαν καὶ τὴν κωμῳδίαν παντοίων οὔσας μιμητικὰς ἡθῶν καὶ μεθ' ἡδονῆς προσπιπτούσας τοῖς ἀκούουσιν διευλαβηθησόμεθα, μὴ τὸ ἐπαγωγὸν αὐτῶν εἰς συμπάθειαν τὸ ἀγώγιμον ἐλκύσαν τὴν τῶν παιδῶν ζῶην ἀναπλήσει τῶν ἐκ τῆς μιμήσεως κακῶν, καὶ ἀντὶ τῆς πρὸς τὰ πάθη μετρίας ἀφοσιώσεως ἔξιν πονηρὰν ἐντέκωσιν ταῖς ψυχαῖς καὶ δυσέκνιπτον, τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἀφανίσασαν, τὰ δ' ἐναντία τούτων ἐκμαξαμένην ἀπὸ τῆς πρὸς τὰ παντοῖα μιμήματα φιλίας”.

A causa della loro azione, dunque, il giovane cede tanto al pianto quanto al riso, poichè esse si rivolgono a “quella parte dell’anima che è più di tutte succube delle passioni”¹²⁰.

Le due cause per cui tragedia e commedia non sono adatte all’educazione dei giovani sono quindi l’eterogeneità della forma poetica in cui si esprimono e la forza con la quale eccitano le passioni dell’anima umana:

Dunque quelle forme poetiche che, oltre ad essere segnate dall’eterogeneità, per giunta mancano di misura nell’eccitare queste passioni, sono molto lontane dall’essere utile per la purificazione. Infatti le purificazioni non si trovano negli eccessi, ma in azioni controllate appena simili a quelle passioni di cui sono purificazioni (...). Ecco, dunque, le due ragioni che hanno spinto Platone a non ammettere come degne d’attenzione per i giovani tragedia e commedia nella forma giusta di governo: una è l’eterogeneità (Ἐν μὲν τὸ ποικίλον), come si è detto, delle imitazioni che si trovano in esse, l’altra è la capacità di suscitare smoderatamente le passioni (Ἔτερον δὲ τὸ τῶν παθῶν ἀμέτρως κινητικόν) che, per quanto è possibile, egli intende limitare; terza ragione oltre a queste è la propensione ad ogni forma di errore per quanto riguarda la stirpe degli dèi e degli eroi¹²¹.

In definitiva i giovani dovranno astenersi da siffatte mitopoiesi per non allontanarsi dall’unità che caratterizza il divino e per purificarsi, per quanto è possibile, da qualsiasi forma di eterogeneità; in caso contrario, essi incorreranno in una vita priva di virtù e che è simile a quella dei giganti, dando vita ad una *fantasia atea*¹²². La conclusione di questa seconda questione, è ancor più perentoria:

Ecco perché Platone, previste queste conseguenze, non concede il coro agli autori di queste forme di poesia, né permette a quanti sono giovani di udirle, per impedire, come ha detto, tre cose, cioè, perversità di opinioni, eccesso di passioni ed eterogeneità in tutta la vita; e di queste l’una è un male per la nostra facoltà conoscitiva, l’altra per la parte appetitiva, l’altra ancora per l’anima nel suo complesso¹²³.

¹²⁰ I 50, 12-13.

¹²¹ *In Remp.* I 50, 20-51, 4.

¹²² *In Remp.*, I 51, 11. Il corrispettivo di questa immaginazione atea è una vita atea. Cfr. 51, 13.

¹²³ *Ibid.*, I 51, 23-25.

Sul modo corretto di produrre l'opera poetica, Proclo torna, infine, nell'ambito dello sviluppo dell'ottava questione che ha per oggetto l'opinione di Platone circa "il poeta migliore, secondo i contenuti della sua produzione e i mezzi espressivi da lui operati".

Innanzitutto il poeta deve costruire miti e non ragionamenti¹²⁴. Sulla scia della distinzione tra una mimesi somigliante e una mimesi dissomigliante, il diadoco sottolinea che questi miti vanno costruiti "in modo che siano verosimili (ὁμοίους πλάττειν) in rapporto ai soggetti trattati, e non bisogna essere disposti ad occultare questi soggetti con l'inserimento di elementi inverosimili (διὰ τῶν ἀνομοίων)"¹²⁵.

In tal senso, quindi, il poeta migliore deve:

Riferire solo i fatti naturali che riguardano gli dèi, come nozze o nascite, espungendo l'elemento violento e mostruoso; riprodurre, gli atteggiamenti umani che può intendere come coperture convenienti dei modi di concepire gli dèi (πρέποντα παραπετάσματα τῶν θείων νοημάτων), gli esempi che richiamano i valori quali giustizia, legge e onore. Se invece volesse evitare qualsiasi forma di copertura, il poeta dovrebbe fare a meno di qualsiasi mascheramento, attribuendo l'impassibilità agli dèi e agli eroi e riprendendo, secondo un linguaggio adatto, le buone azioni degli uomini purificandole dai tratti malvagi, perseguendo "nell'imitazione il carattere semplice invece di quello eterogeneo (δὲ ἀπλοῦν αἰεὶ μεταδιώκουσαν ἦθος ἀντι τοῦ ποικίλου κατὰ τὴν μίμησιν)"¹²⁶.

Dunque, la poesia, intesa come produzione di miti, deve evitare il carattere della ποικιλία e risalire da questa alla semplicità che è propria della dimensione divina poiché "il poeta, come è autore di miti, allo stesso modo è anche imitatore; necessariamente l'imitazione non deve partecipare di eterogeneità (ἔξ ἀνάγκης τὴν μίμησιν μὴ ποικιλίας

¹²⁴ *Ibid.*, I 65, 30. Il riferimento in questo caso è a *Fedro* 61 b 3-4 "εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, χρὴ ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους".

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, I 65, 30 – 61, 17: "λαμβάνειν δὲ ἀπὸ μὲν τῶν φυσικῶν ὀνομάτων ὅσα κατὰ φύσιν, οἷον γάμους καὶ τόκους καὶ ἐκτροφὰς τῶν γεννηθέντων καὶ συστάσεις κατὰ φύσιν γενομένας, ἀλλ' οὐ τερατώδεις· ἀπὸ δὲ τῶν ἠθικῶν τὰ ἐνθεσμα καὶ ἄξια τῶν αἰεὶ τῶ καλῶ καὶ τῶ ἀγαθῶ κεκοσμημένον, οἷον νόμον καὶ δίκην καὶ παίδων εἰς πατέρας τιμὰς καὶ πατέρων εἰς παῖδας παραδόσεις τῆς ἀρχῆς. ταῦτα γὰρ ἂν εἴη πρέποντα παραπετάσματα τῶν θείων νοημάτων ἀπὸ τῶν μετ' αὐτοῦς ἐλκόμενα πραγμάτων ἐπ' αὐτούς. εἰ δὲ περὶ ἡρώων ἢ ἀνθρώπων λέγοι, χωρὶς ἀπάσης κρύψεως τὰ μὲν περὶ ἡρώων προσήκοντα τοῖς ἥρωσι ποιεῖν, ἀπάθειαν αὐτοῖς ἀπονέμοντα τὴν ἡμιθεοῖς πρέπουσαν, τὰ δὲ περὶ ἀνθρώπων εἰς ἔπαινον τείνοντα τῶν ἀγαθῶν αἰεὶ, καὶ κοσμοῦσαν λόγοις τὰ ἐκείνων ἔργα καὶ μιμήσει χρωμένῃ τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῶν κακῶν ἐπιρραπίζουσαν, ἴν' ἢ τοῖς νέοις ὠφέλιμα πρὸς ἀκρόασιν, καὶ ἐνδιατρίβουσαν τοῖς περὶ τῶν ἀμεινόνων λόγοις, τὸ δὲ ἀπλοῦν αἰεὶ μεταδιώκουσαν ἦθος ἀντι τοῦ ποικίλου κατὰ τὴν μίμησιν". La sezione precedente è invece 66,1-15.

μετέχειν) ma deve essere imitazione solo di individui buoni, e nel caso in cui imiti un individuo travolto da passione, non deve lasciarlo senza biasimo né deve trarre godimento dall'imitazione”¹²⁷.

Sia nel caso del mito, sia nel caso della poesia imitativa, dunque, Proclo sembra suggerire un rapporto diretto tra il modello al quale il poeta deve attingere e l'opera artistica da lui prodotta.

L'eterogeneità, come già la dissomiglianza analizzata nella prima delle dieci questioni, risultano essere fuorvianti tanto dal punto di vista educativo quanto sotto l'aspetto conoscitivo. Corrompono l'anima, istigano alle passioni, suggeriscono una forma di vita eterogenea e divisa, contraria a quella divina del tutto unita e semplice. Per questo è ribadito che “secondo Platone, l'arte poetica sarebbe una disposizione imitativa per mezzo di miti e discorsi in combinazione con armonie e ritmi capaci di disporre in modo conforme a virtù le anime degli ascoltatori”¹²⁸.

Questi sono i lineamenti di quella che per Platone, secondo la lettura procliana, è la miglior poesia espressa dal più alto dei poeti. Chiosando con un passo tratto dalle *Leggi* (667c), lo stretto rapporto tra immagine e modello, tra paradigma e prodotto, al quale il poeta deve mirare se vuole che la sua produzione rientri nella miglior forma di poesia, è così messo in risalto:

Il poeta è un imitatore: ogni imitatore ha come obiettivo quello di rendere una cosa simile al modello, sia che voglia recare a qualcuno diletto, sia che non voglia; è dunque evidente che anche il poeta non farà suo scopo il semplice fatto di recare diletto. D'altra parte che il poeta, se vorrà essere davvero un imitatore tale quale abbiamo detto, guarderà al bene come suo fine, anche questo è noto¹²⁹.

¹²⁷ *In Remp.* 66, 24-27

¹²⁸ *Ibid.*, 67, 5-9.

¹²⁹ *Ibid.*, 67, 20-25: “δῆλον ἄρα ὅτι καὶ ὁ ποιητῆς οὐ τὸ ἥδιν ἀπλῶς ποιήσεται τέλος. ὅτι δὲ εἴπερ μέλλοι τοιοῦτος εἶναι μιμητῆς οἷον εἴπομεν, εἰς τέλος βλέψει τὸ ἀγαθόν, καὶ τοῦτο γνώριμον· πάσης γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν ἐπιτηδεύσεως, εἴτε ἐν μιμήσεσιν εἴτ' ἄνευ μιμήσεων, οὐκ ἄλλο τι φήσομεν εἶναι τέλος πλὴν τοῦ ἀγαθοῦ”.

VI DISSERTAZIONE

Dissertazione tra le più lunghe e dense dell'intero commentario, essa tratta gli stessi temi analizzati dalla V in modo più ampio e con significative variazioni. Il tema attorno al quale si articolano le varie questioni è la difesa di Omero contro le accuse di Platone, come del resto lo stesso titolo dichiara.

Essa può essere divisa in due parti: Libro α , nel quale vengono esposte diciassette questioni rispetto all'arte poetica di Omero, al suo modo di scrivere sotto ispirazione, al metodo di interpretare i miti; Libro β , nel quale viene fornita un'apologia di Omero.

Le evidenti differenze tra questa dissertazione e la V, pur nella omogeneità dei temi trattati, ha spinto diversi studiosi ad interrogarsi sulla loro genesi e composizione. La complessità maggiore con cui la VI affronta il tema della poesia e la sua lunghezza, suggeriscono la sua inclusione in quel secondo blocco di opere per iniziati che dovrebbero essere espunte dal commentario scolastico indirizzato agli studenti della scuola neoplatonica.

Se la V, quindi, come anche la IV mostrano Proclo nel ruolo di insegnante nella VI dissertazione egli propone un "commentario scientifico" che presuppone un livello avanzato negli studi¹³⁰.

Una diversa finalità degli scritti spiegherebbe, infatti, anche il peso differente attribuito all'allegoria nei due scritti: se nella V infatti il riferimento al metodo esegetico è piuttosto sporadico ed è attribuito a tutti i miti, nella VI esso diviene strumento sistematico di lettura della produzione poetica ma soprattutto di quei miti definiti da Platone non belli o comunque particolarmente osceni e diseducativi¹³¹.

Inoltre, la strategia difensiva assunta da Proclo in VI nei confronti di Omero produce una tripartizione di questa tipologia che nella V vedeva solo due generi. Infatti, se sulla base della comparazione tra i generi musicali e quelli poetici, in quest'ultima dissertazione Proclo distingue la poesia in ἔνθεός e τεχνική ποιητική¹³², nella VI dissertazione, rapportando i generi poetici ai tre tipi di anima, distingue la poesia tra ispirata, didattica e imitativa¹³³.

Se da un lato la prima distinzione si ritrova già nel *Commento al Timeo*¹³⁴ ed è una dottrina ereditata, con ogni probabilità, dal maestro Siriano in quanto essa compare anche nel *Commentario al Fedro*¹³⁵ di Ermia (compagno di Proclo durante il periodo d'insegnamento impartito dal maestro siriano), la tripartizione dei generi poetici è quasi di certo una dottrina introdotta direttamente da quest'ultimo.

Altresì, il diadoco di Platone divide in ulteriori due generi il terzo, quello mimetico, che viene così scisso in poesia imitativa fantastica ed *eikastica*. Queste nuove argomentazioni servono a Proclo per salvare Omero dalle accuse mosse da Platone¹³⁶: infatti, poiché in Omero predomina il genere dell'arte ispirata, Platone non può in alcun modo bandire la sua poesia dalla città, ma la sua invettiva colpirebbe solo la poesia di genere mimetico¹³⁷.

¹³⁰ Per tutte queste problematiche rimando agli studi di Cardullo, Sheppard e Romano che sono stati in precedenza citati.

¹³¹ Il miglior contributo in tal senso è SHEPPARD, la quale ha studiato in maniera sistematica, come del resto il titolo del suo lavoro suggerisce, le due dissertazioni a confronto.

¹³² Il confronto tra generi musicali e generi poetici è portata avanti da Proclo nella sezione I 52, 20-60.

¹³³ L. CARDULLO (1985:177).

¹³⁴ *In Tim.* I 64, 13-65, 3.

¹³⁵ *In Phaedr.* 97, 26- 146, 28. Si veda su questo il secondo lavoro di A. SHEPPARD (1982) dove si dimostra che se la bipartizione tra i due metodi è presente anche ad Ermia, e quindi è probabile ascendenza del maestro Siriano, la tripartizione è probabile "innovazione" procliana.

¹³⁶ *Resp.* II, III.

¹³⁷ *In Remp.* I 177, 6-196, 13.

Nella premessa alla sua trattazione Proclo afferma di voler chiarire alcuni nodi concettuali strettamente legati all'interpretazione di Omero proposta da Platone nella *Repubblica* in relazione ad una sorta di contraddizione: com'è possibile accettare le accuse di oscenità mosse da Socrate alla poesia, accogliendo, allo stesso tempo, i poeti tra i saggi? E ancora: se i racconti divini ed umani prodotti da Omero sono degni di essere creduti, come si possono seguire le obiezioni di Platone?¹³⁸

Le due domande possono riassumersi in una contraddizione (apparente, secondo Proclo) che vede i poeti allo stesso tempo “divini” e “tre volte lontani dal vero”¹³⁹.

Risolvere tali questioni, non può che partire dall'analisi delle obiezioni socratiche presenti nella *Repubblica*.

In prima istanza, osserva Proclo, Socrate condanna la forma espositiva utilizzata dai teologi (Omero, Esiodo, Orfeo) per riferirsi alla divinità:

Si potrebbe domandare: come è possibile che questi termini, molto distanti dalla bontà, dalla bellezza e dall'ordine, e essi stessi difformi e offensivi (αἰσχρὰ καὶ ἔκθεσμα), possono essere appropriati ad enti che attingono la propria esistenza dal Bene stesso e che sono della stessa essenza del Bello, cose nelle quali l'ordine è primario e dalle quali tutte le cose che esistono risultano piene di bellezza, riempite di una potenza senza macchia? In che modo tali fantasie (φαντάσματα), piene dell'orrore (τερατολογία) delle tragedie e legate al mondo materiale, possono essere prive della piena giustizia e della legge divina, con entità di questo tipo? Non credo, dunque, che sia giusto per queste cose essere attribuite alle essenze degli dèi che trascendono tutte le cose¹⁴⁰.

Condividendo quindi la ritrosia di Socrate, si rifiuta l'attribuzione di atti osceni, quali adulteri, crimini e castrazioni, agli dèi. Di contro, l'utilizzo di termini particolarmente inadatti alla divinità non può in alcun modo causare cambiamento nella

¹³⁸ *Ibid.*, I 70, 5-15.

¹³⁹ Rispettivamente, *Fedone* 95a e *Repubblica* X 597e.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 72, 10-24: “πῶς γὰρ δὴ ταῦτα, φαίη τις ἄν, τὰ πόρρω τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς τάξεως ἀποπλανώμενα καὶ αἰσχρὰ καὶ ἔκθεσμα τῶν ὀνομάτων πρέποντα ἂν γένοιτό ποτε τοῖς κατ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ὑπαρξιν λαχοῦσιν καὶ τῷ καλῷ συνυφεστηκόσιν, καὶ ἐν οἷς ἡ τάξις πρῶτως ἐστὶν καὶ ἀφ' ὧν πάντα τὰ ὄντα μεστὰ μὲν καλλονῆς, μεστὰ δὲ τῆς ἀχράντου δυνάμεως ἀνεφάνη. πῶς οὖν τοῖς τοιοῦτοις ἐφαρμόζει τὰ τῆς τραγικῆς τερατολογίας ἀναπεπλησμένα καὶ τοῖς ἐνύλοις συνυπάρχοντα φαντάσματα, τῆς τε ὅλης δίκης καὶ τοῦ θεοῦ νόμου στερόμενα: μὴ γὰρ οὐκ ἦ θεμιτὸν τὰ τοιαῦτα ταῖς πάντων τῶν ὄντων ἐξηρημέναις τῶν θεῶν ὑποστάσεσιν προσφέρειν, μοιχείας λέγω καὶ κλοπὰς καὶ ἀπ' οὐρανοῦ ῥίψεις καὶ πατέρων ἀδικίας καὶ δεσμούς καὶ ἐκτομάς, καὶ ὅσα ἄλλα παρά τε Ὀμήρῳ θρυλεῖται καὶ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς”.

divinità stessa in quanto essa è del tutto separata dagli enti. Difatti, “nelle contemplazioni mistiche degli dèi si devono purificare i concetti dell’anima dalle fantasie legate alla materia e purificarsi di tutti i pensieri che sono estranei”¹⁴¹ e considerare come vere solo quelle contemplazioni degli dèi che superano la dimensione dell’intelletto. Tutto quanto può essere attribuito agli uomini non deve essere imposto in alcun modo agli dèi come un simbolo (σύμβολα) effettivamente somigliante.

Nella misura in cui lo stesso Platone, inoltre “illumina le cose divine in modo mistico, attraverso immagini, ma senza nulla di offensivo, senza alcuna apparenza di disordine né di fantasia derivante dalla materia presente nei suoi miti (οὔτε αἴσχος οὐδὲν οὔτε ἀταξίας ἔμφασις οὔτε ἔνυλον καὶ παραχῶδες φάντασμα)”¹⁴², devono essere rigettati non tutti i miti di Omero e degli altri poeti, ma quelli che si esprimono “attraverso termini assolutamente opposti (διὰ τῶν ἐναντιωτάτων τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων)”¹⁴³, mentre possono essere accettati quelli che, nelle descrizioni, combinano il Bello al Bene.

Queste sono dunque le ragioni per le quali Socrate si oppone al mito e secondo le sue parole si evince, sempre secondo Proclo, una condanna che non abbraccia l’intero genere ma una particolare forma compositiva della poesia.

Connessa alla critica socratica è anche la posizione di “quelle persone dei nostri giorni” che accusano i miti antichi di essere causa di fantasie fallaci ed irrazionali che hanno condotto al disordine e al mancato rispetto delle leggi antiche¹⁴⁴.

Proclo critica questa posizione, presupponendo una loro assurdità tanto da non dover essere necessario neanche rispondervi. La presunta critica viene archiviata grazie a due ordini di argomentazioni:

Non dovremmo parlare a lungo contro i molti (πρὸς μὲν τούτους οὐ πολλοῦ) che vedono nella tradizioni mitica la causa di errore rispetto al divino per le seguenti ragioni: in prima istanza perché si scopre che quelli che, rispetto alle φαινόμενα

¹⁴¹ *Ibid.*, I 73, 31.

¹⁴² *In Remp.*, I 73 17-20.

¹⁴³ *Ibid.*, I 73, 25-26.

¹⁴⁴ *Ibid.*, I 74, 5-9. È difficile stabilire se Proclo individui in queste persone dei cristiani che criticavano la mitologia greca o se il dibattito, strettamente centrato sul metodo esegetico e allegorico dei miti e del loro ruolo come materiale in qualche modo rivelato, fosse tutto interno alla scuola neoplatonica.

πλάσματα, hanno trattato con disprezzo il culto degli esseri più grandi essi stessi sono stati attirati in questa indicibile empietà da Giganti, perché essi erano ignoranti sia sul fine che sul significato del mito. Se i miti istituissero direttamente davanti a loro stessi l'intero loro apparato, anziché la verità che è segretamente nascosta (έν άπορρήτοις ίδρυμένης άληθείας), e se usano coperture visibili per i concetti che sono oscuri e inconoscibili ai più (παραπετάσμασι τών άφανών τοίς πολλοίς) – e questa è, d'altra parte, la loro virtù migliore, e cioè che essi non mostrano ai profani nulla della verità ed essi mantengono solo tracce del mistero per quelli naturalmente portati ad essere condotti da questi al tipo di contemplazione inaccessibile ai molti – e se queste persone, anziché cercare la verità all'interno dei miti, si accontentano della copertura del prodotto mitico e, invece della purificazione dell'intelletto, trovano solo concetti fantastici e figurativi, come si può incolpare il mito per la loro pazzia, anziché incolpare quelli che fanno un uso improprio dei miti per i loro errori di discernimento rispetto ad essi? E inseguito, perché se vediamo molte cose danneggiate da tutto ciò che sembra eccezionalmente ispirato dal timore e prezioso e radicato tra gli stessi dèi e proveniente da loro, ancora una volta, non riponiamo la colpa nella fonte di queste cose, ma nello stato di ignoranza dell'anima di queste persone¹⁴⁵.

Nell'ottica di Proclo, dunque, i πολλοί, cioè quanti accusano i miti antichi di essere sconvenienti e di muovere le fantasie malvagie e irrazionali, ignorano tanto lo scopo quanto il significato degli stessi. Ad essi non potrà apparire la verità del mito poiché la sua intrinseca e migliore virtù è proprio nel celare la verità da cui proviene. Vedendo i miti, quindi, essi vedrebbero solo rappresentazioni fantastiche e forme simboliche poiché il loro intelletto non è stato ancora purificato e quindi non è adatto a tale conoscenza.

In secondo luogo, se si volesse concedere che le rappresentazioni mitiche danneggiano in qualche modo gli dèi e le nature più alte che dei miti stessi sono la

¹⁴⁵ 74, 10-75, 5: “Ημείς δέ πρός μέν τούτους ού πολλοῦ δεησόμεθα λόγου τοῦς τῆς περί <τὸ> θεῖον πλημμελείας αἰτιωμένους τήν τῶν μύθων παραδοχήν· <πρώτον> μέν ὅτι τοῦς διὰ τὰ φαινόμενα πλάσματα τῆς περί τοῦς κρείττους ἡμῶν κατολιγορήσαντας θεραπείας οὔτε τὸν σκοπὸν τῆς μυθοποιίας οὔτε τήν δύναμιν ἐγνωκότας εἰς ταύτην ὑπενηνέχθαι τήν ἀλόγιστον καί Γιγαντικήν ἀνοσιουργίαν συμβέβηκεν. εἰ γάρ οἱ μὲν μῦθοι τήν προβεβλημένην αὐτῶν ἄσασαν σκευήν ἀντί τῆς έν άπορρήτοις ίδρυμένης άληθείας προσετήσαντο καί χρώνται τοίς φαινομένοις παραπετάσμασι τών άφανών τοίς πολλοίς καί άγνωστων διανοημάτων (καί τοῦτό ἐστιν, ὃ μάλιστα ἐξαίρετον αὐτοίς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ μηδέν τῶν άληθῶν εἰς τοῦς βεβήλους ἐκφέρειν, ἀλλ' ἴχνη τινά μόνον τῆς ὅλης μυσταγωγίας προτείνειν τοίς ἀπό τούτων εἰς τήν ἄβαστον τοίς πολλοίς θεωρίαν περιάγεσθαι πεφυκόσιν), οἱ δέ ἀντί μέν τοῦ ζητεῖν τήν έν αὐτοίς άλήθειαν τῷ προσχήματι μόνῳ χρώνται τῶν μυθικῶν πλασμάτων, ἀντί δέ τῆς καθάρσεως τοῦ νοῦ ταίς φανταστικαῖς ἐφέπονται καί μορφωτικαῖς ἐπιβολαῖς, τίς μηχανή τοῦς μύθους αἰτιᾶσθαι τῆς τούτων παρανομίας, ἀλλ' οὔκ ἐκείνους τοῦς κακῶς τοίς μύθοις χρωμένους τῆς περί αὐτοῦς πλημμελείας. <Ἔπειθ> ὅτι καί ἐκ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅσα δὴ σεμνὰ καί τίμια δοκεῖ διαφερόντως εἶναι καί αὐτοίς ἐνιδρυμένα τοίς θεοίς καί ὑπ' αὐτῶν παραγόμενα, τοῦς πολλοῦς βλαπτομένους ὀρώμεν, καί οὔ διὰ ταῦτα τήν ἐκείνων αἰτιώμεθα γένεσιν, ἀλλὰ τήν τούτων ἀνόητον τῆς ψυχῆς ἔξιν”.

causa, la ragione di tale oltraggio sarebbe da ricercare nella forma espressiva e non nella causa che la produce.

In entrambi i casi, dunque, non si può incolpare il mito di fallacia o di falsità ma solo l'ignoranza dell'anima senza intelligenza.

Rigettate le critiche al mittente, il diadoco tenta di spiegare da cosa dipenda e cosa significhi la bruttezza o assurdità (ἀισχύροτης), tenendo sempre fermo il suo obiettivo, e cioè ridurre le critiche di Socrate al mito omerico ed esiodeo.

Se l'oggetto della critica è l'assurdità delle produzioni e la grossolanità dei termini e se per questo Omero non imita in modo appropriato il divino, si potrà fare chiarezza solo distinguendo tra diversi tipi di mito e diversi tipi di vita:

Se le apparenti oscenità delle formazioni mitiche oltraggiose e la grossolanità dei termini (αἰτιᾶται τῆς μυθοποιίας αἰσχύροτητα καὶ τὸ τῶν ὀνομάτων φορτικὸν) sono l'obiettivo delle critiche, e se si sostiene che Omero non imita il divino in modo appropriato – poiché ogni imitatore (ἅπας γὰρ μιμητής), io credo, copia le forme dei modelli (παραδείγμασιν ἀπεικονίζεται) usando cose che hanno u'affinità naturale con essi e non cose che a caso vengono proposte in modo casuale, assolutamente contrarie all'essenza e al senso degli archetipi (ἀρχετύποι) e non relazionati ad essi – per prima cosa, credo, va fatta una distinzione tra i tipi di mito e una chiara divisione tra i cosiddetti miti educativi (παιδευτικοὶ λεγόμενοι) e quelli più ispirati (ἐνθεαστικώτεροι) che maggiormente riguardano l'universo che lo stato o la condizione degli ascoltatori. Successivamente, si deve fare una distinzione tra le vite di quelli che usano i miti¹⁴⁶.

Con la seconda distinzione si vuole sottolineare la presenza di persone, all'interno di un eventuale uditorio, troppo giovani per attingere alla prima forma di mito che risulta per loro incomprensibile. Il mito quindi si dispiega in forme differenti a seconda della sua composizione che, automaticamente, ne determina anche il destinatario.

¹⁴⁶ *In Remp.*, 76, 19-77, 3: “Εἰ δέ τις τὴν προφαινομένην αἰτιᾶται τῆς μυθοποιίας αἰσχύροτητα καὶ τὸ τῶν ὀνομάτων φορτικὸν καὶ διὰ ταῦτα τῆς πρεπούσης αὐτὸν ἀποστερεῖ τῶν θεῶν μιμήσεως (ἅπας γὰρ δήπου μιμητής διὰ τῶν φύσει προσηκόντων τοῖς παραδείγμασιν ἀπεικονίζεται τὴν ἐκείνων ἰδέαν, ἀλλ' οὐ διὰ τῶν ἐναντιω- τάτων καὶ πόρρω τῆς τῶν ἀρχετύπων οὐσίας καὶ δυνάμεως βεβλημένων), πρῶτον μὲν διαιρετέον οἶμαι τὰς τῶν μύθων προαιρέσεις καὶ χωρὶς ἀφοριστέον τοὺς τε παιδευτικούς λεγομένους καὶ τοὺς ἐνθεαστικώτερους καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέποντας μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ἀκουόντων ἕξιν· ἔπειτα διακριτέον τὰς τῶν χρωμένων αὐτοῖς ζωάς, καὶ τὰς μὲν νεαροπρεπεῖς καὶ ἐν ἡθεσιν ἀπαλοῖς τρεφομένας θετέον, τὰς δὲ ἀνεγείρεσθαι πρὸς νοῦν δυναμένας καὶ πρὸς τὰ ὅλα γένη τῶν θεῶν καὶ τὰς διὰ πάντων προόδους τῶν ὄντων καὶ τὰς σειρὰς καὶ τὰς ἀποτελεωτήσεις τὰς ἄχρι τῶν ἐσχάτων ἀνατείνεσθαι σπευδούσας”.

Fornite queste distinzioni, approfondite poi nella seconda parte della dissertazione, si argomenta contro la presunta fallacia dei miti omerici ed esiodei nell'educazione e di spiegare la ragione per la quale essi non sono adatti all'educazione dei giovani.

Prima di procedere con tale discussione, tuttavia, va evidenziato un passo che pone in risalto in modo esemplare l'origine della poesia e la natura del poeta secondo l'ottica procliana:

I padri del mito hanno osservato che la natura produce immagini delle forme immateriali e intelligibili (ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν ἀύλων καὶ νοητῶν εἰδῶν) e abbellisce il cosmo con delle loro imitazioni (μιμήμασι) dipingendo le cose indivisibili in modo divisibile, le cose eterne attraverso cose che procedono dal tempo, le cose intelligibili in modo sensibile, le cose non spaziali in modo spaziale, e ciò che è permanentemente stabile attraverso cose che cambiano. Quando i poeti videro ciò, in linea con la natura e con la processione di quelle cose che esistono solo in modo apparente e in modo di immagine (τῶν φαινομένως ὄντων καὶ εἰδωλικῶς), hanno prodotto immagini (εἰκόνες) degli dèi tramite un linguaggio delle opposizioni che esprime la trascendenza dei modelli (ἢ ὑπερέχουσα τῶν παραδειγμάτων), rappresentando ciò che è oltre natura, con cose contro natura; tutto ciò che è divino oltre ogni ragione, con ciò che è irrazionale; ciò che trascende in semplicità tutta la bellezza divisa, con cose che sono considerate oltraggiose e brutte. Fanno tutto ciò per ricordare a noi, probabilmente, la trascendenza super eminente della quale trattano¹⁴⁷.

I poeti traggono ispirazione direttamente dall'opera degli dèi, o meglio dall'opera demiurgica, dunque, e ripropongono i modelli che da essi attingono nelle proprie trattazioni mitiche. La sostanza del discorso poetico è quindi divina nella misura in cui la divinità stessa è oggetto e soggetto della loro trattazione.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 77, 14-30: “κατιδόντες γὰρ οἱ τῆς μυθοποιίας πατέρες, ὅτι καὶ ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν ἀύλων καὶ νοητῶν εἰδῶν καὶ τόνδε τὸν κόσμον ποικίλλουσα τοῖς τούτων μιμήμασιν τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν, ἐνύλως τε τὸ ἄυλον ἀποτυποῦται καὶ διαστατῶς τὸ ἀδιάστατον καὶ διὰ μεταβολῆς τὸ μονίμως ἰδρυμένον, ἐπομένως τῆ τε φύσει καὶ τῆ προόδῳ τῶν φαινομένως ὄντων καὶ εἰδωλικῶς, εἰκόνας καὶ αὐτοὶ πλάττοντες ἐν λόγοις φερομένας τῶν θεῶν τοῖς ἐναντιωτάτοις καὶ πλεῖστον ἀφεστη- κόσιν τὴν ὑπερέχουσαν τῶν παραδειγμάτων ἀπομιμοῦνται δύναμιν, καὶ τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυνται, τοῖς δὲ παραλόγοις τὸ παντὸς λόγου θειότερον, τοῖς δὲ φανταζομένοις ὡς αἰσχροῖς τὸ παντὸς μεριστοῦ κάλλους ὑπερηπλωμένον· καὶ οὕτω δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα τῆς ἐκείνων ἡμᾶς ἀναμιμήσκουσιν ἐξηρημένης ὑπεροχῆς”. In questo è probabile vedere l'accento ad entrambi i metodi poi sviluppati da Dionigi nei due distinti trattati. Compare sia il metodo di fare immagini, non a caso è quello che copia forme auloi kai noetoi, e poi rispecchia tutte le altre caratteristiche degli angeli per riporle nella mitologia, mentre Dionigi le ripone nella Scrittura, e dall'altra parte parla del mimema. Sono due aspetti della stessa tematica che poi Dionigi tende a scindere nettamente.

Il divino è per il poeta, nell'ottica di Proclo, l'archetipo al quale egli deve guardare nella sua composizione, una sorta di pittura e di scultura allo stesso tempo, per produrre, in immagini, le proprie imitazioni. Il linguaggio richiesto a tale scopo non potrà essere altro che quello dell'opposizione e della differenza in quanto per suo tramite si rende conto della trascendenza della realtà a cui si attinge.

L'opposizione e la differenza sono la caratteristica intrinseca al linguaggio poetico che vuole essere ispirato e cioè quello che attinge alle più alte verità direttamente dalla divinità. Il fine di tale metodologia è riportare nell'orizzonte umano il monito verso la trascendenza, cioè segnalare, tramite figure talvolta oltraggiose e del tutto differenti dalle realtà che rappresentano, la necessità di superare questo linguaggio, tramite il linguaggio stesso, ed arrivare ad una visione purificata della divinità. Il nascondimento è in qualche modo insisto nel parlare simbolico dei poeti.

Del resto, la parola poetica vuole nascondere le ἀπόρηται θεωρίαι attorno agli dèi, velandole con simboli ed immagini¹⁴⁸.

Il discorso di Proclo giunge così ad uno dei suoi snodi principali in quanto, dimostrato che il mito omerico, lungi dall'essere offensivo o sacrilego, racchiude le più alte verità attorno agli dèi e non è in alcun modo inappropriato ad essi anzi è vero il contrario, il diadoco può tornare ad argomentare sulla liceità della trattazione poetica in fatto di educazione e, soprattutto, legare in modo stretto le stesse opere di Platone a quelle dei poeti:

Se ciò che abbiamo detto è corretto, né è giusto negare l'appropriatezza dei miti omerici alle cose che esistono veramente, sulla base del fatto che essi non contribuiscono all'educazione dei giovani – poiché il fine del mito non è pedagogico, e i mitopoieta non ce li hanno tramandati con questo fine - né è giusto posizionare i miti di Platone nella stessa categoria di quelli più ispirati. Difatti, dobbiamo distinguere tra i due, classificandoli come più filosofici e quelli dell'altro tipo come più affini al rito ieratico (καὶ τοὺς μὲν φιλοσοφωτέρους τίθεσθαι, τοὺς δὲ τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς προσήκοντας), il primo come più appropriato ai giovani e quello omerico, invece, per quelli che sono stati guidati, per così dire, attraverso l'intero percorso educativo e che vogliono fermamente fondare la parte intellettuale della loro anima in questo tipo di

¹⁴⁸ In *In Remp.* 78, 18 e sgg. si afferma, ad esempio, che sono stati i demoni a corpire le verità divine rendendole così criptiche e, all'apparenza, incredibili.

miti, usandoli come uno strumento mistico (ὄργανόν τι μυστικὸν ἰδρῦσαι τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν ἐφειμένους)¹⁴⁹.

Tramite la distinzione ulteriore tra il mito omerico e i racconti platonici, quindi, viene introdotta la distinzione tra il mito pedagogico e mito ispirato. Il primo rientra appunto nella categoria di mito filosofico, mentre si accostano maggiormente all'arte ieratica e sono adatti a quanti siano già molto avanti nel percorso educativo e vogliano ritrovare la propria parte intellettuale attraverso questi stessi simboli contenuti nel mito. Oltre ad essere adatto alle verità che esprime e a nasconderle dallo sguardo dei molti il mito conserva un valore pedagogico nella sua versione filosofica e un valore catartico e anagogico nella sua versione ispirata.

Secondo Proclo, Socrate propone una bipartizione del mito, poi fraintesa. Nel II libro della *Repubblica*, infatti, il maestro di Platone afferma: “I giovani sono inadatti a distinguere tra cosa sia il senso nascosto e cosa non lo sia, giacché qualunque opinione essi ricevano a quest'età diventa inestirpabile e immutabile. Per queste ragioni, dovremmo fare in modo che la nostra priorità sia assicurare che ciò che essi ascoltano per prima cosa, sia composto il più possibile simile al bello per ispirare alla virtù”¹⁵⁰.

Sulla base di questo passo, il diadoco afferma che i miti di Omero non sono adatti all'educazione dei giovani poiché non forniscono una buona mimesi della divinità (οὐκ εἶμιμῆσθαι); non di meno, essi riconducono agli dèi, recandoli in qualche modo con sé, ed essendo in ultima analisi non pedagogici ma mistici (οὐ παιδευτικὸι ἀλλὰ μυστικοί) ma diretti alle persone più mature¹⁵¹:

Il fatto che questi miti siano usati in segreto e dopo i sacrifici più grandi e perfetti, dimostra che la dottrina in essi rivela un sacro mistero e costituisce un'iniziazione anagogica per gli ascoltatori¹⁵².

¹⁴⁹ 79, 5-18.

¹⁵⁰ *Resp.* II. 378 d-e.

¹⁵¹ *In Remp.* 80, 8-13.

¹⁵² 80, 19-22.

La distinzione tra mito pedagogico e mito ispirato è quindi tracciata in modo netto già nelle parole di Socrate. Se il primo è adatto solo ai giovani e vive del carattere della somiglianza, il secondo è caratterizzato dalle più forti opposizioni e rimanda alle verità più alte, alla divinità nel suo intrinseco nascondimento¹⁵³:

Si è osservato che per lo stesso Socrate ci sono due tipi di miti: uno educativo e l'altro iniziatico (τὸ μὲν ἔστι παιδευτικόν, τὸ δὲ τελεστικόν). L'uno prepara alle virtù morali, l'altro offre il contatto col divino; l'uno porta numerosi vantaggi a pochi tra noi, l'altro è adatto ad una stratta cerchia di persone (καὶ τὸ μὲν τοὺς πολλοὺς ἡμῶν ὠφελεῖν δυνάμενον, τὸ δὲ ἐλαχίστοις συναρμολογούμενον). Mentre il primo è condiviso e genericamente intelligibile all'uomo, l'altro è segreto e non adatto a quelli che non sono desiderosi di essere perfettamente radicati nella divinità. Il primo corrisponde alla condizione della giovinezza; l'altro è rivelato solo attraverso sacrificio e attraverso la tradizione mistica¹⁵⁴.

In definitiva Proclo conclude che Socrate non può essere in disaccordo con Omero né può muovergli alcuna critica:

Se Socrate ci insegna queste cose, come possiamo rifiutare di dire che egli è in armonia con Omero rispetto a ciò che Omero descrive in modo mitico, e che tutto ciò che lui rifiuta e trova fallace nella produzione mitica di Omero corrisponde a quella parte che sta fuori dall'armonia con la presente discussione e con la direzione dell'educazione dei giovani?¹⁵⁵

Una volta delineata la differenza, nelle stesse parole di Socrate, tra un mito che si serve di simboli mistici e dissimili ed è divinamente ispirato e un mito che si serve di immagini meno complesse e, per questo, comprensibili ai più e adatte all'educazione dei giovani, le apparenti contraddizioni rilevate all'inizio della dissertazione tra la condanna

¹⁵³ *Ibid.*, 80, 25-81, 10.

¹⁵⁴ *In Remp.* 81, 12-21: “Ταῦτα μὲν οὖν ἄλλος ἂν εἴη τρόπος λόγων· ὅτι δὲ καὶ τῷ Σωκράτει δέδοκται καὶ τὸ τῶν μύθων εἶδος εἶναι διττόν, ἐκ τῶν εἰρημένων ὑπέμνησται, λέγω δὲ ὡς τὸ μὲν ἔστι παιδευτικόν, τὸ δὲ τελεστικόν, καὶ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν παρασκευάζον, τὸ δὲ τὴν πρὸς τὸ θεῖον συναφὴν παρεχόμενον, καὶ τὸ μὲν τοὺς πολλοὺς ἡμῶν ὠφελεῖν δυνάμενον, τὸ δὲ ἐλαχίστοις συναρμολογούμενον, καὶ τὸ μὲν κοινὸν καὶ γνῶριμον τοῖς ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἀπόρητον καὶ ἀσύμμετρον τοῖς μὴ τελέως ἐνιδρῦσθαι τῷ θεῷ σπουδάζουσιν, καὶ τὸ μὲν ταῖς τῶν νέων ἔξεσιν σύστοιχον, τὸ δὲ μετὰ θυσιαῶν καὶ μυστικῆς παραδόσεως μόλις ἐκφαίνόμενον” Sulla medesima distinzione, il diadoco ritorna più avanti nel suo discorso paragonando i due tipi di mitologia alle due armine musicali, l'una rivolta alla corretta educazione dei giovani, l'altra rivolta alla corretta evocazione ieratica e simbolica del divino, vd 84,22.

¹⁵⁵ 81, 21-26.

di un'arte, quella poetica, tre volte distante dal vero e la sua simultanea assunzione nell'ambito del divino, risultano neutralizzate.

Omero e Socrate non sono in disaccordo, anzi, è lo stesso maestro di Platone che propone una distinzione tra due generi mitici, così come del resto si presentano nella produzione del poeta-teologo, per segnalare le differenze che separano queste due tipologie e per non permettere che i giovani e la moltitudine possano accostarsi al mito simbolico e ispirato che, di contro, è adatto alla maturità di chi può interpretarlo adeguatamente.

Solo a causa di un'erronea lettura delle opere platoniche le due autorità sono viste in disaccordo. La distinzione tra i due generi di poesia è funzionale ad accordare le figure di Socrate e di Omero cercando di stemperare le accuse del primo al secondo.

Come si evince dall'ultimo brano, quindi, l'embargo posto da Socrate alla poesia omerica non riguarda l'intera epica, ma solo la parte potenzialmente fuorviante per le anime giovani. E avendo spiegato a sufficienza la forma e la necessità del mito pedagogico e il suo effetto sugli stessi, l'attenzione si sposta sul secondo tipo di poetica, quello ispirato e che, apparentemente, deve restare al di fuori della città ideale di Platone.

Alla fine della sua argomentazione, la concordia tra le due autorità confrontate in questa dissertazione, Socrate e Omero, sarà completa, in quanto, tramite la costruzione di un metodo allegorico ben strutturato, anche la poesia ispirata sarà riscattata dalle accuse del maestro di Platone.

Il punto più importante su cui insiste e da cui parte l'allegorismo o teoria simbolica di Proclo, è il carattere mostruoso, dissimile, difforme e ingiurioso di alcune descrizioni mitiche. Proprio nel valore teratologico risiede la rilettura esegetica della critica socratica e, allo stesso tempo, la cifra della teoria allegorica procliana.

Chiunque sia capace infatti di penetrare nel senso recondito del divino, al di là del modo che lo esprime, farà leva sul carattere in qualche modo anagogico e funzionale dell'aspetto dei miti¹⁵⁶. I casi più osceni, come la cacciata di Efesto, la cattura di Crono e la castrazione di Urano, che chiaramente “Socrate reputa incompatibili con la giovinezza

¹⁵⁶ I 82, 1-5.

dell'uditorio e particolarmente inappropriati a quello stato mentale di quanti hanno come unico bisogno l'educazione¹⁵⁷, per converso, sono il veicolo di verità mistiche e divine per quanti ne hanno esperienza.

Di conseguenza, tali oscenità hanno un significato nascosto e profondo: nel caso di Efesto, la cacciata significa la processione dall'alto verso i livelli inferiori del reale, la prigionia di Crono segnala l'unione del Tutto con la trascendenza intellettuale e paterna di Crono, mentre la castrazione di Urano fa segno alla separazione della catena titanica dall'ordine degli esseri dell'universo:

Tutto ciò che è immaginato secondo un senso peggiorativo qui, e che discende verso i livelli inferiori, i miti lo intendono secondo il suo senso e significato migliori, quando il riferimento è agli dèi. (...) Tutto questo e tutto quanto Socrate dice essere inadatto ai giovani ascoltare, ma è proprio di quanti sappiano accoglierlo in segreto (ἔν ἄπορρητον), dai simboli mistici (συμβολῶν μυστικῶν), la verità degli dèi per ricercarla e contemplarla¹⁵⁸.

La forma mitologica ispirata, espressa da simboli mistici e che, come si notava in precedenza, gode sempre del grado dell'opposizione, si riveste anche di oscenità e, talvolta di bruttezza. Quando sono rivolte a fatti concernenti gli dèi, tuttavia, esse vanno interpretate secondo un senso inadatto ai giovani che viene però decifrato nel segreto del simbolo mistico da una ristretta cerchia di persone: gli iniziati.

Nemmeno il mito ispirato, dunque, è da espellere dalla città¹⁵⁹. Difatti, queste trattazioni che per i molti sono oggetto di riso (ταῦτα τοῖς μὲν πολλοῖς ἔστι καταγέλαστα), per quelli il cui intelletto si sia risvegliato, “rivelano la loro *affinità* con la realtà e provano, basati sulle vere attività dell'arte ieratica, delle loro potenze, che derivano dalla loro partecipazione alla natura del divino”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Vedi nota seguente.

¹⁵⁸ *In Remp.* I 82, 21-83-10: “πάντα γὰρ τὰ παρ' ἡμῖν κατὰ τὸ χεῖρον ἐμφανταζόμενα καὶ τῆς καταδεστέρας ὄντα συστοιχίας ἐπ' ἐκείνων οἱ μῦθοι κατ' αὐτὴν τὴν κρεῖττονα φύσιν καὶ δύναμιν ἀραλαμβάνουσιν. (...) ἀλλὰ ταῦτα καὶ ὁ Σωκράτης φησὶν νέοις μὲν ἀνεπιτήδεια ἀκούειν, τοῖς δὲ ἐν ἀπορρητῷ τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν συναρθεῖν ἀπὸ τῶν μυθικῶν συμβόλων δυναμένοις ζητεῖν τε καὶ θεάσασθαι προσήκει· καὶ οὐ διὰ τοῦτο παντελῶς ἐκβλητέα, διότι πρὸς τὰς τῶν νέων ἕξεις ἔστιν ἀνάρμοστα”.

¹⁵⁹ *In Remp.* I 83, 10-11.

¹⁶⁰ *Ibidem* 83, 15-17.

Oltre a non essere universalmente inadatti, ma comprensibili a quanti sappiano decifrarli in base al grado di preparazione del proprio intelletto, i simboli risultano essere adatti e graditi dagli dèi stessi:

Inoltre, gli dèi gradiscono ascoltare questi simboli (σύμβολα) e prontamente rispondono a quanti li invocano e rivelano le loro proprietà specifiche attraverso queste formule sulla base del fatto che sono segni a loro familiari e appropriati (συνθήματα). Allo stesso modo i misteri e le iniziazioni (τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταί) producono i loro effetti attraverso questi [segni] e attraverso loro essi forniscono la visione semplice, completa e pacifica agli iniziati che vedono, ma quelli che sono troppo giovani e ancora di più quelli che lo sono nel carattere, non sono preparati a ricevere¹⁶¹.

I simboli, apparentemente sconvenienti e oltraggiosi per l'anima umana sono in realtà adatti e graditi agli dèi. Nella loro forma non si riscontra solo il compito, pure fondamentale, di nascondere le più alte verità ai profani e ai non iniziati ma hanno quella precipua forma (sconveniente, appunto) in quanto in questo modo rivelano le stesse proprietà degli dèi.

Questa proprietà essenziale del simbolo mistico e opposto è confermata dal fatto che essi sono graditi agli stessi dèi che ne riconoscono, evidentemente in quanto produttori degli stessi, un materiale familiare e gradito. In questo caso, e secondo un significato che si riveste del valore teurgico, il simbolo viene vestito da Proclo del carattere sacrale della formula di invocazione iniziatica che affonda le sue radici nella natura divina e che, in vista del ritorno alla divinità stessa, si configura come lo strumento di tale risalita. Il verso poetico, per forma, origine, sacralità e importanza, è accostato alla formula iniziatica utilizzata dall'arte ieratica nell'atto performativo del rito. Entrambi provengono dagli dèi e sono il viatico scelto per la propria manifestazione.

¹⁶¹ *Ibidem* 83, 18-26: “καὶ γὰρ οἱ θεοὶ τῶν τοιῶνδε συμβόλων ἀκούοντες χαίρουσιν καὶ τοῖς καλοῦσιν ἐτοιμῶς πείθονται καὶ τὴν ἑαυτῶν ιδιότητα προφαίνουσιν διὰ τούτων ὡς οἰκείων αὐτοῖς καὶ μάλιστα γνωρίμων συνθημάτων· καὶ τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταί καὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις ἔχουσιν καὶ ὀλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενούσιν τοῖς μύσταϊς καθορᾶν, ὧν ὁ νέος τὴν ἡλικίαν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ τὸ ἦθος τοιοῦτος ἄδεκτός ἐστιν”.

Quindi, “se noi vogliamo bandirli direttamente”¹⁶² non diciamo solamente che queste specie di miti dei teologi Greci non educano e non indirizzano alla virtù, ma dobbiamo anche dire che non è vero che essi siano in perfetto accordo con i precetti dell’arte ieratica; né diciamo solamente che attraverso i loro simboli sconvenienti essi offrono un a rappresentazione dissimile della divinità (ἀνομοίως μιμοῦνται τὰ θεῖα διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων συμβόλων)¹⁶³, ma dobbiamo dimostrare anche che essi non preparano in noi quella ineffabile simpatia necessaria per la partecipazione agli dèi (οὐχὶ συμπάθειαν ἡμῖν ἄρρητον προπαρασκευάζουσιν εἰς τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν).

Questi miti che contribuiscono all’educazione dei giovani hanno un buon accordo con la realtà e con le proprietà dei modelli visibili delle produzioni mitologiche e in ogni parte sono purificate da rappresentazioni fatte attraverso termini opposti, connettendosi alla divinità attraverso la somiglianza al divino dei loro simboli (δι’ὁμοιότητος τῶν συμβόλων πρὸς τὰ θεῖα συνάπτοντες); ciononostante, quelli che mirano ad uno stato maggiormente ispirato (ἐνθεαστικωτέρας) e compongono le loro storie portando gli ultimi esseri in armonia con i primi attraverso l’analogia e la simpatia con l’universo delle cose risultanti con le loro cause generative – è sicuramente a buon diritto che questi miti tengono poco conto di molti di noi e usano le parole in molteplici sensi per mostrare il divino¹⁶⁴.

La riproposizione della netta separazione tra mito educativo e mito iniziatico configura un fattore di ulteriore distanza tra i due generi: distinguere tra pochi e molti, tra la maturità dell’intelletto che vuole essere maggiormente ispirato e l’ingenuità

¹⁶² Le parole inserite tra virgolette riprendono quelle riportate dal Festugière nella sua edizione del testo, per non travisare il discorso procliano. Difatti, sembrerebbe che in questo caso il diadoco sembra sottrarre al mito ispirato tutte quelle caratteristiche ad esso attribuite durante il corso della trattazione. Recuperando, invece, da 83, 10 la premessa “se noi vogliamo bandirli direttamente”, il discorso assume coerenza in quanto si riallaccia a quanto affermato da Proclo negli altri luoghi del commento. Della stessa opinione CARDULLO (1985:130).

¹⁶³ 83, 29-30.

¹⁶⁴ *In Remp.*, 83, 27-84, 14: “μή τοῖνυν λέγομεν ὡς οὐ παιδευτικοὶ πρὸς ἀρετὴν εἰσιν οἱ τοιοῖδε μῦθοι τῶν παρ’ Ἑλλήσιν θεολόγων, ἀλλ’ ὡς οὐχὶ τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς συμφωνότατοι δεικνύμεν, μηδὲ ὡς ἀνομοίως μιμοῦνται τὰ θεῖα διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων συμβόλων, ἀλλ’ ὡς οὐχὶ συμπάθειαν ἡμῖν ἄρρητον προπαρασκευάζουσιν εἰς τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν. οἱ μὲν γὰρ εἰς τὴν τῶν νέων παιδείαν συντείνοντες ἔστωσαν πολὺ μὲν τὸ εἶκος ἔχοντες, πολλὴν δὲ τὴν ἐν τοῖς φαινομένοις τύποις τῆς μυθοποιίας εὐπρέπειαν, πάντη δὲ τῶν ἐναντίων ὀνομάτων καθαρεύοντες καὶ δι’ ὁμοιότητος τῶν συμβόλων πρὸς τὰ θεῖα συνάπτοντες, οἱ δὲ ἐνθεαστικωτέρας στοχαζόμενοι ἕξεως καὶ δι’ ἀναλογίας μόνης τὰ ἔσχατα τοῖς πρωτίστοις συναρμόζοντες καὶ τῆς ἐν τῷ παντὶ συμπαθείας τῶν ἀποτελεσμάτων πρὸς τὰ γεννητικὰ αὐτῶν αἴτια ποιούμενοι τὸν σύμπαντα λόγον εἰκότως δήπου τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπεριδόντες χρῶνται παντοίως τοῖς ὀνόμασιν εἰς τὴν τῶν θεῶν πραγμάτων ἔνδειξιν”.

intellettiva della giovane età, significa separare la somiglianza dalla dissomiglianza del prodotto mitologico rispetto alla realtà da esso rappresentato.

Se il mito pedagogico, infatti, ben si conforma alla realtà, riproducendola con termini simili dai quali è espunto l'elemento fuorviante dell'opposizione, proprio del mito ispirato incline alla dissomiglianza. Della divinità essi offrono una riproduzione o un ritratto dissimile, espressa e costruita tramite simboli assurdi (διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων συμβόλων)¹⁶⁵.

Tuttavia questi sono i simboli che, pur nella molteplicità dei tipi espressivi armonizzano gli esseri tramite simpatia ed analogia¹⁶⁶, tessendo nel suo insieme, tramite il rimando di realtà inferiori alle realtà superiori, la tela dell'essere.

Paragonati alle armonie del canto, il primo può essere paragonato all'armonia mimetica mentre il secondo ad una sorta di divina pazzia poetica (θεία μανία ποιητική)¹⁶⁷:

Proprio come ci sono due armonie musicali, così il mito può si può dividere in uno che orienta i giovani nella giusta direzione e uno che è ieratica e simbolica evocazione del divino (πρὸς τὴν ἱερατικὴν καὶ συμβολικὴν τοῦ θείου πρόκλησιν). E mentre uno utilizza immagini, ed è appropriato ai veri filosofi, mentre la dimostrazione della natura del divino, usando segni indicibili (ἢ μὲν δι'εἰκόνων μέθοδος τοῖς γνησίως φιλοσοφοῦσιν προσήκει, ἢ δὲ δι'ἀπορρήτων συνθημάτων) appartiene ai capi dei misteri più segreti, nei quali, chiaramente, lo stesso Platone vedeva adatti per rendere le sue dottrine più credibili e chiare¹⁶⁸.

In definitiva quindi, il *metodo iconico* e quello *simbolico* vengono separati e distinti per genere e finalità: il primo, adatto ai giovani, rappresenta le cose secondo la somiglianza ed è appropriato a chi procede per dimostrazioni filosofiche; il secondo si

¹⁶⁵ La stessa opposizione tra somiglianza e dissomiglianza verrà poi ribadita nella seconda parte della stessa dissertazione (*Ibidem*, I 198, 13-19).

¹⁶⁶ Il simbolo, recando non solo la più forte opposizione, ma essendo anche uno strumento analogico, può essere considerato in entrambi i modi e cioè, secondo il suo aspetto più propriamente simbolico, che è quello dell'opposizione e quello iconico che risponde all'analogia. A. SHEPPARD (1980: 197).

¹⁶⁷ *Ibidem*, 84, 15-17.

¹⁶⁸ 84, 24-27.

serve, invece, di simboli segreti e assolutamente dissomiglianti e riguarda i misteri della teologia, conosciuti e amministrati dai capi delle iniziazioni.

Platone stesso fa uso di entrambi i miti escludendo quindi qualsiasi valore di falsità o di ingiuria da essi e tuttavia, dato il suo carattere misterico, iniziatico e simbolico, esclude il mito divinamente ispirato dall'educazione dei giovani¹⁶⁹.

Proclo ha quindi riscattato Omero dalle critiche del Socrate platonico grazie alla distinzione tra un mito simbolico ed uno iconico che gli permette di spiegare la problematica presenza di un mito divino ma lontano dal vero.

In un primo momento le critiche vengono indirizzate alla forma espressiva scelta dai poeti che commisurano il proprio parlare rispetto alla categoria mitologica prescelta: se nel caso del mito iconico essi, avendo come obiettivo la somiglianza con la natura delle cose trattate, educano i giovani, nel caso del mito ispirato, poggiano su opposizioni in quanto devono raffigurare in parola le realtà più alte e, di conseguenza, producono uno scritto lontano dalla comprensione dei giovani.

In entrambi i casi, comunque, la forma espressiva non oltraggia i rispettivi modelli di ispirazione ma, oltre a confermarsi modulata sull'oggetto da trattare, assume il valore essenziale di essere diretta a un particolare tipo di uditorio. Nel caso della poesia ispirata, altresì, esso è apprezzato dagli stessi dèi che nell'uso dei simboli dissimili e, apparentemente, assurdi, gradiscono l'invocazione da parte degli iniziati.

In un secondo momento, a conferma della definitiva concordia tra il maestro ed Omero, il metodo iconico quanto quello simbolico (come nel caso dello sbranamento di Dioniso da parte dei Titani), vengono rintracciati nelle opere di Platone escludendo, però, il secondo dall'educazione dei giovani in quanto non adatto, per forma e contenuto, alle loro anime immature.

In tal modo, quindi, anche la più alta espressione del mito, rientra a pieno titolo nella città ideale.

Nel concludere questa sezione, Proclo lascia degli indizi illuminanti in merito al carattere del mito divinamente ispirato poiché dopo averlo progressivamente distinto da

¹⁶⁹ *In Remp.* 85, 12-16.

quello iconico, fregiato del carattere simbolico e istituito in diretta comunicazione con gli dèi, gli conferisce un valore catartico e anagogico per l'anima umana.

Nel carattere dissimile, talvolta oltraggioso e mostruoso, risiede la chiave di accesso al significato nascosto del mito e la spinta propulsiva per l'accesso alla verità, oltre l'apparente difformità:

Mi sembra che il carattere tragico, mostruoso e contro natura della produzione mitica (τὸ τῶν ποιητικῶν πλασμάτων τραγικὸν καὶ τὸ τερατῶδες καὶ τὸ παρὰ φύσιν) muove gli ascoltatori alla ricerca della verità (ἀληθείας ζήτησις) in tutti i modi possibili e che essi siano uno stratagemma per condurci verso la conoscenza segreta, e poiché non manifestano plausibilità, non ci permettono di rimanere ad un livello superficiale dei concetti spingendoci, di contro, a penetrare nell'interiorità dei miti e, rispetto a noi stessi, al significato delle produzioni mitiche, il quale è nascosto dove non può essere visto, e a considerare quali grandi qualità e quali potenze essi hanno inserito nel significato dei loro miti e trasmesso alla posterità tramite questi simboli¹⁷⁰.

La bruttezza, che fa tutt'uno con il simbolo che la descrive, è l'inizio della ricerca euristica, percorso che culmina nel disvelamento della conoscenza più recondita. La forma peculiare, considerata dalla moltitudine, all'inizio della digressione procliana, come non adeguata, oltraggiosa e sconveniente, assurge, proprio in virtù del suo essere non plausibile, a strumento di conoscenza privilegiato per le verità ulteriori e incomprensibili al solo intelletto umano.

È il carattere discorde e non riflessivo, proprio invece della produzione mimetica del mito pedagogico, che funge da innesco per la parte intellettuale dell'anima che può violare il limite della normale conoscenza e varcare la soglia del simbolo stesso nella sua funzione apparente di velamento, accedendo così al nucleo nascosto del mito.

Così, siccome questo tipo di miti risveglia in quelli dalla miglior disposizione naturale la brama della contemplazione nascosta in essi, e attraverso la loro mostruosità superficiale ispirano il perseguimento della verità radicato nei loro più profondi recessi,

¹⁷⁰*In Remp.* 85, 17-26: “δοκεῖ δέ μοι καὶ τὸ τῶν ποιητικῶν πλασμάτων τραγικὸν καὶ τὸ τερατῶδες καὶ τὸ παρὰ φύσιν κινεῖν τοὺς ἀκούοντας παντοδαπῶς εἰς τὴν τῆς ἀληθείας ζήτησιν καὶ εἶναι πρὸς τὴν ἀπόρητον γνῶσιν ὄλκον καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἡμῖν διὰ τὴν φαινομένην πιθανότητα μένειν ἐπὶ τῶν προβεβλημένων ἐννοιῶν, ἀλλ' ἀναγκάζειν εἰς τὸ ἐντὸς τῶν μύθων διαβάλλειν καὶ τὸν κεκρυμμένον ἐν ἀφανεί τῶν μυθοπλαστῶν περιεργάζεσθαι νοῦν, καὶ θεωρεῖν ὅποιας μὲν φύσεις, ἡλικίας δὲ δυνάμεις ἐκεῖνοι λαβόντες εἰς τὴν αὐτῶν διάνοιαν τοῖσδε τοῖς συμβόλοις αὐτάς τοῖς μεθ' ἑαυτοῦ ἐσήμηναν”.

e allo stesso tempo prevengono i profani che nulla hanno che fare con quella verità da cui sono raggiunti, come potremmo mai dire che in via non eccezionale essi si adattano bene agli stessi dèi, dei quali esseri loro interpretano?

Ancora una volta il carattere mostruoso protegge il mistero dai più attraverso il mascheramento e disegnare un percorso privilegiato per pochi: la teratologia conduce gli iniziati al mistero più profondo e allo stesso tempo spiazza i profani, tenendoli lontani dalla verità.

Il “metodo misterico” che Proclo presenta in questa pagina ha il carattere eccezionale di un segreto che lungi dal nascondersi scomparendo dalla percezione della moltitudine, si espone nella sua massima potenza espressiva secondo il carattere dell’opposizione e dell’eccesso.

Mostrare per occultare: si potrebbe così riassumere il senso dell’operazione sviluppata dal diadoco che, in virtù di questa forma particolare di esoterismo, necessariamente conferisce il più alto valore all’allegoria intesa come metodo interpretativo dell’assurdo e del contrario.

Il simbolo, che, è bene ricordare, in questo caso è il verso o il componimento poetico, non potrebbe essere investito della sua funzione sacrale se al contempo non venissero forniti gli strumenti necessari a penetrarlo.

Inquadrati i poemi omerici all’interno della ispirazione più alta che nel simbolo trova il suo irrinunciabile carattere espressivo, proprio in quanto comunicazione divina, egli non può eludere l’esigenza di renderli decifrabili pur nella loro assoluta differenza rispetto alla natura di ciò che rappresentano e all’irrinunciabile funzione di coprire questa stessa natura. In tal senso, gli scritti dei poeti possono acquisire qualunque forma ma è il significato nascosto ad essere il vero obiettivo della ricerca dell’ascoltatore.

Ad ogni modo, una forma simbolica piuttosto che una fedele riproduzione del soggetto rappresentato, risulta indizio di una maggiore pregnanza contenutistica:

In tutte queste fantasie, secondo il modo dei *mitoplasti*, una cosa è designata attraverso un’altra e non attraverso immagini che rappresentano i modelli (οὐ τὰ μὲν εἰκόνες,

τὰ δὲ παραδείγματα), piuttosto sono utilizzati talvolta i simboli (σύμβολα) e talvolta la συμπάθεια tra le cose che esistono tramite analogia¹⁷¹.

Questo metodo, definito demonico (nel senso di un qualcosa di effettivamente mediano tra la natura umana e quella rivelata di un orizzonte superiore) è superiore tanto ad una interpretazione naturalistica del mito, che riscontrerebbe solo oltraggio e differenza nei simboli ispirati, sia a quello che si propone di educare il carattere dell'anima.

Nella seconda parte della dissertazione, il cosiddetto biblion β, Proclo riprende le conclusioni di concordia tra Platone e la poesia alle quali perviene nella prima parte (libro α), sviluppando tuttavia le sue argomentazioni in senso psicologico e strutturandole secondo una tripartizione dell'arte poetica che sembra specificare la precedente divisione in due generi.

I due discorsi, quello della concordia tra Platone ed Omero e il discorso relativo all'anima, sono legati fin da subito dal diadoco.

Lasciando da parte il carattere specifico della poesia omerica, egli osserva che lo stesso Platone riprende Omero per la sapienza delle sue opinioni, per alcune dimostrazioni e per talune dottrine che sono centrali per la sua filosofia¹⁷². Come nel caso della dottrina dell'anima, ad esempio, rispetto alla quale “egli pensa che Omero sia d'accordo con lui e caro a lui (...) giudicando che non c'era differenza tra gli esseri che stanno al di fuori dell'armonia per Omero e quelli che sono fuori dell'armonia secondo lui”¹⁷³, Platone, lungi dal considerare il poeta lontano dalla verità, ne riprende talune dottrine¹⁷⁴.

Stabilita la concordia, resta da dirimere una prima contraddizione: posto che Platone non critica ma riprende gli insegnamenti omerici, come mai sostiene, al contempo che la poesia non sia adatta ai giovani?¹⁷⁵

¹⁷¹ *In Remp.* I 86, 18-20 ἐν πάσαις γὰρ ταῖς τοιαύταις φαντασίαις κατὰ τοὺς μυθοπλάστας ἄλλα ἐξ ἄλλων ἐνδείκνυται, καὶ οὐ τὰ μὲν εἰκόνες, τὰ δὲ παραδείγματα, ὅσα διὰ τούτων σημαίνουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν σύμβολα, τὰ δὲ ἐξ ἀναλογίας ἔχει τὴν πρὸς ταῦτα συμπάθειαν.

¹⁷² È questo il senso di *In Remp.* I 154, 15-20.

¹⁷³ *Ibid.*, I 155, 23-25.

¹⁷⁴ *Ibid.*, I 158, 25

¹⁷⁵ *Ibid.*, I 159, 7-9.

Si deve osservare, in primo luogo, che nel contesto della città, gli insegnamenti che recano multiformi coperture (πολυειδῆ παραπετάσματα) non sono adatti a quelle persone per le quali il legislatore cerca di elevare e portare a perfezione la primissima forma della vita dell'anima tenendola lontana dalla eterogeneità e dalla disposizione opposta¹⁷⁶.

L'oscenità, che per Proclo è sempre apparente (τὰ φαινόμενα αἰσχρὰ), e i termini contro natura impiegati dal racconto mitico (καὶ τὰ παρὰ φύσιν προκαλύμματα ποιησαμένη), mal si confanno all'ascolto di quanti vengano iniziati dal legislatore.

E siccome gli stessi insegnamenti di Platone non sono adatti a tutti i generi di persone, si dovrebbe espungere la sapienza anche dai suoi insegnamenti, oppure accettare che entrambe le dottrine, quelle di Platone e quelle di Omero, non sono adatte all'ascolto di quanti ricevano ancora l'educazione da parte del legislatore.

I discorsi rivolti all'educazione dei giovani dovranno essere, secondo Socrate, ἀπλᾶς καὶ ἀμιγῆς e liberi da qualsiasi ambiguità, eterogeneità e disposizione contraria alla virtù (καταρευούσας ἀπάσης μὲν ἀμφιβολίας, ἀπάσης δὲ ποικιλίας)¹⁷⁷.

Il discorso che vive di opposizioni, così come nella prima parte della dissertazione, non riscontra il favore di Platone rispetto all'educazione dei giovani per la quale è necessario il metodo contrario: semplice, non composto, libero da ogni ambiguità e diversità. Proclo insiste sulla netta differenza tra i due metodi espressivi, inserendo una significativa novità rispetto alla prima parte del commento:

Allora, quando tali imitazioni di caratteri, così come gli scritti di Platone le presentano, e le variazioni polimorfiche di queste idee e i differenti tipi di strategie degli argomenti dialettici, saranno portati in armonia con questa forma di educazione che persegue sempre una semplicità unificata e un fine singolo di vita, trascendendo tutte le immagini e le fantasie (εἰδώλων δὲ παντοίων καὶ φαντασίας)?

Questa è la ragione per la quale Socrate, interrogandosi sulla forma di esposizione più adeguata all'educazione dei giovani,

¹⁷⁶ I 159, 10-15.

¹⁷⁷ *In Remp.* I 160, 8-10.

Per prima cosa raccomanda di escludere la forma mimetica (μιμητική ἰδέα) dal discorso e di purificare i poeti da tutte le eterogeneità ad esso inerenti, e se dovessero usare la mimesis, dovrebbero produrre esclusivamente imitazioni di quelli che vivono virtuosamente e che parlano con vera conoscenza, e non secondo caratteri volgari e grossolani, bestie dalle molte teste, o, parlando in generale, persone che sono in antitesi con gli dèi¹⁷⁸.

La condanna socratica colpisce quindi non la poesia omerica in generale ma quei racconti inclusi nel genere mimetico veicolo, come si intende dalla prima parte del discorso, di fantasie ed *eidola*.

Qualora fosse necessario costruire delle composizioni secondo il genere mimetico, esse dovrebbero essere purificate dalla eterogeneità e mirare all'imitazione virtuosa piuttosto che a quelle mostruose. E siccome Platone stesso produce discorsi differenti per diverse vite, alcuni dei quali secondo immagini, si dovrebbe concludere che Platone potrebbe essere cacciato dalla città insieme ad Omero, oppure “rendere entrambi capi e guide della di questa specie di vita” respingendo “la mimesi che penetra, potremmo dire, l'intero stile e approccio di entrambi, sulla base del fatto che essa è aliena dalla perfezione di questa vita”¹⁷⁹.

La rivalutazione della critica platonica della poesia da parte di Proclo viene tanto radicalizzata da permettere non solo la riduzione delle accuse di Socrate ad una singola, e ben delimitata, parte della poesia epica, ma addirittura ad affermare la dipendenza di Platone dal poeta in quanto “in tutti i suoi scritti Platone imita Omero, sia rispetto all'eccellenza del suo linguaggio che a quella del suo materiale”, come è argomentato in modo approfondito nella sezione 163,10-171.

¹⁷⁸ Le ultime due citazioni corrispondono alla sezione I 160, 11-20: “πότ'οὔν ἢ τοιαύτη τῶν ἡθῶν μίμησις, οἷαν οἱ Πλάτωνος προΐστανται λόγοι, καὶ ἡ πολυειδῆς ἐξαλλαγή τῶν δογμάτων τούτων καὶ αἱ παντοδαπαὶ τῶν διαλεκτικῶν ἀγῶνων ἐπιχειρήσεις πρὸς τὸ εἶδος ἐκεῖνο τῆς παιδείας συναρμοσθήσονται, μίαν ἀπλότητα καὶ ὄρον ἕνα ζωῆς ἀεὶ μεταθέον, εἰδώλων δὲ παντοίων καὶ φαντασίας ἀπάσης ἐξηρημένον; διὰ ταῦτα γοῦν καὶ ὁ Σωκράτης ἐν ἐκείνοις διασκεψάμενος, ὅποιον εἶδος λέξεως ἂν πρέποι τοῖς παρ' αὐτῷ τρεφομένοις νέοις εἰς τὴν περὶ τῶν ὄντων διδασκαλίαν, μάλιστα μὲν ἀποσκευάζεσθαι τὴν μιμητικὴν ἰδέαν τῶν λόγων παρακελεύεται καὶ τῆς ποικιλίας τῆς ἐν αὐτῇ καθαρεύειν τοὺς ποιητάς, εἰ δ' ἄρα καὶ δεοὶ μιμήσει προσχρῆσθαι, τῶν κατ' ἀρετὴν ζώντων καὶ μετ' ἐπιστήμης φθεγγομένων προΐστασθαι δεῖν τὴν μίμησιν, ἀλλ' οὐ τῶν φορτικῶν καὶ ἀγοραίων ἡθῶν οὐδὲ τῶν πολυκεφάλων θηρίων οὐδὲ ὄλως τῶν ἐναντίων τοῖς ἀγαθοῖς”.

¹⁷⁹ *In Remp.* 161, 1-10

Le tre condizioni dell'anima e i tre tipi di poetica

Il discorso procliano si lega al tema dell'anima in modo stretto nella sezione 177, 5-180: tre tipi di condizioni dell'anima (τρῆϊς ἔξεις τῶν ψυχῶν) fungono da parametro per la definizione di altrettanti generi poetici.

Esistono, secondo Proclo, tre tipi di vita dell'anima: la migliore e più perfetta, nella quale l'anima è vicina agli dèi e vive la vita a loro più vicina, “sorpasa il suo proprio intelletto (νοῦς) e si risveglia all'ἀπόρητον σύνθημα dell'essenza unificata degli dèi, da simile a simile, e raggiunge con la luce l'Uno al di là di ogni ente e vita”; la seconda è definita “πρεσβεία e δύναμις”, situata nel centro dell'anima, discende dalla vita divina e designa intelletto e sapienza come primo principio di *energheia*, “elabora la molteplicità dei λόγοι, unisce νοῦς e νοούμενον e riproduce (ἀπεικονίζεται) la νοερά οὐσία, commisurandola insieme alla natura degli oggetti noetici; la terza ha a che fare con le realtà più basse e fa uso di φαντασίαι e αἰσθητικῶν ἀλόγοι (percezioni irrazionali) ed è totalmente compromessa dalle cose inferiori¹⁸⁰.

Alle tre forme di vita dell'anima corrispondono tre generi di poesia. Rispetto alla divisione propria della V dissertazione, quindi, e a quella della prima parte della VI, tra ispirata e pedagogica, la partizione fatta da Proclo assume un ulteriore termine.

Anche i primi due generi di poesia, inoltre, vengono presentati secondo un aspetto nuovo. Il primo genere di poesia “è piena di beni divini, stabilisce l'anima nella vera causa delle cose che esistono, in modo immateriale e impalpabile” per ricevere l'illuminazione e portare all'unione divina. Essendo una mania più grande della σωφροσύνη e di fatti viene definita ἐνθεαστική ποιητική; tramite la sua azione l'anima risale attraverso συμμετρία¹⁸¹. Anche se in pochi casi Proclo sembra attribuire εἰκόνες a questa forma di vita, la sua regola è quella della comunicazione attraverso σύμβολα.

¹⁸⁰ I 177, 5-178,7.

¹⁸¹ *In Remp.* I 259; 261-273.

Il secondo tipo di poetica occupa il posto mediano dell'anima ed è collegata alla bellezza e al ritmo delle espressioni¹⁸². Apparentemente non mimetica, essa è basata sulla ἐπιστήμη.

La terza, infine, è quella che mescola in modo mimetico δόξα e φαντασίαι e per questo motivo è denominata, appunto, mimetica. Essa si divide in due generi a seconda che sia basata su rappresentazioni immaginarie (φαντασίαι) o percezioni sensibili irrazionali (ἄλογοι αἰσθήσεις)¹⁸³. Essa è basata quindi su εἰκασία, nel primo caso, e su una rassomiglianza (ἄφομοίωσις) non veritiera¹⁸⁴, generando due tipi di rappresentazione mimetica: εἰκαστικόν e φανταστικόν¹⁸⁵. In tal senso, questo terzo tipo di modo poetico fa leva sulla parte più bassa dell'animo umano in quanto interessa le sue facoltà inferiori

Per dimostrare che Platone è d'accordo con Omero sulla divisione dei generi poetici, sui molteplici registri che esso può veicolare e sul loro utilizzo, Proclo propone l'analisi di alcune dottrine platoniche alla luce della tripartizione appena presentata.

Difatti, nell'ottica del diadoco di Platone, il maestro tratta della poesia ispirata nei dialoghi *Fedro*, *Ione* e *Leggi*; di quella didattica nell'*Alcibiade II* e *Leggi* e di quella mimetica tanto nel *Sofista* quanto nelle *Leggi*¹⁸⁶.

Interpretando *Sofista* 235d-236a, Proclo divide la poesia mimetica in eikastica e fantastica, attribuendo tale scissione allo stesso Platone:

Parliamo, in terzo luogo, della poesia mimetica che abbiamo detto prima essere produttrice di immagini di cose e altre volte di impressioni illusorie. Lo straniero di Atene ci fornisce un chiaro riferimento a questa tipologia di poesia che genera copie imitative, e che Socrate nella *Repubblica* presenta come tipo illusorio. In che modo queste cose differiscano dall'altra – quella imitativa e quella illusoria della categoria mimetica – è descritto adeguatamente dallo Straniero di Elea:

¹⁸² *Ibid.*, I 259-261; 273-277.

¹⁸³ *Ibid.*, I 257-259.

¹⁸⁴ *Ibid.*, I 261.

¹⁸⁵ I 277-283.

¹⁸⁶ Per la trattazione dei dialoghi platonici appena citati rispetto alla poesia ispirata e a quella didattica si vedano rispettivamente le sezioni *In Remp.* I 80, 1-186, 20 e 186, 21-188, 28. Il presente lavoro si concentrerà solo sulla terza sezione, e cioè quella dedicata alla poesia mimetica.

- Mi sembra di poter distinguere due tipi di mimesi. Ad una guardo come ad un'arte che produce adeguatamente copie (μίαν μὲν εἰκαστική). Questa è ravvisabile quando qualcuno porta a compimento la creazione di un'imitazione in accordo con le proporzioni del modello (παραδείγμα) secondo massa, larghezza e profondità, e appone su queste i colori appropriati
- Cosa? Non tutti gli imitatori (οἱ μιμούμενοι) provano a fare questo?
- Non allo stesso modo quelli che scolpiscono qualcosa di grandi dimensioni o lo pittano. Se, infatti, dovessero riprodurre qualcosa secondo la grandezza dell'originale, la parte più alta apparirebbe più piccola di ciò che dovrebbe e la bassa più larga in merito alla cosa vista, rispettivamente, da così vicino e da così lontano.
- È vero.
- Non è vero, quindi, che gli artisti dei tempi presenti abbandonino la verità e lavorino non alle proporzioni delle vere immagini ma a quelle che sembrano essere belle?¹⁸⁷

Secondo Proclo quindi lo Straniero di Elea, avendo distinto due tipi di produzione sofistica, a ragione, distingue due modi di “μεθόδος εἰδολοιργική”: uno che imita con precisione, l'altro fantastico (τό μὲν εἰκαστικός, το δὲ φανταστικός)¹⁸⁸. Il primo imita il modello, l'altro riproduce le realtà secondo la loro apparenza¹⁸⁹.

Nell'unificare le arti imitative, distinguendole in due categorie, una di mimesi fedele al modello, l'altra di mimesi in un certo senso fuorviante ed erronea, Proclo assimila il riprodurre in forma di immagine propria del discorso sofistico, secondo la definizione di Platone che l'accosta, per queste caratteristiche, all'opera d'arte, con una parte di quella poetica.

¹⁸⁷ *In Remp.* I 188, 25- 189, 23: “Τὸ τρίτον δὴ οὖν περὶ τῆς μιμητικῆς λέγωμεν, ἦν ποτὲ μὲν εἰκάζειν τὰ πράγματα, ποτὲ δὲ φαινομένως ἀποτυποῦσθαι προείπομεν. ταύτης γὰρ δὴ τὸ μὲν ὅσον εἰκαστικὸν ἐστὶν ὁ <Ἀθηναῖος ξένος> ἐναργῶς ἡμῖν παραδίδωσιν, τὸ δὲ ὅσον φανταστικόν, ὁ ἐν τῇ <Πολιτείᾳ Σωκράτης> παρίστησιν. ὅπως δὲ ταῦτα διενήνοχεν ἀλλήλων, τό τε εἰκαστικὸν λέγω τῆς μιμητικῆς εἶδος καὶ τὸ φανταστικόν, ὁ <Ελεάτης ξένος> ἡμᾶς ἱκανῶς ἀναδιδάσκει. <δύο γάρ,> φησὶ [*Soph.* 235d], <φαίνομαι καθορᾶν εἶδη τῆς μιμητικῆς, μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρᾶν ἐν αὐτῇ τέχνην. ἐστὶν δὲ αὕτη μάλιστα, ὅποταν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζηται. – τί δέ; οὐ πάντες οἱ μιμούμενοι τι τοῦτ' ἐπιχειροῦσι δρᾶν; – οὐκ οὖν ὅσοι γε τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γράφουσιν. εἰ γὰρ ἀποδιδούεν τὴν τῶν καλῶν ἀληθινὴν συμμετρίαν οἴσθ' ὅτι σμικρότερα μὲν τοῦ δέοντος τὰ ἄνω, μείζω δὲ τὰ κάτω φαίνονται ἂν διὰ τὸ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ ἐγγύθεν ὑφ' ἡμῶν ὁρᾶσθαι”.

¹⁸⁷ *Ibid.*, I 189, 25. In questo caso Proclo si riferisce a *Soph.* 264c.

¹⁸⁸ *Ibid.*, I 189, 25. In questo caso Proclo si riferisce a *Soph.* 264c.

¹⁸⁹ *In Remp.* I 189, 25-26: τὸ μὲν οἷόν ἐστι τὸ παράδειγμα, τοιοῦτον ἀπεργαζόμενον τὸ μίμημα, τὸ δὲ φαίνεσθαι τοιοῦτον τὸ γινόμενον οἷον τὸ μιμηθὲν παρασκευάζον.

Il copiare utilizzando immagini, siano esse parole, scritto ispirato o materia plastica, viene raggruppato nella categoria di arte imitativa e distinta non secondo discorso sofisticato, poesia e pittura-scultura, ma secondo la correttezza dell'operazione: nel caso di una mimesi che guarda al modello, la creazione artistica godrà del carattere della somiglianza, nel caso contrario, essa rappresenterà nient'altro che fantasie.

La *mimesi eikastica*, infatti, descritta da Platone nelle *Leggi*, è strettamente legata al concetto di somiglianza (ἄφομοίωσις):

Lo Straniero di Elea afferma anche che il modo mimetico può essere accurato nelle sue imitazioni. Tentando di proporre che la musica che ha il suo obiettivo non nel piacere ma nella somiglianza al modello e nella correttezza della riproduzione, egli dice qualcosa di questo tipo:

E dunque? Per quanto concerne la creazione della somiglianza, non è vero che in tutte le arti produttrici di immagini, se esse vogliono condurre alla produzione del piacere con le loro imitazioni – se esso è semplicemente un prodotto – avremmo noi ragione nel chiamare questa cosa un bene? Ancora, credo che la correttezza di siffatte imitazioni sia dovuta, in termini generali, alla loro stessa somiglianza ...¹⁹⁰

L'accostamento alla musica di tipo pedagogico, permette a Proclo di definire questo tipo di arte mimetica “accuratamente imitativo” (τὸ μὲν δὴ μιμητικὸν ἅμα καὶ εἰκαστικὸν) nel quale il pittore deve cercare la somiglianza al modello (πρὸς τὸ παράδειγμα ἄφομοίωσιν).

Della μιμητική φανταστική Platone si occuperebbe invece in *Resp.* (I 597e-598b), dove l'argomentazione si sviluppa a partire dalla domanda circa il valore da attribuire alla produzione di un artigiano: la sua opera rappresenta la verità o la fantasia?

Questo valga per la poesia accuratamente mimetica. Vediamo quale sia l'idea di poesia che produce un'immagine illusoria (τὸ δὲ φανταστικὸν) della quale viene scritto nella

¹⁹⁰ *In Remp.* 190, 1-12. Il passo platonico è *Leggi* II 667 c-d: “Τὸ μὲν δὴ μιμητικὸν ἅμα καὶ εἰκαστικὸν ὁ <Ἀθηναῖος ξένος> μνήμης ἠξίωσεν. τὴν γὰρ μουσικὴν οὐ τὴν ἡδονὴν τέλος ποιουμένην, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ παράδειγμα ἄφομοίωσιν, καὶ τὴν ὀρθότητά τοῦ μιμήματος ἐπιδείξει προθέμενος οὕτως ὡς φησὶν <τί δέ; τῆ τῶν ὁμοίων ἐργασίᾳ, ὅσαι τέχναι εἰκαστικά, ἄρ' οὐκ, ἂν τοῦτο ἐξεργάζωνται, τὸ μὲν ἡδονὴν ἐν αὐτοῖς γίνεσθαι, παρεπόμενον ἔαν γίνηται, χάριν αὐτὸ δικαιότατον ἂν ἡμῖν προσαγορεύειν; τὴν δὲ ὀρθότητά που τῶν τοιούτων ἡ ἰσότης ἂν, ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν εἶπεῖν, ἐξεργάζοιτο...”

Repubblica. Socrate, avendo dimostrato che è al terzo posto, rispetto alla verità e al genere poetico, questo tipo di poeta, aggiunge inoltre che egli imita in modo illusorio, usando l'esempio del pittore:

- Ci siamo accordati, quindi, sull'imitatore. Dimmi, rispetto al pittore, se ti sembra che egli imiti un unico oggetto come esso esiste nella natura o al modo dei prodotti di un artigiano.
- Le opere di un artigiano (τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα).
- Come esse sono o come esse appaiono? Fa questa ulteriore distinzione.
- Cosa vuoi dire? mi chiese.
- Questo: se guardi un letto in posizione laterale, o di fronte o in qualunque altro modo, esso non cambia veramente, o no? Eppure non cambia ma sembra diverso... La stessa cosa vale per le altre cose?
- Sì, sembra diverso ma non lo è.
- Adesso, considera quanto ti dico: verso quale fine, rispetto ad ogni oggetto, [guarda l'imitazione]? Al rappresentare la realtà per come essa è o al rappresentare l'apparenza per come essa appare? E quindi: essa è imitazione di una fantasia o della verità?
- Di una fantasia – disse lui¹⁹¹.

Proclo può concludere (con Socrate) che mentre la prima mira alla correttezza dell'imitazione la seconda pensa al piacere suscitato dalle rappresentazioni. La tripartizione risulta così conclusa:

Platone distingue tre tipi di poetica: una più alta della conoscenza sistematica, un'altra caratterizzata da conoscenza sistematica, un'altra da retta opinione, e l'ultima, inferiore anche alla retta opinione. Inoltre, egli afferma, rispetto al poeta di minor valore, che “in quanto imitatore” come del resto abbiamo detto noi del poeta, “non avrà né conoscenza né retta opinione rispetto a ciò che imita, rispetto alla sua bontà o cattiveria” [*Resp* 10.602a]¹⁹².

¹⁹¹ *In Remp.* I 190, 26- 191, 18: Τὸ μὲν οὖν εἰκαστικὸν αὐτῆς τοιοῦτον· τὸ δὲ φανταστικὸν ἐκ τῶν ἐν <Πολιτείᾳ> γεγραμμένων κατανοήσωμεν. ἀποδείξας γὰρ ὁ Σωκράτης, ὅτι τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ μιμητικὸς ἔστιν ὁ τοιοῦτος ποιητής, οἷον ἐπισκοπεῖν προύθετο, καὶ τοῦτο ἐξῆς προστίθησιν, ὅτι μιμεῖται φανταστικῶς τῷ τῆς ζωγραφίας παραδείγματι προσχρώμενος. <τὸν μὲν δὴ μιμητὴν ὠμολογήκαμεν. εἰπέ δέ μοι περὶ τοῦ ζωγράφου τόδε, πότερα ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα;– τὰ τῶν δημιουργῶν, ἔφη. – ἄρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; τοῦτο γὰρ ἔτι διόρισον. – πῶς λέγεις; ἔφη.– ὧδε. κλίνη ἐάν τε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεῖ ἂν τε καταντικρὺς ἂν τε ὀπῆ οὖν, μὴ τι διαφέρει αὐτῆ αὐτῆς, <ἢ> διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἀλλοία; καὶ τὰ ἄλλα ὠσαύτως;– οὕτως, ἔφη, φαίνεται, διαφέρει δὲ οὐδέν.– τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει πρὸς πότερον γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον, πότερα πρὸς τὸ ὄν ὡς ἔχει μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὔσα μίμησις;–ντάσματος ἔφη>.

¹⁹² *In Remp.* I 191, 27-192, 2: “Τὰ μὲν οὖν γένη τῆς ποιητικῆς τοιαῦτα καὶ παρὰ τῷ Πλάτωνι διακρίσεως ἤξιώται, τὸ μὲν ὡς κρεῖττον ἐπιστήμης, τὸ δὲ <ὡς> ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ ὡς

La creazione del genere mimetico e, soprattutto, della distinzione al suo interno della poesia *eikastica* da quella fantastica, è funzionale alla salvaguardia della poesia di Omero e dei poeti distinta negli altri generi di poesia sopra elencati tramite il dirottamento delle critiche socratiche al genere più basso di poesia.

Per non lasciare adito a dubbi, infatti, anche nell'ultima sezione della dissertazione Proclo ritorna sulla questione chiarendola ulteriormente: quando attua sotto l'influsso delle Muse, Omero scrive secondo la poesia divinamente ispirata; quando invece attua secondo la scienza simmetrica, parlando della vita dell'anima, egli parla del mondo materiale e delle leggi; ancora, quando imita correttamente i caratteri e gli enti, egli fornisce una mimesi appropriata e, infine, quando si riferisce ai molti e non alla verità, egli produce illusioni.

Il contraltare di queste trattazioni saranno gli dèi, la monade e la diade per quanto concerne la poesia ispirata; gli elementi dell'universo, nel secondo caso; le battaglie e i costumi degli eroi nel caso dell'imitazione *eikastica*; le illusioni, nel grado più basso di poesia, come quando afferma che il "sole sorge dal mare"¹⁹³.

La poesia propria di Omero è allora quella ispirata mentre utilizza il genere, fallace, della poesia imitativa, propria invece di tragici e comici, quando cerca di essere persuasivo¹⁹⁴. Proclo può quindi concludere che Socrate vieta l'ingresso nella città ideale (595 a-b) solo alla poesia imitativa, in particolar modo, al genere fantastico: "resta da dire solo che l'unico tipo di poetica ad essere attaccato è quella interamente mimetica" poiché, se fosse stata tutta mimetica, cioè se Platone stesso non avesse distinto tra i vari tipi di poesia, la si potrebbe espellere nella sua totalità¹⁹⁵.

Nel genere mimetico è quindi criticata la produzione poetica di tragici e comici che catalizza, agli occhi di Proclo, gli attacchi tanto del Socrate che vede nella poesia un pericolo per l'educazione dei giovani, tanto quella di essere tre volte lontana dalla

ὀρθοδοξαστικόν, τὸ δὲ ὡς καὶ τῆς ὀρθῆς δόξης ἀπολειπόμενον. λέγει γοῦν περὶ τοῦ ἐσχάτου σαφῶς [p. 602a], ὡς <οὔτε ἄρα εἴσεται οὔτε ὀρθοδοξάσει> ὁ τοιόσδε <μιμητής,> οἷον τὸν ποιητὴν τοῦτον ἐλέγομεν, <περὶ ὧν ἂν μιμῆται πρὸς κάλλος ἢ πονηρίαν>".

¹⁹³ Per i quattro tipi di poesia e i rispettivi esempi proposti da Proclo si veda la sezione 192-195.

¹⁹⁴ *In Remp.* I 195, 20-25.

¹⁹⁵ *Ibidem*, I 197, 23-24.

verità¹⁹⁶. Occorre definire, infine, in che modo la poesia ispirata di Omero, lontana dal genere mimetico dei poeti, e caratterizzata da simboli, possa entrare in relazione con la mimesi:

Come, inoltre, il termine mimetico potrebbe essere applicato a quella poetica che interpreta il divino come in simboli? Perché i simboli, in quanto tali, non sono imitazioni (τὰ γὰρ σύμβολα τούτων, ὧν ἔστι σύμβολα, μιμήματα οὐκ ἔστιν) delle cose di cui sono simboli. Le cose opposte non possono diventare imitazioni dei propri opposti (τὰ μὲν γὰρ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐκ ἄν ποτε μιμήματα γένοιτο), il bene imitando il male (τὸ αἰσχρόν), le cose naturali imitando quelle contro natura: ma la contemplazione simbolica (ἡ δὲ συμβολικὴ θεωρία) indica la natura delle cose attraverso le più forti opposizioni. Pertanto, se un poeta è ispirato e rivela a noi attraverso segni (διὰ συνθημάτων) la verità sulle cose che veramente sono, o se utilizza la conoscenza sistematica per rivelare a noi l'ordine delle cose, questo poeta non è un imitatore (οὔτε μιμητὴς ἔστιν) e non manca degli argomenti di cui stiamo discutendo¹⁹⁷.

Tre volte lontano dalla verità è quindi il poeta imitatore, mentre quello ispirato dalle Muse è il poeta divino che si esprime attraverso simboli assolutamente dissomiglianti.

6. METODO ICONICO E METODO SIMBOLICO: SIMBOLISMO MIMETICO E SIMBOLISMO ALLEGORICO.

Le dissertazioni V e VI del *Commento alla Repubblica* forniscono, allora, la possibilità di alcune considerazioni rispetto alla poetica, in particolare, e alla “estetica procliana” in generale.

¹⁹⁶ *Ibid.*, I 196, 16-197, 15.

¹⁹⁷ *Ibid.*, I 198, 14-24: “καὶ πῶς γὰρ ἂν ἡ διὰ συμβόλων τὰ θεῖα ἀφερμηνεύουσα μιμητικὴ προσαγορευοίτο; τὰ γὰρ σύμβολα τούτων, ὧν ἔστι σύμβολα, μιμήματα οὐκ ἔστιν· τὰ μὲν γὰρ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐκ ἂν ποτε μιμήματα γένοιτο, τοῦ καλοῦ τὸ αἰσχρόν, καὶ τοῦ κατὰ φύσιν τὸ παρὰ φύσιν· ἡ δὲ συμβολικὴ θεωρία καὶ διὰ τῶν ἐναντιωτάτων τὴν τῶν πραγμάτων ἐνδείκνυται φύσιν. εἴ τις ἄρα ποιητὴς ἔνθους ἔστιν καὶ διὰ συνθημάτων δηλοῖ τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν, ἢ εἴ τις ἐπιστήμη χρώμενος αὐτὴν ἡμῖν ἐκφαίνει τὴν τάξιν τῶν πραγμάτων, οὗτος οὔτε μιμητὴς ἔστιν οὔτε ἐλέγχεσθαι δύναται διὰ τῶν προκειμένων ἀποδείξεων”.

Innanzitutto Proclo include i poeti nel rango di teologi cosa che conferisce loro la massima autorità in materia divina.

Come dimostrato anche dal *Commento al Cratilo* essi sono i primi a ricevere la parola divina, trasponendola in una forma grafica adatta tanto all'oggetto rappresentato, gli dèi, quanto al destinatario, gli uomini.

Ribaltando il responso socratico che voleva l'allontanamento della poesia dalla città, il diadoco riabilita l'arte poetica, superando l'apparente contraddizione di una poesia "tre volte lontana dal vero" e allo stesso tempo "divina", attribuendo a Platone stesso l'utilizzo del metodo poetico e deviando le critiche su una esigua parte della poetica, quella mimetica.

Per portare a termine tale operazione, Proclo distingue l'arte poetica prima (V *diss.*) in due generi, ispirata e pedagogica¹⁹⁸, poi (VI) in tre, ispirata, pedagogica e mimetica, legando, nella seconda classificazione, un'analisi approfondita delle tipologie di mito che fanno rispettivamente parte dei generi poetici¹⁹⁹.

In primo luogo, la tripartizione dei generi poetici viene connessa alla tripartizione delle forme di vita dell'anima dell'ascoltatore e, successivamente, per superare le accuse di oltraggio ed oscenità, ci si interroga sullo statuto epistemologico di quest'arte.

In tal senso le tre categorie poetiche, con i mitologemi che ne fanno parte, vengono distinte non solo a seconda del destinatario ma anche e soprattutto per il loro metodo. Se

¹⁹⁸ *In Remp.* I 76, 86, 23; 85, 26-86, 23.

¹⁹⁹ Come si è visto sopra, i tre generi poetici vengono ricollegati a tre tipi di vita dell'anima. La poesia ispirata (*In Remp.* I 259, 261-273), che comunica la verità divina in modo allegorico e attraverso simboli non mimetici (295), appartiene al primo tipo di vita dell'anima, nella quale questa si trova a livello divino, trascendendo l'intelletto individuale ricollegando "la sua propria luce alla luce trascendente e l'elemento più unificato del proprio essere e della propria vita all'Uno che sta al di là dell'essere e della vita" (259); in tal senso, forzando il discorso platonico che distingueva tra l'ispirazione del poeta e la sapienza del filosofo, Proclo tiene unite le due cose nella figura del poeta che, come il filosofo, (*Resp.* VI 505) vede l'idea del Bene. La poesia didattica o pedagogica, apparentemente non mimetica, in quanto basata sull'episteme (261), corrisponde alla vita dell'anima che si rivolge al proprio interno e si concentra sull'intelletto e sulla scienza (257). Il terzo tipo di poesia, infine, quella mimetica, si divide in eicastica e fantastica, a seconda che l'operazione di mimesi sia portata avanti secondo l'accuratezza o la semplice somiglianza (261). Di fatti, mentre la prima è *eikasias*, la seconda utilizza una apparenza non reale (261, 277-283); essa appartiene al genere di vita più basso dell'anima, basato sull'immaginazione e sulla percezione irrazionale 259-257. In tal senso essa è piena di opinioni e fantasie che pervertono l'anima degli ascoltatori in base alle false immagini di realtà loro fornite (261). Mentre per l'analisi del primo genere Proclo poggia sull'interpretazione di *Fedro* e *Ione*, e per la seconda sull'analisi di *Leggi*, *repubblica* e *Timeo*, per l'istituzione della terza, contributo di maggiore originalità del diadoco (in quanto, come visto le prime due si trovavano già in *Ermia*), egli si rifà a *Sofista* 235d.

le prime due forme possono essere percepite dalle anime nel loro complesso, la poesia ispirata è appannaggio dei soli iniziati, cioè dei fruitori capaci di leggere il vero contenuto della poesia al di là della sua espressione materiale.

Nel metodo, quindi, è implicitamente indicato il destinatario: mentre il mito pedagogico procede per una sorta di mimesi, o comunque, secondo un'operazione poetica che assimila al modello, espungendo dal prodotto assurdità ed eterogeneità e procede per immagini, e mentre quella mimetica fatta spesso di edicola che puntano a far presa sulle passioni dell'ascoltatore, il mito ἔνθεαστικός, μυστικός e τελεστικός procede per σύμβολα e συνθήματα²⁰⁰ che conducono al divino secondo la forma dell'assoluta opposizione²⁰¹.

Tutti quei miti che incontravano il dissenso di Platone in ragione della loro natura oltraggiosa e distorta, per Proclo acquisiscono, proprio in virtù del loro carattere dissimile, lontano e opposto, valore mistico e simbolico.

La distinzione tra un modo simbolico, assunto come più alto metodo teologico, ed uno eiconico²⁰², degno di onore ma minore rispetto al primo si affaccia nella *Teologia Platonica*: ove Proclo lascia intendere che la trasmissione della sapienza antica avvenne secondo due momenti:

D'altra parte bisogna che ogni singola dottrina appaia in perfetto accordo con i principi platonici e con le mistiche dottrine tramandate dai teologi: infatti tutta quanta la teologia presso i Greci è proveniente dalla dottrina mistica orfica, dato che Pitagora per primo fu istruito presso Aglaofamo nei riti sacri concernenti gli dèi, mentre Platone per secondo ricevette la perfetta scienza sugli dèi dagli scritti Pitagorici ed Orfici²⁰³.

²⁰⁰ L. CARDULLO (1985: 94).

²⁰¹ *In Remp.* I 76, 24; 80, 11-12; 12-19. che “avendo appreso da Siriano la allegoria nel senso di entità metafisiche trascendenti, Proclo, considerando gli aporetta della filosofia come entità metafisiche giocoforza chiama aporetton il significato allegorico metafisico. Il discorso mystikos va sempre insieme a quello degli dèi e questo insieme al mito”, A. SHEPPARD (1985: 147-148).

²⁰² Per una distinzione formale di eikon e symbolon si veda J. TROUILLARD (1983: 298); per un'analisi che pone l'accento sulla distinzione dei due termini si veda L. CARDULLO (1985: 97-102).

²⁰³ *Theol. Plat.* I 5.25-30. Poche righe più avanti Proclo afferma inoltre che nel *Cratilo* Platone considera Omero, Esiodo ed Orfeo autorità (I. 6 17-23).

Platone, il primo teologo e il migliore tra i sapienti, ottenne la propria sapienza secondo la genealogia Aglaofamo-Pitagora-Platone. A questo passo sembra far eco il riferimento del *Commento al Timeo* al metodo pitagorico:

Alcuni [Porfirio] interpretano secondo un senso etico, dicendo che esso ci rivela che dobbiamo entrare nella contemplazione dell'universo atteggiando il nostro intelletto in modo etico; altri [Giamblico] considerano che esso è stato posto prima del tutto nella Natura, ὡς εἰκόν dell'organizzazione dell'universo; poiché i Pitagorici avevano l'abitudine di porre prima delle loro istruzioni scientifiche la rivelazione dei soggetti attraverso similitudini e immagini (διὰ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν εἰκόνων), e dopo questo di introdurre la rivelazione segreta degli stessi soggetti attraverso simboli (διὰ τῶν συμβόλων ἀπόρητον), e successivamente, in questo modo, dopo aver riattivato l'abilità dell'anima a comprendere il mondo intelligibile e la purezza della sua visione, di imporre la completa conoscenza dei soggetti prevista per la ricerca. E anche qui [Platone], nel sommario della *Repubblica*, prima dell'analisi della Natura, ci prepara a capire la creazione del cosmo εἰκονικῶς, mentre la storia di Atlantide si comporta come simbolo (συμβολικῶς). Il mito, infatti, tende a rivelare i principi della realtà attraverso simboli. Così il discorso sulla Natura è ricapitolato nell'intero dialogo, ma appare in differenti forme secondo i diversi modi di rivelazione²⁰⁴.

²⁰⁴ *In Tim.* I 7, 29, 31-30, 19: “Οἱ μὲν τὴν ἐπάνοδον τῆς Πολιτείας ἠθικώτερον λέγοντες ἐνδείκνυσθαι φασιν ἡμῖν, ὅτι δεῖ τὰ ἦθη κεκοσμημένους ἄπτεσθαι τῆς θεωρίας τῶν ὄλων· οἱ δὲ ἀξιοῦσιν ὡς εἰκόνα τῆς τοῦ παντός διακοσμήσεως προκεῖσθαι τῆς συμπάσης φυσιολογίας· εἶναι γὰρ τοῖς Πυθαγορείοις ἔθος πρὸ τῆς ἐπιστημονικῆς διδασκαλίας προτιθέναι τὴν διὰ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν εἰκόνων τῶν ζητουμένων σκεμμάτων δῆλωσιν καὶ μετὰ ταύτην ἐπάγειν τὴν διὰ τῶν συμβόλων ἀπόρητον περὶ τῶν αὐτῶν ἐνδείξιν, ἔπειθ' οὕτως μετὰ τὴν ἀνακίνησιν τῆς ψυχικῆς νοήσεως καὶ τὴν τοῦ ὄμματος διακάθαρσιν πρὸς φέρειν τὴν ὄλην τῶν προκειμένων σκεμμάτων ἐπιστήμην. κἀνταῦθα τοῖνυν ἡ μὲν τῆς πολιτείας πρὸ τῆς φυσιολογίας ἐπιτετημένη παράδοσις εἰκονικῶς ἡμᾶς ἐπίστησι τῇ δημιουργίᾳ τοῦ παντός, ἡ δὲ περὶ τῶν Ἀτλαντίνων ἱστορία συμβολικῶς· καὶ γὰρ οἱ μῦθοι τὰ πολλὰ διὰ τῶν συμβόλων εἰώθασιν τὰ πράγματα ἐνδείκνυσθαι· ὥστε εἶναι τὸ φυσιολογικὸν διὰ παντός τοῦ διαλόγου διήκον, ἀλλ' οὐ μὲν ἄλλως, οὐ δὲ ἄλλως κατὰ τοὺς διαφόρους τρόπους τῆς παραδόσεως. ταῦτα μὲν οὖν περὶ τοῦ σκοποῦ τῶν προκειμένων λόγων.”. Il riferimento a Porfirio ed a Giamblico è di J. DILLON (1976: 248). Lo studioso osserva inoltre che la distanza tra i due tipi di rappresentazione è marcata, in questo caso dal carattere di somiglianza di cui la ricapitolazione della *Repubblica* è espressione, mentre il mito rappresentato da Atlantide è un simbolo. “Ma comunque non si percepisce bene quale sia la differenza tra il mito della città perfetta e quello di Atlantide”. La demarcazione netta tra i due metodi è tuttavia alquanto problematica poiché talvolta Proclo sembra contrapporre i due metodi, mentre in altri casi egli individua il medesimo mito tanto con eikon quanto con symbolon. Si potrebbe dire che mentre l'eikon è una sorta di *mirror-image* del proprio paradigma, il simbolo “fits together” con qualche corrispondenza alla realtà. Questo porta Dillon a chiedersi: “perché l'immagine del Sole di *Resp.* 509 a9 è εἰκόν e non simbolo?”. Preso atto del fatto che lo stesso Platone ha insegnato per immagini mistiche o per ἀγάλματα, il modo eikonico sarà caratterizzato da immagini che recano tracce divine, mentre quello simbolico per opposizioni.

Ad opera di Giamblico si dovrebbe quindi l'inserimento del metodo pitagorico all'interno della scuola e, inoltre, questo metodo di interpretazione teologica²⁰⁵, oltrepassando la semplice esegesi naturalistica, proporrebbe due momenti di indagine all'interno dei discorsi attorno alle cose sacre: un momento, per così dire, *protrettico* presentrebbe tramite immagini, le verità attorno al sacro; un secondo momento, fondato sui simboli, riporterebbe le dottrine mistiche e segrete custodite proprio dal carattere simbolico. Nei testi platonici si riprodurrebbe quindi la stessa bivalenza tra i discorsi di mero carattere introduttivo e quelli di tipo iniziatico; i primi, più semplici e chiari, cederebbero accanto a quelli simbolici, oscuri e segreti. La distinzione tra i due metodi lascia trasparire la superiorità del simbolo sull'immagine, conferendo così notevole importanza al simbolismo²⁰⁶.

Se nei casi appena visti la distinzione tra i due metodi è palese, in altri Proclo sembra sovrapporre l'uso di immagini e quello di simboli nello stesso metodo²⁰⁷.

Tuttavia, il valore iniziatico del mito simbolico dipende anche dal fatto che esso è spesso accompagnato dalla parola ἀπόρητον²⁰⁸. Con ogni probabilità, avendo appreso dal maestro Siriano il metodo allegorico applicato ad entità metafisiche trascendenti, definisce in tal modo il significato allegorico metafisico. Il discorso μυστικός va sempre insieme a quello degli dèi e, questo, insieme al mito²⁰⁹.

²⁰⁵ Su questo vedi L. BRISSON (2002), secondo cui tale la genealogia fu introdotta da Giamblico.

²⁰⁶ Introdotto probabilmente da Giamblico all'interno della scuola neoplatonica J. DILLON (1976: 249). Per le altre "innovazioni" introdotte dal maestro di Siria tra III e IV secolo, si veda F. ROMANO (1998: 126-132); per il recupero della tradizione pitagorica e il suo "inserimento" all'interno degli insegnamenti neoplatonici si veda D. J. O'MEARA (1989).

²⁰⁷ *Ibidem*. Per quanto riguarda l'uso intercambiabile di immagine e simbolo, si può richiamare a *In Parm.* 660-661 ove Proclo si riferisce alla Ionia come "simbolo della Natura" e ad Atene come "simbolo della via di mezzo", salvo poi dire che questo "presenta una ἔκόν di queste realtà a quelli che sono in grado di comprendere queste cose". Non si capirebbe in modo chiaro, in tal caso, cosa differenzia il simbolo dall'immagine.

²⁰⁸ *In Remp.* I, 48, 8; *In Crat.* 19, 13; 31, 6. così come un mito simbolico e uno eiconico sono distinti in *In Tim.* 130, 11-18). Quando si parla di linguaggio misterico tanto presso gli autori neoplatonici quanto presso i Padri della Chiesa (cioè le due tradizioni alle quali si rifà Dionigi) è bene ricordare che esso fu inserito nel linguaggio filosofico da Platone e da questi arrivò a Giamblico, Filone, Clemente Alessandrino (C. RIEDWEG: 1987). Anche nel CD tutto il lessico misterico non indica, ovviamente, che l'autore avesse assistito a cerimonie dei misteri, ma che fa di quello cristiano l'unico mistero degno di acquisire un certo linguaggio sacrale.

²⁰⁹ A. SHEPPARD (1980: 147-148).

Senza annullare le ambiguità di cui i testi procliani sono effettivamente testimoni, si può dunque affermare che, ad eccezione di alcuni luoghi, nelle opere del diadoco il simbolo e l'immagine indicano due modi distinti della manifestazione e della produzione divina: se il primo rivela, e allo stesso tempo cela, le più alte verità e, in ragione di ciò, deve farlo nel modo della dissomiglianza e dell'opposizione, il modo immaginale è preposto alla riproduzione e comunicazione di verità di livello inferiore e si serve della somiglianza, poggiando sulla via analogica tra modello e prodotto come processo produttivo.

Il simbolo è quindi lo spazio e lo strumento, di qualsiasi tipo, nel quale e tramite il quale il divino si manifesta. Essendo uno di questi simboli, il mito è intrinsecamente legato al divino non solo con il fine di rappresentarlo. A differenza dell'immagine, infatti, esso reca insieme alla manifestazione della divinità anche il suo nascondimento. È tre volte divino: proviene dagli dèi, li veicola in sé, e, rendendoli manifesti secondo la forma della copertura, permette all'uomo di conoscerli.

Simbolo e immagine sono caratterizzati, rispettivamente, da somiglianza e dissomiglianza rispetto al modello che si vuole rappresentare; questo appare chiaro dall'analisi delle dissertazioni sopra riportata. Questa affinità non è altro che un'ulteriore conseguenza di quel complesso intreccio di livelli di realtà (o livelli teologici) che costituisce l'edificio metafisico procliano. Ogni livello di realtà risulta determinato dal precedente e determinante per il successivo formando, così, un continuum di gradi successivi che dal Principio giunge fino ai gradi più bassi della materia.

In tal senso ogni livello è allo stesso tempo somigliante e dissomigliante rispetto a quello dal quale procede:

Se infatti l'essere che produce fa sussistere gli esseri simili prima di quelli dissimili, la somiglianza fa sussistere gli esseri prodotti come derivati dagli esseri produttori: infatti gli esseri simili sono resi simili dalla somiglianza e non dalla dissomiglianza. Se dunque la processione nel suo cammino discendente salvaguarda una identità dell'essere generato rispetto all'essere generante e se quel carattere che quest'ultimo

manifesta in senso primario lo manifesta anche il suo derivato al livello che gli è proprio, l'essere generato ha la sua ipostasi grazie alla somiglianza²¹⁰.

In virtù di un rapporto di affinità universale che pervade il Tutto e rende possibile l'analogia tra i diversi gradi al suo interno²¹¹, συμπάθεια e σύμβολον “sono complementari” poiché solo tramite essa “l'invisibile e il mondo visibile possono essere legati da un simbolo”²¹².

Nonostante alcuni studi abbiano fornito ragionevoli argomenti per articolare diversamente questa classificazione, proponendo talvolta un valore iconico del simbolo²¹³, o un senso ulteriore per il simbolo ravvisabile nell'utilizzo del termine συνθήμα, inteso appunto come “simbolo in senso forte”²¹⁴, l'insieme degli argomenti presentati non sembrano sufficienti ad aggiungere ulteriori distinzioni alla precedente dicotomia.

Quindi, al di là delle più o meno probabili distinzioni tra un simbolo in senso forte o un simbolo in senso debole (o un valore mimetico del simbolo stesso), si può affermare con sufficiente sicurezza che nella stragrande maggioranza dei casi Proclo, nei commentari alla *Repubblica* e al *Timeo*, ma anche nella *Teologia Platonica*, distingue due modi tramite i quali la divinità si manifesta, uno iconico e uno simbolico, che

²¹⁰ *Elem. Theol.* 29. Con maggiore chiarezza *ibid.*, *prop.* 28: “Dal momento che il produttore è necessariamente superiore al prodotto, mai essi potrebbero essere assolutamente identici l'uno all'altro, né con uguale potenza. Se non sono identici e uguali, ma diversi e disuguali, o c'è tra essi totale separazione, o unità e separazione al tempo stesso. (...)Se dunque prodotti sono consimili alle loro cause quanto all'essere stesso e sono con esse accordati, se sono connessi a esse per natura ed aspirano a unirsi ad esse, perché aspirano al Bene e perché arrivano al fine di questa aspirazione passando attraverso la loro causa, è evidente che i prodotti sono più uniti che separati ai produttori. Ma ciò che è più unito, è più simile che dissimile rispetto a ciò con cui soprattutto è unito. Di conseguenza ogni causa produttiva fa sussistere i prodotti che sono ad essa simili prima di produrne di dissimili”. Cfr anche *propp.* 108 e 112.

²¹¹ *Ibid.* 125, 140.

²¹² J. A. COUTLER (1976:54-56).

²¹³ Alle perplessità del Dillon si sono aggiunte, più di recente, quelle di A. SHEPPARD (1980) e R. LAMBERTON (2013).

²¹⁴ Questo è il tentativo portato avanti da L. CARDULLO (1980) che cerca di sviluppare qualche felice intuizione di J. TROUILLARD. Nonostante la studiosa fornisca un'analisi abbastanza puntuale del Commento alla *Repubblica*, l'insistenza sul valore ulteriore della parola *synthema* rispetto a simbolo, basata essenzialmente su un solo luogo procliano, sembra davvero poco. A meno di nuove indagini, quindi, concordo con il parere di A. SHEPPARD (1980: 146) secondo la quale Proclo utilizza simbolo e συνθήμα allo stesso modo o, aggiungerei, qualora il diadoco avesse supposto una differenziazione tra i due, sono davvero poco gli indizi a nostra disposizione per decifrare tale distinzione.

corrispondono rispettivamente a due modi dell'indagine teologica e della rappresentazione mitica.

Entrambi causati dalla necessità di mettere in comunicazione l'umano e il divino, essi esprimono in forma figurata ciò che sul piano teoretico e dottrinale si condensa nella dottrina della partecipazione. Tanto sul piano metafisico, quanto su quello teologico, infatti, essa riconnette i molteplici gradi del reale tra loro nel Tutto ma, in primo luogo, li riconnette all'Uno, come testimonia la Teologia Platonica e in *Parm.*, infatti, il duplice aspetto della somiglianza e della dissomiglianza, infatti, va letto innanzitutto in relazione con il Primo Principio: "Tutto ciò che procede dall'Uno cerca di assimilarsi ad Esso, ma lui non ha alcuna somiglianza con ciò che da Lui procede"²¹⁵.

Nel *Commento alla Repubblica* questa stessa dottrina è declinata sul piano dell'arte, nella fattispecie, della poesia intesa come produzione artistica e metodo elaborato di uomini ispirati.

Immagine e simbolo, somiglianza e dissomiglianza, sono due metodi che perseguono lo stesso fine (la conoscenza da parte dell'anima umana, in modo parziale e incompleto, della natura divina), su linee distinte, se non opposte: l'εἶκόν, e talvolta l'εἶδολον, producono una copia che pur volendo emulare il modello, non riesce mai a rappresentarlo fino in fondo; essa fa sulle anime non ancora purificate dalle sensazioni e nelle quali la parte intellettuale non ha raggiunto il pieno sviluppo e, come nel caso della poesia mimetica, essa può essere fuorviante e smuovere le passioni (nella forma "degenerata" di μίμησις, cioè quella fantastica).

Per converso, i σύμβολα, talvolta συνθήματα oggetti, nomi, parole, segni, vivono della più grande opposizione²¹⁶ rispetto a ciò che rappresentano, sempre in maniera dissimile e contraria; strumento divino per eccellenza, rivestiti di veli (παραπετάσματα) spesso assurdi e offensivi (ἄισχρά e ἄπεμφαινύσα), formano una eterogeneità (ποικιλία)

²¹⁵ In *Parm.* VIII, 16-27; 1220, 20-31. Questa è la ragione per la quale tutte le cose che procedono dall'Uno continuano a tendere e ad aspirare all'unità per tutto il resto della loro esistenza. Ma l'unico modo e l'unica soluzione che resta è quello che Proclo chiama il silenzio unificante (*Theol. Plat.* I, 25, 110). Si veda su queste tematiche W. BEIERWALTES (1990: 280).

²¹⁶ I 198, 13-19.

che riesce a mantenere nascosta la figura divina; essi fanno leva sulla parte superiore dell'anima, quella adatta alla conoscenza vera (ἐπιστήμη) spronandola alla ricerca della verità (ἀληθῆς ζήτησις), provenendo dal divino e cercando il ricongiungimento con esso.

Nel caso del *Commento alla Repubblica*, fatte poche eccezioni, il simbolo corrisponde al mito utilizzato dalla poesia nella sua forma più alta, cioè, quella ispirata. Dissimile, mostruosa, talvolta (apparentemente) oltraggiosa, questa comunicazione deve il suo aspetto tanto al destinatario quanto all'oggetto suo proprio²¹⁷. Il secondo, cioè gli dèi che oltre ad essere oggetto del simbolo-poesia ne sono anche i fautori, forgiavano un simbolo che non può rappresentare ciò di cui è simbolo proprio per la natura assolutamente non manifestabile del suo autore; il primo, gli iniziati, riescono a leggere, forte della preparazione che il suo status gli concede, attraverso le maglie dell'apparente difformità che invece blocca i molti e contro di essi fa scudo, permettendo a quelli di seguire il sentiero mistico di avvicinamento al dio, celando a questi lo stesso percorso dietro il velo mistico dell'oltraggio e della difformità.

In tal senso, la poesia è teologia, cioè è il messaggio divino conferito divinamente a uomini ispirati prescelti dagli dèi cosa che fa di questi stessi uomini, non già dei "semplici" poeti, appunto, dei teologi.

In una concezione teologica di questo tipo, genitivo soggettivo e genitivo oggettivo di λόγος θεοῦ si sovrappongono appieno, in quanto la parola di verità che viene conferita ai teologi-poeti è la stessa che da essi viene cristallizzata in produzioni mitiche nella forma dissimile.

²¹⁷ Come osserva J. PEPIN (1976: 483) ciò che per Platone era osceno diventa propretico ed iniziatico per Proclo.

CAPITOLO IV
GERARCHIE E IMMAGINI, LA DISSOMIGLIANZA SCRITTURALE E
LA MIMESI LITURGICA

1. IL METODO SCRITTURISTICO

Il CD è senz'altro frutto di uno o più autori ben versati nella filosofia tardo neoplatonica, specialmente in quella procliana ma anche in quella cristiana. Il *lessico iconografico* utilizzato da Dionigi, al pari delle altre strutture che concorrono a costruire questo eccezionale prodotto letterario, è frutto della ripresa e della rielaborazione dei commentari del diadoco ateniese¹.

Diversi studiosi hanno in passato sottolineato la dipendenza dell'allegorismo dionisiano da Proclo, alcuni insistendo sulla ripresa delle dottrine presenti nel *Commento al Parmenide* e concentrati negli *Elementi di Teologia* come struttura portante dell'analisi dei concetti di somiglianza e dissomiglianza², altri (pochi) hanno sottolineato come nel caso della IX epistola il lessico dionisiano si avvicini molto, per argomenti trattati, VI dissertazione esaminata nel presente lavoro³.

¹ Occorre ricordare che Proclo è il terminale di una tradizione plurisecolare e in quanto tale nel suo pensiero confluiscono motivi precedenti quindi non è una nuova invenzione.

² Si vedano, ad esempio, I lavori di E. CORSINI (1963), W. BEIERWALTES (1990), P. ROREM (1984), J. M. NIEVA (2007),

³ Escluse le analisi di R. HATAWHAY (1969: 107-117), che dedica qualche pagina alla comparazione tra EP IX e la sezione finale della VI dissertazione, e il breve contributo di J. PEPIN (1976), tra i maggiori studiosi del CD solo P. ROREM (1984: 33-35) accenna brevemente alla questione rifacendosi, comunque, alle argomentazioni dei due studiosi appena citati. La bibliografia dionisiana è carente di uno studio che analizzi in profondità l'eredità dionisiana, innanzitutto andnando al di là della semplice constatazione di una somiglianza, ma che scenda quindi nell'analisi delle permanenze, e delle differenze, tra il metodo procliano e quello dionisiano; che lo faccia in modo sistematico e trasversale, rispetto ai trattati e le epistole, mantenendo sempre l'analisi dei trattati distinta da quella degli altri in quanto non si deve dimenticare che si tratta di un corpus, e quindi capire in tal modo quale sia il valore torico delle immagini per Dionigi, quali le loro caratteristiche e in che senso esse contribuiscano ad edificare l'universo dionisiano; , e, infine, capire quale sia il valore, oltre Proclo, che le immagini e i simboli acquisiscono una volta inserite nel contesto dionisio e cioè se cambiano caratteristiche, se sono lo stesso e soprattutto a cosa e per cosa vengono utilizzate.

Per questo motivo, mantenendo ferma l'ipotesi del Nasta e del Rorem, e cioè di una stesura di DN-MT-Ep prima di CH-EH⁴, un'analisi indirizzata alla ricerca dell'eredità procliana in merito alle questioni inerenti alle immagini, non può che partire da EP IX per poi passare ai trattati gerarchici aprendo così anche ad un'indagine volta ad indagare i rapporti interni alle opere che compongono il CD.

Vale ad dire che Dionigi condensa in ciascuna schiera, raggruppando nel suo insieme nel numero di nove prendendo a prestito i nomi dalla Bibbia, quelle proprietà che Proclo distingueva e attribuiva a seconda dei gradi della propria strutturazione del reale.

Rappresentando la prima manifestazione divina, inoltre, in questo trattato prevale il linguaggio della dissomiglianza in quanto le figure angeliche non sono oggetto di diretta intellesione da parte dell'uomo ma sono riportate tramite quella che l'autore definisce un'iconografia all'interno dello Scritto sacro.

Come primo passo di Dio che esce dal suo silenzio, dunque, gli angeli rappresentano di per sé quella prerogativa della manifestazione dissimile secondo cui ciò che si manifesta rivela nella forma più alta, e a un tempo, cela, ciò-di-cui è manifestazione.

Gli angeli sono dunque, in prima istanza, contenuto e messaggio della teologia: contenuto in quanto sono i sacri autori a rivelarceli secondo quelle forme che sole possono rederli a noi manifesti; messaggio, in quanto incarnano, senza materia, la parola divina che vuole comunicare se stessa all'uomo.

La Scrittura stessa si ricopre del duplice ruolo, allora, del velare e del disvelare condividendo, a livello generale, ciò che ogni figurazione angelica ripropone nel particolare: una sorta di somiglianza dissimile molto vicina, come a breve si vedrà, al discorso allegorico procliano, per caratteristiche e scopo.

Gli angeli, raggruppati e riordinati in una ferrea gerarchia condividono con la Scrittura il metodo, quello dell'apparire secondo una forma che non rappresenta l'essenza ma è tutt'altro da essa, con lo scopo comune però di innalzare l'anima dell'uomo alla contemplazione di un qualcosa di intelligibile che diversamente non sarebbe contemplabile.

⁴ P. ROEM (1987), M. NASTA (1997).

Grazie all'utilizzo di immagini e dell'immagine come strumento di costruzione di un sistema di pensiero, Dionigi può esplicitare quella articolata concezione di una processione divina intesa come automatico ordinamento del reale, nel concetto di gerarchia. Di gerarchia in senso lato, infatti, si potrebbe parlare anche per i commenti del diadoco che nei fatti organizza il reale secondo una stringente logica di rimandi e di causalità tra ordini superiori ed ordini inferiori. Esplicitare il termine che compare esclusivamente nei due trattati gerarchici come originale prodotto dionisiano, vuol dire organizzare le schiere celesti e quelle umane secondo ferree leggi, in un sistema che deve avere una certa plasticità soprattutto laddove esso include essenze immateriali. È questo il senso ultimo della teologia dionisiana e della gerarchia angelica che proprio tramite le immagini che esse comunicano e tramite le quali si danno all'uomo, con l'obiettivo condiviso di elevarlo e portarlo all'assimilazione e all'unione con Dio. Eppure, la condizione necessaria di questa esplicitazione è il conferimento della forma plastica ad un soggetto, la pura essenza angelica, di per sé immateriale e intelligibile proprio come le realtà noetiche comprese nel sistema metafisico procliano.

Analogo ragionamento valga per la gerarchia ecclesiastica e per i simboli che la sostanziano.

Gli ordinamenti che compongono le schiere umane, nel loro apice e cioè i vescovi, ricevono la propria investitura sacra direttamente dagli angeli tanto che essi stessi partecipano al loro ruolo manifestativo e rivelatore e per questo sono chiamati "angeli"⁵.

I capi della gerarchia umana si preoccupano quindi di trasmettere le illuminazioni divine a tutti i ranghi inferiori e per far questo si servono di simboli sensibili, così come i teologi della CH si servono di immagini dissimili per rendere manifeste, secondo una forma sensibile, le pure essenze angeliche.

La differenza dell'azione e dell'operazione dei due gruppi di perfetti, teologi da un lato e vescovi dall'altro, consiste proprio nella composizione e nell'operazione portata avanti tramite i simboli e le immagini. Se nel caso della Scrittura il nuovo adepto al culto cristiano si trova a dover apprendere un metodo interpretativo per approcciarsi ad immagini dissimili che sono soltanto un mezzo di reazione sulla sua propria anima, nel

⁵ CH XII.

caso del simbolo (atto liturgico o sacramento in quanto tale) egli ritrova il modello intelligibile nel simbolo stesso.

Per cui, se le prime immagini raffigurano per differenza o dissomiglianza il soggetto dal quale provengono o al quale sono state apposte, e devono essere, in un certo qual modo, eliminate una volta adempiuto il compito di risvegliare la parte intellettuale dell'anima umana, nel caso dei simboli liturgici il modello stesso è connaturato e presente all'immagine che non solo lo rappresenta ma soprattutto lo veicola.

Così, nei riti performati dal vescovo, che agisce alla stregua di un "poeta noetico", come nei simboli sacramentali, l'oggetto non è solo rappresentato ma l'archetipo viene riportato nell'immagine. Questo spiega perché l'ampio spazio concesso alla dissomiglianza nel primo trattato si dissolve in ragione dell'assoluta preminenza della somiglianza nella costruzione dei simboli liturgici e nell'edificazione delle gerarchie.

Il simbolismo dionisiaco, quindi, trascende la mera opposizione tra un metodo catabatico ed un metodo apofatico e nemmeno si riduce ad una vaga teoria simbolica intesa come metafora continuata nel tempo; di contro, l'autore segna in modo deciso la distinzione tra il metodo della dissomiglianza come puro involucro di essenze immateriali che sono sì celate dietro di esso ma che non vengono scoperte dietro di esso e un metodo che procede per somiglianza, quando non per mimesi, rispetto al quale il modello fonda, dall'interno, la sua manifestazione sensibile e lo struttura in senso forte. In questa distinzione si potrebbe ricercare la ragione curiosa per quella strana divisione, non simmetrica, tra i due trattati: quello sulla manifestazione degli angeli si apre con la delineazione di un metodo allegorico che vuole spiegare e fondare la allegoria della dissomiglianza e si chiude con l'applicazione dello stesso; tutta EH invece procede per la presentazione liturgica, considerata nell'insieme delle azioni operate per ogni singolo sacramento, e per la spiegazione simbolica del rito stesso.

Anche nel caso della somiglianza, difatti, la forma manifestativa del modello non è mai trasparente e se anche più chiara e meno opaca di quella delle forme di CH, essa abbisogna di un'opera di esegesi che ne estrinsechi il senso recondito.

Tutto quanto sia materiale, sensibile, visibile, è lo strumento privilegiato per il ritorno all'immateriale, intelligibile, invisibile. In tal senso, come vedremo, le due gerarchie sono entrambi simboli o segni di conversione verso Dio, pur incarnandosi in due "simboli" opposti per composizione e struttura (una secondo dissomiglianza, una secondo la mimesi).

2. IX EPISTOLA

Insieme ai capp. II e XV di CH, questa lettera costituisce il miglior saggio di teologia simbolica e di interpretazione allegorica fornita dall'autore del Corpus⁶.

L'obiettivo della lettera muove dal preciso intento di spiegare "quelle espressioni della Scrittura che sembrano essere ai più (πολλοί) mostruose"⁷ per evitare che, come spesso accade: "nelle anime imperfette si imprim[a] una forte assurdità (ἄτοπία) quando i Padri della sapienza occulta (ἀπόρρητον σοφία), con enigmi occulti e audaci, rivelano la verità divina e mistica inaccessibile ai profani"⁸.

Per non essere increduli (ἄπισθόμενοι), dunque, occorre intendere che la verità rappresentata dalla teologia, cioè dalla Scrittura, non corrisponde alle figure percepite dai nostri sensi, ma che le "guardiamo solo attraverso simboli sensibili (διὰ τῶν αισθητῶν συμβόλων)"⁹.

Questa è dunque la ragione che spinge Dionigi a scrivere al vescovo Tito:

Noi abbiamo ritenuto opportuno, secondo la nostra possibilità, spiegare a te e ad altri le figure diverse con le quali la Scrittura rappresenta simbolicamente Dio (τὰ παντοδαπὰ μορφώματα τῆς περὶ θεοῦ συμβολικῆς ἱεροπλαστίας). Infatti, di quale incredibile e

⁶Proprio all'inizio dell'epistola si accenna, inoltre, alla *Teologia simbolica* in cui "abbiamo spiegato tutte quelle espressioni della Scrittura che ai più sembrano teratologiai" (EP IX 1104 B). R. HATAWAY (1969) vedeva proprio in questa epistola la *Teologia Simbolica* opera di cui Dionigi accenna in varie parti del corpus ma poi non pervenuta. Tuttavia, seppure siano effettivamente riscontrabili le linee principali di questa presunta opera tanto in questo luogo quanto in alcuni capitoli di CH, concordo con S. LILLA (1982) sull'impossibilità di tale identificazione. Questo non dovrebbe indurre a pensare necessariamente all'ennesima finzione dionisiana ma si potrebbe suggerire un trattato pensato in una prima fase di stesura del corpus, o di quelli che erano semplicemente i primi trattati, e poi non più elaborata.

⁷ Ep. IX 1104B 4-5. Mi distacco in questo caso dalla traduzione di Scazzoso in quanto non rende al meglio il senso del discorso dionisiano nè la sua provenienza procliana.

⁸ *Ibid.*, 1104B 6-9.

⁹ 11-12.

mostruosa (τερατείας) finzione non è esteriormente piena? Per esempio, la generazione divina sopra essenziale rappresenta (ἀναπλάττω) il ventre di un Dio che genera corporalmente un Dio, e un Verbo che viene effuso nell'aria da un cuore umano che lo erutta, e la Scrittura descrive (ἀναγράφω) uno spirito fatto uscire dalla bocca e loda per noi corporalmente il figlio di Dio; essa raffigura (διαπλάττω) queste cose sotto forma di piante, mettendoci davanti alberi diversi, germogli, fiori e radici, oppure fonti di acque zampillanti o sorgenti luminose dai raggi splendenti, o altre descrizioni sacre rivelatrici degli aspetti divini sovraessenziali¹⁰.

La molteplicità delle forme¹¹ disegnate, rappresentate, in generale, espresse dalla teologia, sarebbe percepita soltanto secondo la sua forma esteriore, mostruosa e ingannevole, dall'anima umana se di queste stesse immagini non venisse fornita una spiegazione adeguata.

Al termine di un lungo elenco, l'autore interroga retoricamente Tito:

E cosa si potrebbe dire rispetto a tutti gli altri sacri simboli (πάντα ἱερὰ συνθήματα) che appaiono nelle descrizioni di Dio, come proiezioni e moltiplicazioni delle cose nascoste, divisioni di cose indivisibili, infinite nella forma e nella figura di cose che non hanno né forma né figura (φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων)? Se qualcuno potesse guardare le armonie nascoste all'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e pieno di luce divina¹².

¹⁰ 1104C 5-12: “Χρῆναι γοῦν αὐτῶ τε καὶ ἄλλοις παρ' ἡμῶν ὤθημεν, ὡς οἴοι τε ἡμεν ναπτυχθῆναι τὰ παντοδαπὰ μορφώματα τῆς περὶ θεοῦ συμβολικῆς ἱεροπλαστίας. Τὰ γὰρ ἐκτὸς αὐτῆς, ὀπόσης ἀναπέπλησται τῆς ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας; Οἶον ἐπὶ μὲν τῆς ὑπερουσίου θεογονίας γαστέρα θεοῦ σωματικῶς θεὸν γεννῶσαν ἀναπλαττούσης καὶ λόγον εἰς ἀέρα προχεόμενον ἀπὸ καρδίας ἀνδρικῆς ἐξερευγομένης αὐτὸν καὶ πνεῦμα ἐκπνεόμενον ἀπὸ στόματος ἀναγραφούσης καὶ κόλπους θεογονικοῦς ἐναγκαλιζομένους θεοῦ υἱὸν σωματοπρεπῶς ἡμῖν ἐξυμνούσης ἢ φυτικῶς ταῦτα διαπλαττούσης καὶ δένδρα τινὰ καὶ βλαστοὺς καὶ ἄνθη καὶ ρίζας προβαλλομένης ἢ πηγὰς ὑδάτων ἀναβλυσούσας ἢ ἀπανγασμάτων προαγωγικὰς φωτογονίας ἢ ἄλλας τινὰς ὑπερουσιῶν θεολογιῶν ἐκφαντορικὰς ἱερογραφίας”.

¹¹ Dionigi si dilunga sull'enunciazione di veri e propri elenchi di immagini scritturali nella sezione 1105 A1-B 14. Successivamente, delineato il metodo interpretativo, fornisce un altro lungo elenco 1108C-1113C di termini biblici alternati, questa volta, alle rispettive interpretazioni.

¹² 1105B 14-C 5 καὶ τὰς τῶν ἀσμάτων προσύλους καὶ ἐταιρικὰς πολυπαθείας, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας ἱερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων· ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθεῖ τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοῦ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ἀναπεπλησμένα”. R. HATHAWAY (1969: 108), lo mette in relazione con *Theol. Plat.* I. 4. 10. Come l'analisi in corso dimostrerà, tuttavia, sarebbe suggeribile, in virtù del discorso portato avanti da Dionigi, ricollegarlo a *In Remp.*

Le figure scritturali traducono quindi il mondo intelligibile in un linguaggio comprensibile per l'uomo rappresentando le cose divine indivisibili, unitarie, senza forma e figura, in produzioni divise, molteplici dotate sia di forma che di figura. Questa comunicazione manifesta l'ulteriorità della dimensione noetica e la vela allo stesso tempo.

I termini che compongono il linguaggio scritturale devono infatti velare ai πολλοί quella scienza segreta (ἀπόρρητον ἐπιστήμη) di cui solo gli iniziati, in questi caso definiti amanti della santità, possono fruire:

Non dobbiamo pensare, infatti, che i fenomeni di tali simboli (τὰ φαινόμενα τῶν συνθημάτων)¹³ siano stati inventati per se stessi: essi sono come coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più, affinché le cose santissime non cadano nelle mani dei profani, ma vengano rivelate solo ai sinceri amatori della Santità, perché si spogliano di ogni immaginazione puerile (παιδαριώδη φαντασία) riguardo ai simboli sacri (ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων) e sono capaci di penetrare con la semplicità della mente e con l'opportunità della virtù contemplativa fino alla verità semplice e sovraeccellente e fondata sugli stessi simboli (τῶν συμβόλων ἀλήθεια)¹⁴.

La distinzione tra i profani e gli iniziati è palese: mentre i primi vedono nelle forme scritturali delle immagini incomprensibili e strane, restando così al di fuori delle verità divine veicolate da quelle, i secondi, si spogliano (ἀποσκευάζω) delle fantasie puerili, arrivando alla semplicità della verità tramite la semplicità del proprio intelletto (ἀπλές νοῦς).

Il riferimento alla semplicità dell'intelletto come via di accesso alla semplicità della verità, accostato alla liberazione da quelle fantasie, cioè da quelle rappresentazioni che fanno leva sulla parte puerile, bassa e non ancora intellettiva, dell'anima, vanno intese in questo caso come due, simultanee, operazioni di purificazione propria dell'anima

¹³ Mi distacco da Scazzoso che traduce *synthemata* con *composizione*.

¹⁴ 1105C 6-15: “Μὴ γὰρ οἴώμεθα τὰ φαινόμενα τῶν συνθημάτων ὑπὲρ ἑαυτῶν ἀναπεπλάσθαι, προβεβλήσθαι δὲ τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης, ὡς μὴ τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι τὰ πανίερα· μόνοις δὲ ἀνακαλύπτεσθαι τοῖς τῆς θεότητος γνησίοις ἐρασταῖς, ὡς πᾶσαν τὴν παιδαριώδη φαντασίαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀποσκευαζομένοις καὶ ἱκανοῖς διαβαίνειν ἀπλότητι νοῦ καὶ θεωρητικῆς δυνάμεως ἐπιτηδειότητι πρὸς τὴν ἀπλῆν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν”.

dell'iniziato che, con intelletto semplificato e lontano da rappresentazioni fantastiche, può ritornare alla semplicità delle cose divine.

La Scrittura porta quindi così sé la prerogativa del nascondere e del manifestare o, sul piano formale, un valore simbolico che rimanda ad una verità coperta, o un carattere esplicitamente incomprensibile ed audace nel suo senso, come si ricorda all'inizio dell'epistola.

Per dirimere l'apparente contraddizione, Dionigi distingue due metodi teologici:

Bisogna inoltre capire anche questo: la tradizione dei teologi è duplice: una segreta ed occulta, l'altra chiara e conoscibile; l'una si serve di simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire si incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette, l'altra opera e riporta a Dio mediante mistagogie non insegnabili¹⁵.

La distinzione è chiara: da un lato una teologia μυστική, συμβολική καὶ τελεστική, dall'altra una sapienza ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέρα, φιλοσοφική καὶ ἀποδεικτική. Mentre la prima si occupa dell'indicibile (τό ἀπόρητον) e ci accosta a Dio tramite ἀδιδάκτοι μυσταγωγίαι, l'altra ha come oggetto ciò che si può dire (τό ῥητό) e reca la verità delle cose (già) dette (τῶν λεγομένων ἀλήθεια).

Il primo modo appartiene non solo ai teologi ispirati, ma è proprio della comunicazione divina in maniera trasversale. Infatti, tanto gli angeli quanto Gesù, parlano in maniera figurata ed enigmatica delle cose divine¹⁶.

“Mantenere incontaminato il Santo dei santi agli occhi dei molti” non è causa unica del parlare per enigmi e per misteri, ma “la vita umana, insieme divisibile e indivisibile (ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ ἀμέριστο ἄμα καὶ μεριστή), fosse rischiarata in modo a lei conforme nei riguardi della conoscenza divina”:

¹⁵ EP IX 1105 D 1-7: “Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείτῃ τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις”. Cfr TP I. 4. Per il parallelo tra le sezioni di EP IX e i luoghi procliani da cui sembrano dipendere, si veda R. HATHAWAY (1969: 107-117).

¹⁶ EP IX 1108A 1-6.

Così la parte impassibile dell'anima (τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς) sembra destinata agli spettacoli divini semplici e interiori delle immagini che rappresentano Dio (τὰ ἀπλᾶ καὶ ἐνδότετα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων), mentre la parte soggetta alle passioni (τὸ δὲ παθητικὸν), in modo conforme alla sua natura, viene educata e tende verso le cose più divine attraverso le finzioni, ben combinate in precedenza, dei simboli figurativi (ἐπὶ τὰ θειώτατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων); difatti, questi veli le sono appropriati (τὰ πέφυκε παραπετάσματα) e lo dimostrano coloro i quali, avendo appreso al di fuori di quei veli qualche chiaro insegnamento divino, si formano in sé come un'immagine che li guida verso l'intelligenza dell'insegnamento divino predetto¹⁷.

Le anime non soggette a passioni, quelle degli iniziati che hanno completato il proprio percorso catartico rispetto all'elemento sensibile, possono contemplare la parte semplice e interiore delle statue divine mentre le anime soggette a passioni, e cioè quelle in cui la parte intellettuale e razionale non prevale, sono educate ed in parte elevate da simboli e finzioni secondo un carattere immaginale che ne fa velamenti (τὰ παραπετάσματα).

La conseguenza necessaria della teoria finora tracciata dallo pseudo Dionigi porta con sé un metodo interpretativo ben preciso che richiama i punti finora toccati nell'epistola:

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 delle qualità divine e immagini sensibili di visioni arcane e soprannaturali (ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων). Infatti, non solo le luci sovra essenziali e spirituali e semplicemente divine sono variate da simboli che le rappresentano, quando il Dio sovra essenziale è detto fuoco e le parole divine spirituali sono dette infuocate; ma anche gli ordini divini degli angeli intellettivi e intelligibili sono descritti con forme diverse variate e con figure incandescenti.

E chiosa:

¹⁷ EP IX 1108 A 7-B 7: “Καὶ γὰρ ἦν εἰκὸς οὐ μόνον ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ἀποσεσῶσθαι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν οἰκείως ἑαυτῇ τῆς θείας ἐλλάμπεσθαι γνώσει καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς εἰς τὰ ἀπλᾶ καὶ ἐνδότετα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα, τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειώτατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν, ὅσοι καὶ προκαλυμμάτων ἐκτὸς θεολογίας σαφοῦς ἀκηκοότες ἐν ἑαυτοῖς ἀναπλάττουσι τύπον τινὰ πρὸς τὴν νόησιν αὐτοῦς τῆς εἰρημένης θεολογίας χειραγωγοῦντα”.

E, d'altra parte, bisogna capire che la stessa immagine del fuoco ha un senso quando è detta di Dio che trascende l'intelletto, ne ha un altro quando si dice delle sue provvidenze spirituali o dei suoi discorsi, un altro ancora quando si dice degli angeli. Nel primo caso indica la causa (τὴν μὲν κατ' αἰτίαν), nel secondo l'esistenza (τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν), nel terzo la partecipazione (τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν), e diversamente in altre circostanze, come lo esigono la contemplazione e la sapiente ordinazione di quelle cose. E non bisogna confondere a caso i sacri simboli (τὰ ἱερὰ σύμβολα), ma spiegarli in modo conveniente alle cause, alle esistenze, alle potenze, agli ordini, alle dignità di cui esse sono segni rivelatori (ἔκφαντορικὰ συνθήματα)¹⁸.

L'analogia con il fuoco spiega l'analisi del simbolismo finora affrontata portando un ulteriore argomento. La distinzione tra un metodo chiaro ed esplicito e un metodo simbolico e mistico, legata a quella tra le diverse componenti dell'anima, di chiara provenienza procliana, ritrova in questo caso un'ulteriore punto di contatto con il pensiero del diadoco.

Lo scolarca ateniese fa riferimento, oltre che nel *Commento alla Repubblica*, alla distinzione tra il metodo socratico e quello pitagorico caratterizzando il secondo come “simbolico e mistico” mentre il primo “contempla le cose in immagini ed è dimostrativo”¹⁹.

Argomento diffuso nella tradizione neoplatonica²⁰, esso permette di distinguere tra due livelli di rivelazione e di scoperta delle realtà divine comunicate da uomini ispirati,

¹⁸ EP IX 1108 C 4-1109 A 3: “Χρῆ τοιγαροῦν καὶ ἡμᾶς ἀντι τῆς δημόδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἶσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν καὶ μὴ ἀτιμάζειν αὐτά, τῶν θεῶν ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφυῶν θαυμάτων. Καὶ γὰρ οὐ μόνον τὰ ὑπερούσια φῶτα καὶ τὰ νοητὰ καὶ ἀπλῶς τὰ θεῖα τοῖς τυπωτικοῖς διαποικίλλεται συμβόλοις, ὡς «πῦρ» ὁ ὑπερούσιος θεὸς λεγόμενος καὶ τὰ νοητὰ τοῦ θεοῦ λόγια «πεπυρωμένα». Προσέτι δὲ καὶ τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν ἀγγέλων οἱ θεοειδεῖς διάκοσμοι ποικίλαις μορφαῖς διαγράφονται καὶ πολυειδέσει καὶ ἐμπυρίοις σχηματισμοῖς. Καὶ ἄλλως χρῆ τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, ἄλλως δὲ κατὰ τῶν νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἢ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὀροθετεῖ. Καὶ μὴ ὡς ἔτυχε τὰ ἱερὰ σύμβολα συμφύρειν, ἀλλὰ προσηκόντως αὐτὰ ταῖς αἰτίας ἢ ταῖς ὑπάρξεσιν ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἢ ταῖς τάξεσιν ἢ ταῖς ἀξίαις ἀναπτύσσειν, ὧν καὶ ἔστιν ἐκφαντορικὰ συνθήματα”.

¹⁹ *In Tim.* 7, 17 - 18, 1.

²⁰ R. HATAWAY (1969: n 115) riconosce la presenza e la distinzione tra i due metodi già in Porfirio e Giamblico dal quale Proclo dipende in maniera stretta. Del resto, come diversi studi di Luc Brisson hanno messo in evidenza, la creazione della genealogia Aglaofamo-Pitagora-Platone era funzionale a creare una tradizione, antica ma continuativa, tra i primi teologi e le loro verità arcaiche, quelle sostenute da Platone e la “nuova” forma tramite cui esse vengono presentate dal diadoco. In tal senso, quindi, e

attraverso simboli e figure. Ancora nello stesso commento, il diadoco ci informa sul fatto che il mito raccontato da Platone è simbolico (Atlantide) mentre quello raccontato da Timeo (mito del demiurgo) è εἰκονικός²¹.

Il metodo (platonico) socratico e quello pitagorico sembrano dunque intercambiabili e opposti a quello mistico e a moderare tra i due sembra che Proclo configuri ad un terzo metodo che ha per oggetto enti-forme matematiche²².

La spiegazione dell'immagine del fuoco tramite i tre termini di αἴτια, ἰσάρις e μετέξις è altresì eredità procliana²³. Il diadoco formula la regola che mantiene unita quella serie di livelli contigui in base al rapporto di causa-effetto dicendo “Tutto ciò che in qualsiasi modo sussiste o sussiste sotto forma di principio originario, al livello della causa da cui è stato prodotto, al livello della sua stessa sussistenza, o a livello di partecipato, come immagine riflessa”²⁴.

La Causa che produce gli enti secondo la loro propria esistenza, opera imitando prima il simile e poi il dissimile²⁵, di modo che gli effetti avranno qualcosa in comune con la causa o ne condividano la natura²⁶.

Allo stesso tempo, però, Dionigi afferma che “la οὐσία della nostra gerarchia sono i λόγια θεοπαράδοτα”²⁷ e dunque il fatto che essi siano scritti in immagini, secondo una

relativamente alla funzione attribuita da Proclo alla poetica, il rapporto è ancora iù importante se riletto in chiave opposta: non è l'introduzione della poesia a necessitare una riflessione procliana sui suoi rapporti con le dottrine e le critiche platoniche, ma è proprio la necessità di fondare queste dottrine in un'origine antichissima e sacrale, mantenendo l'armonizzazione di tutto l'insieme della cultura pagana come sfondo di questa operazione, ad esigere una più accurata analisi del valore della poesia e ad attribuirle un preciso statuto e una funzione sacra ben determinata.

²¹ I 30, 13. Per l'importanza del passo si veda anche J. DILLON (1976).

²² Sull'importanza delle forme matematiche nel simbolismo procliano si veda J. DILLON (1976) che collega questo al passo di *In Tim.* I, 8, 14-21. P. MERLAN (1953: 18) evidenzia la relazione tra la bipartizione della tradizione dei matematici e quella dei teologi ricavabile da *Timeo* 35 a 1-b4.R. HATHAWAY (1969: 117) collega questa bipartizione alla bipartizione della teologia da parte di Dionigi.

²³ Ancora R. HATHAWAY (1969: 116).

²⁴ *Elem. Theol* 65. E commenta: “infatti, o si considera in ciò che produce il prodotto, preesistente quindi nella propria causa, in quanto ogni causa in sé precontiene il conseguente, essendo a livello primario ciò che quello è come derivato. Oppur si considera nel prodotto ciò che produce (infatti il prodotto, partecipando di ciò che lo produce, mostra in se stesso a livello secondario ciò che quello è a livello primario). Oppure si considera ciascuno al livello suo proprio, non nella causa né nel risultante. Nel primo caso infatti è a livello superiore al proprio, nel secondo a livello inferiore; ci deve dunque essere anche un modo di essere a livello equivalente al proprio; e ciascuna csa è al livello che le è proprio in base alla sua sussistenza”.

²⁵ *Ibidem*, 28 10-11.

²⁶ *Ibidem*, 21-22.

εἰκονογραφία appunto, si potrebbe affermare che proprio in virtù di queste immagini che esprimono gli oracoli la gerarchia è un'attività che si compone a somiglianza del divino²⁸, legando così insieme, grazie alla causalità, l'estetica operante sul piano metafisico dei rapporti tra causa noetica e prodotto sensibile, e il discorso teologico traslato sul piano scritturistico.

Nella forma del simbolo e dell'immagine gli intelligibili si rendono manifesti e dunque conoscibili dall'uomo proprio secondo la loro causa, esistenza e partecipazione al modello che rappresentano. Dall'attività e passività dell'anima dipende la possibilità di interpretare i simboli o di non vederli, al suo essere o meno soggetta a passioni. I due trattati gerarchici possono essere considerati l'esplicitazione e il dispiegamento di quel metodo simbolico indicato in EP IX come unione del metodo catafatico e di quello apofatico.

I teologi dionisiani sembrano seguire la linea dettata dagli antichi poeti di cui parla il Licio:

E cosa si potrebbe dire di tutte le altre sacre composizioni plasmate dalla Sacra Scrittura che tutto osa, le quali manifestano, proiettandole fuori e moltiplicandole, *le apparenze del mistero e le parti divisibili di ciò che è unico e indivisibile, e che danno infinite figure e forme a ciò che non ha né forma né figura?* Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste all'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e riempito di molta luce divina²⁹.

Notiamo che Platone non ammette tutte tra le fantasie mitiche tra le composizioni poetiche, ma solo quelle che si riferiscono al bene e al bello...perchè quella via mitologica che indica le cose divine attraverso congetture è antica, *nascondendo la verità sotto una moltitudine di coperture e procedendo in un modo simile a quella natura, che estende immagini percettibili di cose intelligibili, immagini materiali di cose immateriali, nature divise dalle indivise, e immagini e cose di una falsa natura per le cose perfettamente vere.* Platone rigetta il tipo tragico di mitologia degli antichi

²⁷ 376 B.

²⁸ Questa è la conclusion alla quale lo stesso studioso americano perviene in p. 117.

²⁹ EP IX 1105 B 13 – 1105 C 4.: καὶ τὰς τῶν ἁσμάτων προσύλους καὶ ἑταιρικὰς πολυπαθείας, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας ἱερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμεριστῶν καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων· ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθεῖ τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοῦ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ναπεπλησμένα.

poeti i quali che lo credevano l modo appropriato per stabilire una teologia mistica attorno agli dèi, e che a causa di questo loro discorso si meravigliavano di divisioni, battaglie, ferimenti, stupri ed adulteri degli dèi, e molti altri simili simboli della verità della natura divina, che tale teologia insegna. Egli rigetta questo modo e dice che è in ogni modo alieno alla vera conoscenza. Pensa inoltre quei racconti mitologici sugli dèi più persuasivi e più adatti alla verità e al modo del filosofo che asserisce che una natura divina è la causa di tutti i beni ma non del male, che è priva di alterazione, che preserva sempre il suo proprio ordine immutabile³⁰.

Da una semplice comparazione lessicale, allora, risulta evidente la stretta continuità tra il metodo dei poeti procliani e quello dei teologi dionisiani di EP IX³¹, soprattutto sulla scorta delle caratteristiche ricavabili dal *Commento alla Repubblica*. Entrambe le tradizioni teologiche (nei fatti, i poeti sono teologi anche per Proclo, anzi sono i primi e più antichi teologi³²), sono antiche e si rifanno a uomini che ebbero a ricevere l'illuminazione direttamente dalla divinità. La forma dei discorsi sacri è la medesima: esse esprimono la natura del divino attraverso simboli σύμβολα che fungono da velamenti (παραπετάσματα) e talvolta immagini (εἰκόνες) costantemente caratterizzate dalla difformità, quando non dall'oltraggio (αἰσχρός). Esse rendono in modo sensibile, materiale, diviso, immaginale (αἰσθητῶς, ὑλικῶς, μεριστῶς, e εἰκονικῶς), il soggetto

³⁰ *Theol. Plat.* I, 2.3: "Ἔστι μὲν γὰρ ὁ τῆς μυθολογίας τρόπος ἀρχαῖος, δι' ὑπονοιών τὰ θεῖα μηνύων καὶ πολλὰ παραπετάσματα τῆς ἀληθείας προβεβλημένος καὶ τὴν φύσιν ἀπεικονιζόμενος, ἢ τῶν νοητῶν αἰσθητὰ καὶ τῶν αὐλῶν ἔνυλα καὶ τῶν ἀμερίστων μεριστὰ προτείνει πλάσματα, καὶ τῶν ἀληθινῶν εἰδῶλα καὶ ψευδῶς ὄντα κατασκευάζει. Τῶν δὲ γε παλαιῶν ποιητῶν τραγικώτερον συντιθέναι τὰς περὶ τῶν θεῶν ἀπορρήτους θεολογίας ἀξιούντων καὶ διὰ τοῦτο πλάνας θεῶν καὶ τομὰς καὶ πολέμους καὶ σπαραγμοὺς καὶ ἀρπαγὰς καὶ μοιχείας καὶ πολλὰ ἄλλα τοιαῦτα σύμβολα ποιουμένων τῆς ἀποκεκρυμμένης παρ' αὐτοῖς περὶ τῶν θεῶν ἀληθείας, τὸν μὲν τοιοῦτον τρόπον τῆς μυθολογίας ὁ Πλάτων ἀποσκευάζεται καὶ πρὸς παιδείαν εἶναι φησι παντελῶς ἀλλοτριώτατον, πιθανώτερον δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν καὶ φιλόσοφον ἔξιν οἰκειότερον πλάττειν παρακελεύεται τοὺς περὶ θεῶν λόγους ἐν μύθων σχήμασι, πάντων μὲν ἀγαθῶν τὸ θεῖον αἰτιωμένους κακοῦ δὲ οὐδενός, μεταβολῆς μὲν ἀπάσης ἄμοιρον αἰεὶ δὲ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἄτρεπτον διαφυλάττον καὶ τῆς μὲν ἀληθείας ἐν ἑαυτῷ τὴν πηγὴν προειληφὸς ἀπάτης δὲ οὐδεμιᾶς ἄλλοις αἴτιον γινόμενον· τοιούτους γὰρ ἡμῖν θεολογίας τύπους ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ὑφηγήσατο." Il passo *In Remp.* I 87-89, 9 ripete, in modo quasi uguale.

³¹ R. HATHAWAY (1969: 108). In 109 (n. 86) inoltre viene sottolineata la ripresa dello stesso argomento in DN 640 e CH 141 B-C. Tuttavia, alla brillante individuazione della continuità tra questo passo e quello di CH non segue alcuno sviluppo che, come si dimostrerà, è di fondamentale importanza non solo per capire l'ordine interno del corpus ma anche per interpretare i concetti fondamentali del mondo gerarchico. Va ricordato, ad ogni modo, che l'analisi dello studioso americano si concentra sul solo epistolario dionisiano quindi una possibile ragione per la mancanza degli sviluppi appena indicati è imputabile più che ad una disattenzione, all'ordine interno del suo saggio.

³² Basti pensare alla linea di tradizione ricavata dal diadoco secondo la quale lo stesso Platone avrebbe appreso per secondo i misteri attorno al divino, dopo che Pitagora, le aveva apprese a sua volta dai teologi Omero ed Orfeo (*Theol. Plat.* I 5.25).

noetico (τά νοητά) al quale si riferiscono la cui natura è caratterizzata, di contro da stabilità, indivisibilità, immaterialità e unione. In un aggettivo, la forma espressiva della teologia, tanto per Proclo quanto per Dionigi si potrebbe riassumere nel più ampio concetto di discorso teologico che fa segno ad un soggetto per via di dissomiglianza.

Tuttavia in questa epistola i due metodi sono distinti ma utilizzati come due parti dello stesso processo. Sulla falsariga del diadoco di Platone, Dionigi propone una teoria simbolica secondo la quale la parte passiva dell'anima viene risvegliata dalla dissomiglianza per poi riconoscersi, in un secondo momento, nella sua parte intellettuale che apre tanto alla percezione delle cose sensibili quanto alla cognizione di quelle intelligibili³³.

Inoltre, il discorso teologico, di chiaro stampo procliano, resta, nell'ambito dell'epistola, legato al solo momento della rappresentazione o dell'espressione dello scritto sacro. I due metodi sono quindi declinati sul piano dell'esegesi e della strutturazione della teologia-Scrittura, proprio come *Commento alla Repubblica* essi sono declinati rispetto alla teologia-poesia.

Al contrario, sciogliendo questo processo lineare che Dionigi fonda le due gerarchie rispettivamente sulla dissomiglianza (delle immagini scritturali) e sulla somiglianza (dei simboli biblici), ancora in linea con il "maestro Proclo", ma distaccandosi da lui nell'essenza ultima del suo pensiero. Nei due trattati gerarchici, infatti, il misterioso autore ripropone chiaramente la distinzione procliana presente tanto nel *Commento al Timeo* quanto nella *Teologia Platonica* ma, a differenza dell'epistola, li rielabora grazie all'ampio discorso sviluppato nel *Commento alla Repubblica*, per distinguere i due metodi, quello simbolico (della dissomiglianza) e quello iconico (della somiglianza), non fermandosi al piano esegetico-scritturale, ma fondando due distinte regole che, a loro volta, formano due universi contigui ma distinti.

³³ R. HATHAWAY (1969: 109-110).

3. Gerarchia angelica: lessico della dissomiglianza e il poeta teologo

Il II capitolo di CH presenta la trattazione più accurata della dottrina simbolica dionisiana. I suoi presupposti, tuttavia, maturano nel capitolo precedente, che, a un tempo, introduce il discorso simbolico ed entrambi i trattati gerarchici.

L'autore afferma in primo luogo che la Scrittura, intesa come teologia e come oracolo (λόγια), tramanda gli intelletti celesti in modo simbolico ed anagogico³⁴ oltre che tramite τυποτικά συμβόλα³⁵. Il carattere iniziatico della trasmissione della sapienza divina viene sottolineato con vigore:

Infatti non è nemmeno possibile che il raggio tearchico risplenda su di noi in altro modo che ricoperto da analogicamente con la varietà dei sacri veli e sia adornato dalla provvidenza paterna in modo adatto e proprio alle cose convenienti al nostro stato³⁶.

Il messaggio scritturistico è presentato come coperto non tanto per velare il mistero che veicola, ma soprattutto per fornire uno strumento decifrabile alla facoltà conoscitiva dell'anima umana.

Il processo di trasmissione delle immagini scritturali consta di due momenti: quello della produzione e quello della trasmissione. L'intelletto umano fallirebbe nel suo itinerario anagogico che non fosse aiutato proprio dalle descrizioni scritturali:

Perciò quella perfettissima istituzione di riti, avendo stimato la nostra santissima gerarchia degna dell'imitazione sopramondana delle gerarchie celesti e avendo presentato le predette gerarchie immateriali con figure corporee e composizioni figurate (ύλαιοις σχήμασι και μορφωτικαῖς συνθέσεσι), le tramandò affinché, in modo a noi proporzionato, da queste sacre figure potessimo ascendere su verso le altezze semplici e non figurate e verso le similitudini³⁷.

³⁴ 121 A 8.

³⁵ 121 B 2.

³⁶ 121 B 11 – 121 C 2: “Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῆς ποικιλίας τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆς συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην”.

³⁷ 121 C 3-11: “Διὸ καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἢ τελετάρχης ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιόσασα καὶ τὰς εἰρημένας αὐλοῦς ἱεραρχίας ὑλαιοῖς σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἀπλαῖς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσει...”

E continua:

Poiché non è affatto possibile che il nostro intelletto ci elevi verso quell'immateriale imitazione e contemplazione delle gerarchie senza l'uso di una guida materiale e alla sua portata, se pensa che le bellezze visibili sono immagini della bellezza invisibile, i profumi sensibili sono figure dell'effusione intelligibile, le luci materiali immagine di un'immateriale elargizione di luce, le sacre discipline discorsive sono immagine della pienezza contemplativa dell'intelletto e i gradi degli ordini terreni sono tracce dell'ordine organizzato e che si confà alle cose divine, la recezione della divina eucarestia è immagine della partecipazione a Gesù e così tutte le altre cose che sono state a noi tramandate in modo simbolico, ma in maniera sopramondana alle essenze celesti³⁸.

La somiglianza di questo passo a EP IX e, di entrambi, al primo capitolo della *Teologia Platonica*³⁹, è evidente. Tuttavia il metodo simbolico, che consiste nella corrispondenza del sensibile all'intelligibile, è giocato in crescendo fino al riferimento all'eucaristia intesa come partecipazione a Cristo quasi a voler anticipare la discussione relativa al sacramento che viene trattato in EH III per legare, nel comune simbolismo, le due gerarchie, la Scrittura e il sacramento.

Il carattere simbolico dei sacramenti si manifesta anche nel riferimento ai “profumi sensibili” come “figura della diffusione intelligibile”, esplicito richiamo al sacramento dell'unguento di cui tratta EH IV.

D'altra parte, il metodo simbolico come ritorno all'intelligibile attraverso le cose sensibili, non riguarda strettamente la lettera sacra e l'azione liturgica ma la gerarchia nella sua totalità. Muovendo infatti dal metodo scritturale come fonte di figure corporee grazie alle quali ascendere alla semplicità delle gerarchie celesti, la guida materiale che viene presentata in seguito non è tanto la Scrittura quanto la stessa gerarchia. Ordini terreni come tracce di ordini divini, le luci materiali come immagine della luce

³⁸ 121 C 8- 124 A 5: “ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῶ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὔλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῆ καθ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσασθαι τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς ἐμπρεπειᾶς ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς αὔλου φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικά φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἑναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμῆσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειότητος εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται”.

³⁹ *Theol. Plat.* I, 2, 3.

immateriale, tutto questo, fa segno a due gerarchie, disverse ma complementari, nelle quali la prima, immateriale e celeste deve essere veicolo anagogico per la risalita della seconda, umana e materiale.

Rispetto all'epistola IX si riscontra un elemento di novità: la continuità delle due gerarchie intesa come elevazione della seconda (sensibile) grazie all'opera della prima (intelligibile) o, meglio ancora, il ritorno a questa tramite gli elementi sensibili di quella, è strettamente correlato a quella forma di teologia che presenta all'intelletto umano delle figure sensibili consentendogli di elevarsi verso le forme noetiche. Il simbolismo, che nell'epistola riguardava il solo metodo esegetico, assurge adesso a regola costitutiva del reale inteso come dispiegamento gerarchico della divina teofania. Nel concludere il primo capitolo, Dionigi sottolinea questo accostamento:

Dunque, per questa deificazione proporzionata a noi, il Principio amante degli uomini che inizia al mistero ci manifesta le gerarchie celesti e istituisce la nostra gerarchia in modo che sia associata al ministero di quelle per la somiglianza, secondo la nostra possibilità, con il loro ministero deiforme. Perciò ha descritto con immagini sensibili gli intelletti sovra celesti nei libri santi delle Scritture, per elevarci attraverso le cose sensibili alle cose intelligibili e dai simboli sacri attraverso le semplici sommità delle gerarchie celesti⁴⁰.

La gerarchia angelica viene manifestata mentre la “nostra” viene istituita, segno della difficoltà di delineare i contorni precisi della prima e della necessità di fondare, su questa, la seconda. I due elementi sono invece uniti nella somiglianza, nella misura in cui la gerarchia materiale deve uniformarsi a quella angelica che è deiforme.

La Scrittura, quindi, non si riduce ad una *reportatio aliquid pro aliquo* e diventa fondamento delle possibilità di esistenza della gerarchia stessa: essa fornisce una *ἱερογραφία* degli intelletti angelici tramite immagini sensibili (*αἰσθητά εἰκόνα*) per

⁴⁰ 124 A 5-13: “Ταύτης οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἡ φιλόανθρωπος τελεταρχία καί τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καί συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῆ πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν ἀκρότητας”.

elevare l'uomo tramite le cose sensibili a quelle intelligibili e condurci dai simboli sacri verso le semplici sommità delle gerarchie celesti.

Così inteso il simbolismo, tanto nel suo risvolto biblico quanto in quello sacramentale, è il fondamento per quell'assimilazione a Dio (ἄφομοίωσις) che viene definita da Dionigi come lo “σκοπός ἀπάσας ἱεράρχιας”⁴¹

L'importanza della componente sensibile per il ritorno all'orizzonte noetico abbraccia, in modo trasversale, entrambe le gerarchie pur con alcune, e notevoli, differenze.

La prima di queste consiste nella diversa ispirazione simbolica delle due: mentre la prima si riduce in un certo senso alla Scrittura e alla sua interpretazione allegorica, la seconda ha origine dalla medesima fonte, ma si sostanzia e si struttura attorno ai simboli sacramentali.

Le due strade vanno percorse, in primo luogo, in via separata.

La Scrittura come immagine e il suo carattere plastico

Il carattere immaginale della teologia emerge non solo dal suo contenuto oracolare, secondo la sostituzione più volta suggerita dall'autore con il termine logia, ma anche con termini che segnalano un'effettiva e reale composizione plastica di scritti che veicolano immagini e sono strutturati grazie ad esse.

Così, quando la teologia si riferisce alle essenze angeliche o di essi informa essa è una ἱερογραφία e un'εἰκονογραφία⁴² o, quando citati altrove sempre rispetto agli angeli e al loro rapporto con questa stessa teologia.

Che la Scrittura comunichi forme plastiche è attestato anche dal fatto che essa produce delle ἱεροπλαστίαι⁴³. Difatti essa utilizza “sacre forme poetiche” per descrivere

⁴¹ E allo stesso modo è chiaro perché l'autore si riferisca alla Scrittura come “perfetta regola di verità” (DN) e perché affermi che “l'essenza della nostra gerarchia sono gli oracoli tramandati da Dio” (EH 437 B).

⁴² 42 Menzionati esclusivamente in CH (rispettivamente in 137 A-B, 141A, 328C, EH 429 D e 137B, 140B, 145B); si parla invece di ἄγγελοειδὲς εἰκονογραφία 337D, EH 429 A, 481C, 485C.

gli intelletti angelici⁴⁴ sia quando se ne parla in generale⁴⁵ sia quando se ne parla nello specifico, come rispetto all'immagine delle ali del serafino⁴⁶, per citare uno dei vari esempi.

Ogni immagine comunicata dalla scrittura, al pari di quanto avviene con l'importante esempio del fuoco, può essere intesa come una τυποπλαστία⁴⁷. Di fatti essa comunica i τύποι⁴⁸ di ciò che non ha né forma né figura secondo forme e figure⁴⁹.

Le lunghe descrizioni di figure animali ed umane, di elementi naturali e di semplici proprietà operative delle figurazioni angeliche, presenti soprattutto nei capp. II e XV di CH e nella EP IX, vivono di questa morfologia dell'immagine e della plasticità delle figure scritturale si sostanziano, tanto da mettere il lettore di fronte alla ἔκφρασις degli affreschi e dei mosaici di una cattedrale piuttosto che dinanzi ad un trattato teologico.

Il metodo della Scrittura corrisponde dunque ad un formare, plasmare, a volte, disegnare. L'autore aggiunge quindi con forza al semplice *dire* i termini che fanno virare il discorso teologico verso una contemplazione quasi artistica⁵⁰: “la Scrittura tra le altre cose ha modellato (πλάττω) sacri simboli degli intelletti angelici”⁵¹ che secondo i più “devono essere modellati secondo forme connaturate agli esseri”⁵².

⁴³ Ancora, solo in CH (137 B; 141 A, 145 A, 304 D) e in EP IX 1104 C. Anche secondo l'aggettivo e l'avverbio ἱεροπλαστώως in CH (124 A, 137 A, 208 C, 328 B) e in MT 1033 B, cioè nel III capitolo del trattato nel quale sia parla della differenza tra le teologie affermative e le teologie negative.

⁴⁴ CH 137 B, 141 A.

⁴⁵ EP IX 1104 C.

⁴⁶ CH 145 A.

⁴⁷ CH 329 A.

⁴⁸ 48 CH 140 A, seguendo Liddell-Schott, preferisco attribuire a τύπος il valore di *stampo*, di *forma impressa come in un calco*.

⁴⁹ Ancora in CH 145 A, i τύποι sono accostate agli agalmata nel senso che i profani possono credere che sono reali. In 328 C sono ancora accostati al fuoco e sono quelle figure che la teologia comunica e che noi dobbiamo spiegare. (336 A rispetto agli elementi). Infine uno dei pezzi più chiari è di certo 1108B dove viene detto, rispetto a quanti siano già in grado di comprendere le cose divine celate sotto i veli simbolici della Scrittura che si “formano in sé come un'immagine (τύπος) che li guida verso l'insegnamento della teologia”.

⁵⁰ È quest'oil caso di anaplatto, anaplasia, platto che, ancora una volta, riguardano esclusivamente i luoghi dionisiani nei quali si sviluppa il discorso scritturistico, tanto in CH quanto in EP IX, ma mai al di fuori di essi.

⁵¹ CH 137 B.

⁵² CH 137 C.

Essa compone le somiglianze dissimili, cioè le figure angeliche così come compaiono nelle scritture, attingendo dalle cose materiali⁵³ e plasmandole addirittura dalle parti più infime della materia⁵⁴; essa modella in modo sensibile (σωματικῶς) le forme intelligibili⁵⁵ che dunque avranno nelle proprie parti esteriori composte per se stesse⁵⁶. Quanti hanno appreso tali e tante cose dalla Scrittura, ne assumo il metodo, in quanto plasmano per essi stessi un'immagine del divino che hanno visto⁵⁷. Dio stesso viene plasmato come sacra Luce⁵⁸ o, secondo sacre teofanie, secondo l'immagine di Vecchio e Giovane⁵⁹.

Se il linguaggio della Scrittura è dunque quello del modellare o del plasmare, del raffigurare secondo immagini plastiche, i suoi prodotti non potranno essere che prodotti di tale costruzione, legati secondo un carattere oscuro e indecifrabile, alla caratteristica della manifestazione in maniera reciproca: infatti, se il metodo più sicuro per descrivere gli intelletti celesti è quello della ἔκφαντορία delle ἄναπλάσει⁶⁰ è la deformità di queste stesse composizioni manifestative che ci innalza⁶¹.

Il plasmare forme è allo stesso tempo un tenere insieme, un produrre composizioni mistiche⁶², sacre⁶³ e venerabili⁶⁴ allo stesso tempo.

In essa e tramite essa Dio ha descritto con immagini sensibili (αἰσθητά) gli intelletti sovra celesti per elevarci attraverso le cose sensibili alle cose intelligibili e dai simboli sacri verso le semplici sommità delle gerarchie celesti⁶⁵. La teologia è il luogo in cui la divina somiglianza è descritta “come in forma di ciò che non è formato”⁶⁶. La semplicità

⁵³ CH 141 C e 145 C, ancora, plasmano somiglianze dissimili.

⁵⁴ CH 144 B.

⁵⁵ Ep. IX 1104 C.

⁵⁶ *Ibidem*, 1105 C.

⁵⁷ *Ibidem*, 1108B.

⁵⁸ CH 140 C.

⁵⁹ DN 937 B. e ancora in MT 1000B si parla di plasmare le immagini di Dio; platto è usato da Platone in *Fedro* 246C per indicare la creazione di immagini.

⁶⁰ CH 141 A.

⁶¹ CH 145 B. Sul carattere distortivo e dissimile, deforme, torna quando parli delle somiglianze dissimili dopo aver sviluppato tutto il ragionamento immaginale.

⁶² CH 177 C.

⁶³ CH 340 B; EP IX 1108 A.

⁶⁴ CH 140 C.

⁶⁵ CH 124 A.

⁶⁶ CH 180 B-C.

degli intelletti angelici trova il suo significante materiale nelle μορφοποιΐαι, talvolta sconvenienti⁶⁷, dissomiglianti⁶⁸, in ogni caso sacre⁶⁹ poiché si trovano negli oracoli, sempre riferite agli angeli⁷⁰; essa utilizza sacre forme poetiche per la rappresentazione di intelletti senza figura con il fine di innalzarci attraverso simboli⁷¹; dunque, la scrittura parla αἰσθητῶς⁷², nella duplice accezione di produzione di qualcosa di sensibile e di qualcosa di comprensibile ai sensi.

Il “grande affresco” scritturale dipinto da Dionigi non segue le regole della mimesi bensì la strana regola secondo la quale più il prodotto (letterario-scritturistico) si distanzia, per bruttezza e plasticità, dal modello a cui si ispira, più sarà un’opera riuscita. Così, la Scrittura che raffigura ciò che è del tutto immateriale, intelligibile e intellettuale, semplice nella sua vicinanza alla semplicità del Principio, e puramente celeste, viene raffigurato secondo caratteristiche somatiche, sensibili, materiali e soprattutto in una eterogeneità (ποικιλία) che è tanto accentuata da poter essere scambiata per un oltraggio (αἰσχρότης) o assurdità. La comunicazione della divinità assolutamente semplice e trascendente, non può che avvenire per via di simboli e immagini che, nel loro complesso, costituiscono una eterogeneità:

In queste cose anche noi siamo stati iniziati; ora, in verità, in modo proporzionato alla nostra intelligenza, attraverso i veli della benevolenza della Sacra Scrittura, e delle tradizioni gerarchiche (la quale benevolenza ha messo intorno alle cose intelligibili un velo sensibile, alle cose sovra essenziali un velo essenziale, ed ha attribuito forme e figure alle cose che non hanno né forma né figura, e ha moltiplicato e composto la semplicità suprema ed esente da figura nella eterogeneità dei simboli distinguibili), ma allora quando diventeremo incorruttibili e immortali e raggiungeremo la quiete cristiforme e beatissima,, secondo il sacro detto, sempre saremo col Signore, [...]”⁷³.

⁶⁷ apadousas CH 145 B

⁶⁸ CH 140 C, 141 A.

⁶⁹ CH 177 C.

⁷⁰ CH 328A e in tal caso il discorso è ancora più attinente poiché Dionigi parla di “ampiezza divisibile e ricca di molte parti della multiforme eterogeneità delle composizioni angeliche”.

⁷¹ CH 137 B.

⁷² CH 212 A-B.

⁷³ DN 592 B 2-10: “Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις ἀκολουθῶς ἢ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν ἀραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτοῦσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφῶτοις τε καὶ ἀτυπῶτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφύῃ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῆς ποικιλίας

L'eterogeneità ha un ruolo importante nel corpus sia perché è uno degli indizi che lascia intendere la prossimità speculativa della dottrina immaginale dionisiana a quello procliano, ma anche perché essa è la cifra della differenza tra i modelli delle due tipologie di simboli, quelli simili di EH e quelli dissimili di CH, ed i rispettivi modelli.

In CH la *ποικιλία* indica il modo della copertura degli intelletti angelici con una eterogeneità di veli e di figure⁷⁴ oppure la manifestazione della Scrittura⁷⁵ è essa stessa una eterogeneità.

Questa proprietà degli scritti demarca inoltre la differenza tra il processo conoscitivo umano, succube di lei e della molteplicità e la conoscenza angelica, pura, unitaria ed omogenea. Infatti gli angeli sono puri perché senza mescolanza: “essi sono contemplativi perché pieni di conoscenza intellettuale e non perché innalzata verso il divino dalla *ποικιλία* della contemplazione scritturale”⁷⁶ alla quale, sottintende l'autore, l'uomo deve attingere in prima istanza per accostarsi alle verità noetiche⁷⁷.

Difatti la differenza essenziale tra la nostra gerarchia e quella angelica è proprio il fatto di essere fondata su una conoscenza molteplice che contrasta quella semplice degli angeli, proprio perché la nostra conoscenza si fonda sulla “*ποικιλία* dei simboli sensibili” che rende *πλετουμένη* e cioè molteplice la nostra gerarchia⁷⁸: insomma, ciò

τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθουόσης τε καὶ διαπλαττούσης”. Tale spiegazione è fornita ad introduzione di DN, dopo aver brevemente richiamato alcuni attributi che le Scritture attribuiscono a Dio, quali Monade e Diade, Unità, Causa ed Eterno, che sono poi oggetto di trattazione nei successivi capitoli.

⁷⁴ CH 121 B che poi è anche l'apoikilia delle cose sacre in CH 208 C.

⁷⁵ L'autore fa riferimento, parlando di alcune immagini scritturali, ad “altre immagini che la Scrittura tramanda nella poikilia dei simboli manifestativi” (CH 137 A).

⁷⁶ CH 208 B.

⁷⁷ Difatti il passaggio verso la *ποικιλία* delle formazioni angeliche viene letto come il passaggio dalle immagini alla semplicità degli intelletti angelici tramite un processo logico 328 A.

⁷⁸ EH 372 A. Il termine *ποικιλία* come proprio dell'ambito umano e, allo stesso tempo, come ciò che lo distanzia dal mondo intelligibile, è affermato in altro modo anche in DN. Ancora a sottolineare la differenza tra angelo e uomo la poikilia interviene nel senso che proprio le anime restano inferiori agli intelletti celesti per la “larghezza e divisibilità della loro eterogeneità” (DN 868C), e inoltre essa è accostata alla conoscenza imperfetta e fallace di chi sta nell'oscurità (640D), è unita all'ignoranza della verità che, per contro, richiede la semplicità (701B) e all'errore di chi resta al di fuori della fede (873A). Quindi l'eterogeneità caratterizza tanto la Scrittura quanto i simboli sacramentali nel loro essere viatico sensibile per il divino che si rende manifesto all'uomo anche se nel primo caso si tratta delle formazioni angeliche e nel secondo della venerazione della divinità e dell'ordinamento del sistema ecclesiastico tramite pratica liturgica.

che agli angeli è stato dato in modo unitario, a noi è stato conferito nella eterogeneità dei simboli sensibili⁷⁹.

Il CD è testimone quindi di una forte tensione “iconologica” dipendente, per lessico ed argomentazioni, dai commentari di Proclo, ma con dei marcati punti di discontinuità rispetto a questi, dovuti soprattutto alla precipua impostazione che ogni trattato reca con sé.

In CH esso si dispiega come linguaggio della dissomiglianza.

Un primo indizio in tal senso è l’uso della parola, ancora una volta di provenienza procliana, ἄπεμφάινω (che suscita assurdità, dissomiglianza, incongruenza)⁸⁰.

In primo luogo tale termine viene collegato, nell’ambito della prima obiezione mossa ai detrattori della scrittura, alle “iconografie”, quindi direttamente al carattere immaginale e quasi grafico di quelle descrizioni riportate dalla scrittura: i πολλοί credono che le εἰκονογραφίαι siano inverosimili⁸¹ e tuttavia, come le altre figurazioni esse trovano spazio all’interno della materialità: le rappresentazioni scritturali degli angeli sono materiali e sconvenienti⁸².

Inoltre, esse sono strettamente collegate al linguaggio della dissomiglianza poiché proprio al termine anomioiosis sono sostituite negli altri casi: ἄπεμφάινος è il secondo dei due metodi della sacra rappresentazione descritti da Dionigi, cioè quello che procede

⁷⁹ EH 376 B. torneremo su questo concetto poiché, dopo aver detto a principio del libro che la nostra gerarchia si fonda sugli oracoli tramandati da dio, in questo trattato i simboli sensibili a cui Dionigi si riferisce non sono più le figure e immagini della Scrittura, bensì i sacramenti e spesso gli atti liturgici-difatti due cose sono importanti: in EH 428A si parla della composizione dei simboli durante il discorso attorno alla necessità di passare dalle immagini agli archetipi, segno del fatto che è possibile un linguaggio della somiglianza a differenza di CH- in 485 B si parla di teofania e teurgia nella “eterogeneità” dei simboli gerarchici e cioè del fatto che la liturgia è manifestazione e opera di Dio e che si opera tramite simboli che discendono sempre da Dio, e in quanto tali sono sua parola plastica, ma non si parlano più il linguaggio della dissomiglianza bensì quello della somiglianza, della conoscenza poiché si può tornare all’archetipo grazie al fatto che questo è unito nella *synthesesi* con il simbolo stesso. I simboli sono sensibili ma non dissimili in EH come invece sono le immagini scritturali in CH.

⁸⁰ Altra reminiscenza procliana (*In Remp.*), compare sei volte, esclusivamente in questo trattato.

⁸¹ Rispettivamente 137 B e 140 B.

⁸² CH 145 B 10: “Τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς ὑλικὰς καὶ ἀπεμφαινούσας τῶν ἱερῶν λογίων ἀγγελουειδεῖς εἰκονογραφίας...”, è detto rispetto al carattere difforme di cui le figure angeliche sono rivestite dalle Scritture”.

per dissomiglianze⁸³; le dissomiglianze in sé sono inverosimili⁸⁴; le somiglianze dissimili sono sconvenienti⁸⁵.

In questo trattato molto spesso il termine εἰκόν è utilizzato in luogo di τύπος, πλαστία, μορφή, in luogo cioè di tutti quei termini che danno plasticità alle forme noetiche⁸⁶. In quanto eikonographia alla Scrittura viene attribuita la produzione di iconi⁸⁷ le quali fungono da strumento anagogico per l'anima e non come fine della medesima contemplazione⁸⁸.

Le “sacre immagini adeguate al loro oggetto”⁸⁹ sono quelle che si adattano al metodo delle somiglianze e si oppongono alle figurazioni dissimili che invece appartengono al metodo opposto del quale in CH non vi è alcuna traccia e che invece si concretizza in EH: lontano dal discorso scritturale, allora, si può affermare che dicendo gerarchia si dice “immagine della bellezza divina”⁹⁰.

Nel XV capitolo, infine, parallelamente alla trattazione delle varie figure presentate all'interno della scrittura, con un saggio che chiude la trattazione angelica in modo allegorico, εἰκόν è sempre il corrispettivo visibile o materiale di una realtà superiore che però non rimanda tanto ad un archetipo quanto ad un significato da analizzare allegoricamente: è questo il caso del fuoco (15.2), del vento e del corpo umano che può fungere da εἰκόν per rappresentare gli intelletti celesti⁹¹.

⁸³ CH 140 C.

⁸⁴ CH 137 C.

⁸⁵ CH 145 A e 337 C.

⁸⁶ Va sottolineato che non è possibile distinguere in maniera netta, come per le opere di Proclo, tra εἰκόν e σύμβολον all'interno di CD. Infatti, seppure in CH il termine eikon sia prevalente nel riferimento alle immagini scritturali, talvolta ad esse si riferisce anche come a σύμβολα (121 A; 124 A; 137 A; 208 B; 240 C; 304 C, 332 C e 333 C); di contro, in EH, il simbolo (sacramento e azione liturgica) ha un valore nettamente preminente rispetto ad eikon che viene (largamente) utilizzato nel senso “debole” di immagine metaforica di un qualcosa d'altro.

⁸⁷ CH 137 B-140 A.

⁸⁸ CH 145 B.

⁸⁹ CH 140 C 3-4: “ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προϊῶν ἱεροτύπων εἰκόνων” è il primo dei metodi riportati da Dionigi.

⁹⁰ CH 165 A. Come sarà sottolineato a breve, Dionigi sembra suggerire, nella distinzione dei due metodi, la distinzione tra i due trattati più che una frattura netta tutta interna alla teologia, tra un aspetto apofatico ed uno catabatico. Le immagini che procedono secondo somiglianza sembrano essere quelle di cui l'autore parla in EH, e cioè le immagini che, nonostante il loro carattere eterogeneo, recano in sé la somiglianza che la mimesis, ricercata dal loro autore, con il modello permette. Ancora, esse recano, in qualche modo, il modello in se stesse.

⁹¹ Rispettivamente 329 A, 333 C e 329 D.

Le immagini scritturali come somiglianze dissimili

La potenza immaginale della Scrittura⁹² emerge nel secondo capitolo di CH:

Dunque, in primo luogo, io credo, bisogna esporre quale sia lo scopo di tutte le gerarchie e in cosa ciascuna sia vantaggiosa ai suoi membri; poi canteremo le gerarchie celesti secondo la loro manifestazione che appare nella Sacra Scrittura. Conseguentemente a tali cose, diremo con quali sacre forme le sacre descrizioni della Scrittura rappresentano gli ordini celesti e verso quale semplicità dobbiamo elevarci mediante queste figure ...⁹³

L'argomento delle "sacre forme" incontra un'immediata risoluzione. La prima caratteristica della teologia dionisiana, e primo *trait d'union* con la teologia procliana, è la critica alla moltitudine (οἱ πολλοί). Il discorso iniziato secondo l'ordine dichiarato sembra interrompersi, se non che lo pseudo Dionigi afferma la necessità di definire un sicuro metodo interpretativo proprio perché

alla stregua dei più, non crediamo empicamente che le intelligenze celesti e divine abbiano molti volti e molti piedi e siano foggiate alla guisa dell'animalità dei buoi o della ferinità dei leoni, né che posseggano una forma secondo l'effigie delle aquile dai becchi ricurvi o le piume pelose dei volatili; né [affinché] le immaginiamo come ruote infuocate sopra il cielo e come troni materiali necessari al riposo della Tearchia o come cavalli dai molti colori e capi di eserciti armati di lancia, o infine con altre immagini che ci vengono tramandate dalle Scritture secondo una sacra forma nella eterogeneità dei simboli espressivi⁹⁴.

⁹² Secondo la medesima potenza che Proclo affidava al mito e alla poesia ispirati intesi quali forma massima di teologia.

⁹³ CH 136 C-136 D 4: "Χρὴ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι πρῶτον ἐκθέσθαι τίνα μὲν εἶναι σκοπὸν ἀπάσης ἱεραρχίας οἴομεθα καὶ τί τοὺς αὐτῆς ἐκάστη θιασώτας ὀνήνησιν, ἐξῆς δὲ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ὑμνήσαι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐν τοῖς λογίοις ἐκφαντορίαν, ἐπομένως τε τούτοις εἰπεῖν ὁποίαις ἱεραῖς μορφώσεσι τὰς οὐρανίας σχηματίζουσι διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι, καὶ πρὸς ποίαν ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων ἀπλότητα".

⁹⁴ 137 A 3-137 B 1: "Ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἴομεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναι τινὰς καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδίαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους καὶ πρὸς ἀετῶν ἀγκυλόχειλον εἶδος ἢ πρὸς πτηνῶν τριχῶδη πτεροφυῖαν διαπεπλασμένους καὶ τροχούς τινὰς πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζόμεθα καὶ θρόνους ὑλαίους τῇ θεαρχίᾳ πρὸς ἀνάκλισιν ἐπιτηδεύουσιν καὶ ἵππους τινὰς πολυχρωμάτους καὶ δορυφόρους ἀρχιστρατήγους καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἡμῖν ἱεροπλάστως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παραδέδοται".

Delimitato il terreno dell'errore in fatto di esegesi, l'autore indica le quali sono le caratteristiche irrinunciabili per l'adeguato accoglimento della Sacra Scrittura:

Infatti, in modo non costruito (ἀτεχνῶς) la Scrittura ha usato le sacre forme poetiche per la rappresentazione di intelletti senza figura, avendo considerato, come si è detto il nostro intelletto e avendo provveduto ad un innalzamento proprio e connaturale a lei e infine avendo formato per essa i simboli sacri che la innalzano⁹⁵.

Il senso riposto dei simboli scritturali non risiede quindi nel loro aspetto esteriore dal momento che tale simbolica non persegue altro fine che l'innalzamento dell'uomo, intelletto imprigionato dalla sensibilità, oltre il simbolo stesso.

Il richiamo alle forme poetiche è quantomeno singolare in questo caso poiché, fatta eccezione per il cap. XV, è l'unico luogo dionisiano nei quali viene utilizzato il termine. Maggior meraviglia desta l'interpretazione dello scoliasta, Giovanni di Scitopoli, il quale afferma che “con ‘poeti’ è da intendere quelli ammirati dai Greci, come Omero, Esiodo, e così via”⁹⁶, nonostante uno dei capisaldi della sua attività di commentatore sia la “de-platonizzazione” del corpus⁹⁷.

Sembra che lo scoliasta abbia in mente proprio il lavoro di Proclo nel momento in cui afferma che tale espressione è utilizzata da quanti si rivolgevano alla poesia di Omero ed Esiodo. E che soprattutto il *Commento alla Repubblica* sia ciò che l'autore del corpus aveva presente nel comporre il II capitolo di CH sembra evidente da quando segue.

⁹⁵ CH 137 B 1-4: “Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκευαμένη καὶ τῆς οικείας αὐτῶ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας”.

⁹⁶ *Schol.* 36. 6 (in 137 A-B).

⁹⁷ P. ROREM – J- C. LAMOREAUX (1998: 99-130). Tramite l'inserimento di citazioni da parte di Plotino e il silenzio rispetto alla ripresa di espressioni procliane, lo scoliasta insiste sull'autenticità del corpus riportandolo al *milieu* proto cristiano. Ecco perché in questo caso colpisce il fatto che egli sottolinei direttamente la vicinanza tra questa espressione dionisiana e il valore della poetica per Proclo.

La seconda critica, ancora contro i πολλοί, che questa volta prendono forma in un generico “qualcuno” (τίς), riguarda l’appropriatezza delle rappresentazioni scritturali agli intelligibili di cui vogliono essere espressione.

Questa critica si sviluppa innanzitutto postulando un’ipotetica assurdità (απεμφαίνοντα) delle figure bibliche e poi analizzando la conseguenza che questa avrebbe sul metodo dei teologi:

Se a qualcuno sembra che debbano essere accolte le sacre composizioni per il fatto che le nature semplici di per se stesse sono per noi sconosciute e incontemplabili, ma pensa che le descrizioni dei santi intelletti nella Scrittura e, per così dire, tutto questo enigmatico apparato dei nomi angelici sono assurde, e dice anche che i sacri autori, una volta arrivati a formare corporalmente le cose che sono immateriali, debbono formarle e manifestarle con figure proprie e, per quanto possibile, connaturate agli esseri (figure prese dalle sostanze che presso di noi sono le più stimate e in certo qual modo immateriali e sopraeminenti) e non imporre alle essenze semplici, celesti e deiformi, le infime varietà di forme che si trovano sulla terra⁹⁸.

Agli occhi dei πολλοί la Scrittura presenta quindi figure ed immagini assurde (ἀπεμφαινούσας) che non sono appropriate alle essenze celesti di cui sono rappresentazioni. Non si dovrebbe allora applicare loro la raffigurazione presa dagli enti materiali in quanto “questa cosa, ci avrebbe innalzato meglio e non avrebbe trascinato giù le manifestazioni sopra mondane verso dissomiglianze sconvenienti (τὸ μὲν γὰρ ἡμῶν τε ἀναγωγικώτερον ἔμελλεν εἶναι καὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἐκφαντορίας οὐ κατῆγεν εἰς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητος)”; infatti “ tutto ciò oltraggia illegittimamente le potenze divine e forse induce in errore la nostra intelligenza fissandola in quelle composizioni ed espressioni profane”⁹⁹.

⁹⁸ CH 137 B 5-9: “Εἰ δὲ τῷ δοκεῖ τὰς μὲν ἱερὰς ἀποδέχεσθαι συνθέσεις ὡς τῶν ἀπλῶν ἐφ’ ἑαυτῶν ἀγνώστων τε καὶ ἀθεωρήτων ἡμῖν ὑπαρχόντων, ἀπεμφαινούσας δὲ οἶεται τὰς τῶν ἁγίων νοῶν ἐν τοῖς λογίοις εἰκονογραφίας καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν ἀπότομον ταύτην τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκηνην καὶ χρῆναι φησι τοὺς θεολόγους ἐπὶ σωματοποιῖαν ὅλως τῶν ἀσωμάτων ἐληλυθότας οἰκείους αὐτὰ καὶ ὡς δυνατὸν συγγενέσιν ἀναπλάττειν τε καὶ ἐκφαίνειν σχηματισμοῖς ἐκ τῶν παρ’ ἡμῖν τιμιωτάτων καὶ ἄϋλων ποσῶς καὶ ὑπερκειμένων οὐσιῶν καὶ μὴ ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἀπλότῃσι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας”.

⁹⁹ CH 137 C 1-8: “τὸ δὲ καὶ εἰς τὰς θείας ἀθέσμως ἐξυβρίζειν δυνάμεις καὶ τὸν ἡμέτερον ἴσως ἀποπλανᾶν νοῦν εἰς τὰς ἀνιέρους αὐτὸν ἐνιζάνον συνθέσεις”.

L'errore di questa prospettiva consiste nell'interpretare la dissomiglianza inferiore alla somiglianza e dannosa per l'intelletto umano in chiave conoscitiva. Infatti perseverando nel loro errore, si potrebbe sostenere che “anche che le cose sovracelesti sono tutte piene di moltitudini di cavalli e di leoni e di canti prodotti da muggiti e schiere organizzate di uccelli ed altri animali e di corpi ancora più ignobili che ci descrivono le somiglianze assolutamente dissomiglianti delle Scritture e che ce li manifestano in tal modo, piegando verso ciò che è assurdo e corrotto e soggetto alle passioni”¹⁰⁰.

Il metodo teologico, tuttavia, utilizzando figure caratterizzate tanto da somiglianza quanto da dissomiglianza, vanifica entrambe le obiezioni dei non iniziati in quanto, se da un parte, in virtù della dissomiglianza, non ingiuria le potenze celesti, dall'altra, grazie alla somiglianza, rende possibile la materializzazione, simbolica e immaginale, delle stesse alla mente umana:

Ma la ricerca della verità (ἡ τῆς ἀληθείας ζήτησις) dimostra, io credo, la santissima sapienza della Scrittura, la quale, nelle forme degli intelletti celesti, provvede perfettamente all'una e all'altra cosa, ossia da un lato non, si potrebbe dire, non porta ingiuria alle potenze divine, dall'altro non ci fa aderire sensibilmente alle bassezze terrestri delle immagini¹⁰¹.

Contro l'opinione dei πολλοί, le somiglianze dissimili non nascondono solo la verità all'intelletto umano in genere, ma “è anche cosa assai conveniente alle Scrittura occulta che essa venga nascosta mediante enigmi misteriosi e sacri e resa inaccessibile ai molti”¹⁰².

In definitiva, la causa dell'apparente assurdità delle figurazioni bibliche è attribuibile a due ragioni: la manifestazione delle figure angeliche tramite figure che

¹⁰⁰ CH 137 C 8- D 8.

¹⁰¹ CH 140 A 1-5: “ἀλλ' ἡ τῆς ἀληθείας ὡς οἶμαι ζήτησις ἀποδείκνυσι τὴν τῶν λογίων ἱερωτάτην σοφίαν ἐν ταῖς τῶν οὐρανίων νοῶν μορφώσεσιν ἑκατέρου κομιδῆ προνοήσασαν ὡς μήτε εἰς τὰς θείας, ὡς ἂν φαίη τις, ἐξυβρίσαι δυνάμεις μήτε μὴν εἰς τὰς χαμαιζήλους ἡμᾶς ἐμπαθῶς ἐμπαγῆναι τῶν εἰκόνων ταπεινότητος”.

¹⁰² CH 140 A 9-B 3: “ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογοῖς ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν”.

possano colpire l'animo umano spingendolo alla risalita verso la verità intelligibile e la necessità di celarle alla insipienza della moltitudine.

Le stesse ragioni, per difendere l'assurdità della teologia sono sostenute da Proclo nella *VI Dissertazione*. Come si è visto, infatti, proprio scagliandosi contro la moltitudine, il diadoco di Platone respingeva al mittente l'accusa di absurdità dei miti e dei poemi omerici, sostenendo, in primo luogo, la forma simbolica della poesia omerica come difesa dagli sguardi dei profani e, in secondo luogo, il carattere anagogico dello stesso simbolismo.

Il terzo punto critico affrontato dall'autore è la difesa degli scritti sacri assurdi (ἀπεμφαιόν) dall'accusa di oltraggio (αἰσχρότης). Egli procede come in precedenza: posizione della questione, argomentazione critica, soluzione tramite confutazione della tesi opposta.

La soluzione è proposta tramite l'elaborazione di due metodi:

Se qualcuno volesse accusare le descrizioni assurde dicendo che è cosa oltraggiosa attribuire forme così brutte agli ordini divini e santissimi, si deve rispondere che il modo della sacra manifestazione è duplice: uno procede, com'è evidente, attraverso le sacre immagini *simili* al loro oggetto, l'altro invece si viene foggiando attraverso figurazioni *dissimili* che conducono ad un aspetto assolutamente dissimile e lontano¹⁰³.

Il metodo scelto dall'autore come più adeguato a Dio è il secondo in quanto “come la tradizione segreta e sacra ha spiegato, noi con verità affermiamo che Dio non esiste alla maniera di tutti gli enti, ma non conosciamo la sua infinità sovra essenziale, inintelligibile e arcana”. Quindi: “Se le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane, ne segue che

¹⁰³ CH 140 B 5-140 C 3: “Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχρὰ μορφώματα ταῖς θεοειδέσι καὶ ἁγιωτάταις διακοσμήσεσιν, ἀπόχη πρὸς αὐτὸν εἶπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος: ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος.” Per il ruolo dell'assurdità biblica si veda P. ROREM (1984: 84).

il metodo di descrivere per mezzo di dissomiglianze sia quello più conveniente alle cose invisibili¹⁰⁴.

Il discrimine tra somiglianza e dissomiglianza costituisce la linea di scissione tra teologia positiva e teologia negativa. Al di là della mera affermazione o negazione, in questo caso, però, va notato che l'autore lega il discorso di affermazione e negazione affrontato già altrove¹⁰⁵, a quello di somiglianza e dissomiglianza che solo in questo capitolo trova tale attenzione.

Somiglianza e dissomiglianza sono proprie della teologia, a prescindere da affermazione e negazione che sono viste talvolta come predicati propri della sola predicazione logica: è la Scrittura in questo caso che adotta il metodo che sarà poi definito delle somiglianze dissimili, mentre, ad esempio, DN così come i capp. III-V di MT si sviluppano sulla netta dicotomia tra metodo apofatico e metodo catafatico.

La teologia di cui si parla in CH e che ha per oggetto le figure angeliche della Scrittura¹⁰⁶, di contro, è strutturata sulla dialettica somiglianza-dissomiglianza come oscillare tra nascondimento e rivelazione di un dato contenuto veritativo noetico.

In questo passo è chiara la traccia di Ep. IX, la quale già distingueva tra un metodo simbolico e mistico e uno filosofico e dimostrativo, di chiara ascendenza del'ultimo Proclo (*Teologia Platonica*)¹⁰⁷.

“Le ἱερογραφίαι della Sacra Scrittura onorano e non oltraggiano gli ordini celesti spiegandoli con figure dissimili, ma dimostrano tramite questi che sorpassano tutte le cose in modo sovramondano¹⁰⁸: onorano *e non* oltraggiano.

¹⁰⁴ CH 141 A 2-5: “Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι καὶ κυριώτερόν ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐπεὶπερ, ὡς ἡ κρυφία καὶ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ τι τῶν ὄντων αὐτὴν ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίότητι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία”.

¹⁰⁵ Il miglior esempio risiede certamente nei capp. III, IV, V della MT.

¹⁰⁶ Quindi non la teologia come metodo di cui si parla negli altri trattati.

¹⁰⁷ e tuttavia, l'insistenza sui caratteri della somiglianza e della dissomiglianza, sembra essere più vicina al *Commento alla Repubblica* che ad altre opere del diadoco.

¹⁰⁸ CH 141 A 7-11: “Τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι τὰς οὐρανίας διακοσμῆσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι ταῖς ἀνομοίαις αὐτὰς μορφοποιίας ἐκφαίνουσαι καὶ διὰ τούτων ἀποδεικνύσαι τῶν ὑλικῶν ἀπάντων ὑπερκοσμῶς ἐκβεβηκίας”.

Allo stesso modo Proclo difende Omero dall'accusa di empietà affermando che l'assurdità della poesia non oltraggia le cose divine ma, al contrario, in tale maniera (dissimile, opposta e simbolica) risiede la verità e la precipua forma del rappresentare simbolico proprio della forma ispirata di poesia, cioè quella che deteneva il più alto e divino contenuto veritativo.

Inoltre, per entrambi, maggiore è la dissomiglianza, più efficace è l'apporto anagogico sull'anima:

Infatti, di fronte alle sacre raffigurazioni più elevate è possibile che alcuni si facciano una falsa idea credendo che esistano essenze auriformi e uomini fatti di luce, sfolgoranti, splendidamente rivestiti di uno splendido abito ed emananti innocue fiamme o sotto tutte le altre belle forme dello stesso tipo che la Sacra Scrittura ha immaginato per rappresentare gli intelletti celesti. E affinché non dovessero incorrere in un simile pericolo coloro i quali non concepiscono nulla di più alto dei beni sensibili, la sapienza dei sacri autori, che conduce verso l'alto, discende santamente anche verso dissomiglianze oscure (τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητος), non per permettere alla nostra parte materiale (τὸ πρόσυλον ἡμῶν) di soffermarsi e di indugiare nelle αἰσχροῦς εἰκόνας, ma per innalzare quella parte superiore dell'anima (τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς) e sollevarla mediante la bruttezza (δυσμορφία) stessa delle immagini, di modo che non sembri né giusto né vero, persino agli esseri molto materiali, che gli spettacoli sovra celesti e divini possano essere simili a turpi figure¹⁰⁹.

Le figure scritturali sono percepite come oltraggiose da coloro i quali non possiedono la capacità di andare al di là dei fenomeni (μετά τὰ φαινόμενον); i sacri autori, al contrario, per evitare che la parte inferiore dell'anima indugi sulla sensibilità e, dunque, quella superiore possa risalire verso la verità intelligibile.

¹⁰⁹ CH 140 A15- 141 C 3: “Ὅτι δὲ καὶ τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀνάγουσι μᾶλλον αἱ ἀπεμφαίνουσαι τῶν ὁμοιοτήτων, οὐκ οἶμαί τινα τῶν εὐφρονούντων ἀντερεῖν. Εἰς μὲν γὰρ τὰς τιμιωτέρας ἱεροπλαστίας εἰκός ἐστι καὶ πλανηθῆναι, χρυσοειδεῖς τινὰς οἰομένους εἶναι τὰς οὐρανίας οὐσίας καὶ φωτοειδεῖς τινὰς ἄνδρας καὶ ἔξαστράπτοντας, εὐπρεπεῖς, ἡμφιεσμένους ἐσθῆτα φανήν καὶ τὸ πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστίλβοντας καὶ ὅσοις ἄλλοις ὁμοιοτυπώτοις κάλλεσιν ἢ θεολογία τοὺς οὐρανίους ἐσχημάτισε νόας. Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινόμενων καλῶν ὑψηλότερον ννεοηκότες, ἢ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατακτικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητος ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροῦς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύττουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν συνθημάτων ὡς μήτε θεμιτοῦ μηδὲ ἀληθοῦς δοκοῦντος εἶναι μηδὲ τοῖς ἄγαν προσύλοις, ὅτι τοῖς οὕτως αἰσχροῖς ἐμπερῆ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι τὰ ὑπερουράνια καὶ θεῖα θεάματα. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή τὸ μηδὲ ἔν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἢ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι «Πάντα καλὰ λίαν»”.

Questa differenza richiama quella di EP IX in cui l'anima veniva distinta tra una parte soggetta alle passioni ed una immune da essi propria degli intelletti che riescono ad andare al di là della composizione delle cose materiali ed, entrambe, fanno segno ai passi del commentario procliano nel quale l'autore si impegna sostenere che l'assurdità è propria del metodo simbolico della poesia omerica non in ragione della corruzione dei giovani, ma in quanto movente per la risalita dell'anima.

La teologia dionisiana al pari del metodo simbolico procliano, eleva l'animo dell'uomo attraverso dissomiglianze oscure, all'apparenza oltraggiose ma, se per il diadoco il carattere dell'assurdità è semplicemente apparente, di contro Dionigi lo rende un carattere intrinsecamente essenziale delle rappresentazioni scritturali. A differenza di immagini ben formate che lascerebbero l'anima indugiare sulla bellezza esteriore delle rappresentazioni, le somiglianze dissimili non sono sconvenienti ma sono l'inizio della *ricerca* che parte proprio dalla *δυσειδέα* (bruttezza) delle forme angeliche manifestative (Ἄγγελον ἔκφαντορικής ἀναπλάσεως), che incita la nostra mente a risalire tramite le manifestazioni alle cose sovra mondane (δια τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους)¹¹⁰.

Scrittura come dissomiglianza che abbraccia la somiglianza è l'insieme delle caratteristiche attribuite alla teologia: la θεολογία utilizza “sacre forme poetiche (ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις) per la rappresentazione di intelletti senza figura (τῶν ἀσχηματίστων νοῶν)”¹¹¹ con il fine di innalzarci analogicamente, attraverso simboli; essa riporta una “τῶν ἁγίων νοῶν εἰκονογραφίας”¹¹²; in essa [Dio] ha descritto con immagini sensibili (αἰσθηταῖς εἰκόσι) le intelligenze sovra celesti per elevarci attraverso le cose sensibili alle cose intelligibili e dai simboli sacri verso le semplici sommità delle gerarchie celesti (Ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τῶν

¹¹⁰ CH 145 A 5-9: “Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπινοίας ὑποφῆται τῶν ἀτελέστων καὶ τῶν ἀνιέρων ἀχράντως ἀποδιαστέλλουσι τὰ «Ἅγια τῶν ἁγίων» καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν πρεσβεύουσιν, ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι μήτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσει καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίας ἀφομοιώσεσιν”. in entrambi i casi Dionigi è molto preciso perché non parla di amorphia termine col quale invece caratterizza Dio in DN e MT.

¹¹¹ CH 137 B.

¹¹² *ibid.* 137B.

ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας)¹¹³; la teologia è il luogo in cui la θεία ὁμοίωσις è descritta ως εν μρφοσει τςν αμορφοτον¹¹⁴; la teologia parla αισθητῶς¹¹⁵; riporta una ἱερογραφία della figura del fuoco (detto rispetto alla figura del serafino dalle ali di fuoco) così come riporta una εἰκονογραφία degli angeli¹¹⁶; elenca tutti i simboli tramite i quali sono descritti gli angeli (cioè le descrizioni e le raffigurazioni angeliche proposte dalla Scrittura sono riletti da Dionigi come veri e propri simboli, elemento questo che caratterizza il sacramento nella EH)¹¹⁷.

Convogliate da Dionigi nell'espressione somiglianze dissimili, queste caratteristiche ereditate dai testi procliani, applicano alla Scrittura i predicati di ὁμοιότητες e ἄνομοιότης (in misura maggiore).

Diversi studiosi¹¹⁸ hanno riportato la provenienza del termine ad alcuni passi procliani nei quali vengono esaminati i concetti di somiglianza e dissomiglianza secondo il rapporto causale che lega l'Uno ai suoi effetti secondo quella relazione partecipativa che è stata prima accennata e che Proclo esplicita soprattutto nel *Commento al Parmenide* e negli *Elementi di teologia*¹¹⁹.

In tal modo Dionigi condenserebbe nell'ossimoro "somiglianza dissimile" il rapporto tra la Causa prima e gli effetti che da essa procedono: in quanto prodotti, infatti, essi recano in sé una traccia della propria origine e tuttavia, non possono in alcun modo assomigliarle dal momento che Essa trascende in ogni modo la molteplicità e lo stesso mondo noetico.

La distanza di questi passi da DN 916 A sembra davvero breve. Così come avviene per gli altri predicati dell'Uno, così anche la somiglianza e a dissomiglianza vengono argomentate secondo una lettura fedele del *Commento al Parmenide*:

¹¹³ 124 A 10.

¹¹⁴ 180 B-C.

¹¹⁵ 212 A-B. avverbio da ἀισθησις – in modo sensibile, nella duplice accezione di produzione di qualcosa di sensibile e di qualcosa di comprensibile ai sensi.

¹¹⁶ 328 C.

¹¹⁷ 332 C.

¹¹⁸ J. PEPIN (1975) P. ROEM (1984; 90), W. BEIERWALTES (1988: 365 e sgg.).

¹¹⁹ *Elem. Theol.* 28, 29.

Se qualcuno dirà che Dio è simile (ὅμοιος) per dire che è il medesimo, in quanto Dio è simile completamente e in tutto a se stesso in maniera stabile e indivisibile, non dobbiamo disprezzare l'appellativo divisivo Simile. (...) Dio non solo concede a questi o a quelli di assomigliare a lui, ma è causa del fatto che assomiglino a lui tutti quelli che partecipano della somiglianza ed egli è l'autore della somiglianza in sé, e l'uguaglianza in tutti è tale per un'impronta dell'uguaglianza divina e compie l'unione con loro. E che dire riguardo a quanto segue? La stessa Sacra Scrittura, infatti, insegna che Dio è dissimile (ἀνόμοιος), che non si può paragonare a nessun altro, che è diviso da tutti e, cosa più importante, che non c'è alcuna cosa che somigli a Lui. Tuttavia, questo discorso non è contrario al ragionamento fatto circa la somiglianza con Dio. 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 per mancanza di misure inconfuse e non finite¹²⁰.

Somiglianza e dissomiglianza descrivono il rapporto tra Dio ed enti: la somiglianza è da intendere secondo la Causa che crea i propri effetti che, in virtù della stessa somiglianza recano in sé un'affinità con essa; la dissomiglianza descrive, invece, la relazione del Principio assolutamente inimitabile con effetti che in nessun modo possono assimilarsi ad esso.

In questo passo l'autore segue molto da vicino a descrizione fatta da Proclo nel suo *Commento al Parmenide*¹²¹ dove, come già rispetto ai caratteri di ταύτότης ed ἑτερότης

¹²⁰ DN 913 C 1 . 916 A 11: "Ὅμοιον δὲ τὸν θεὸν εἰ μὲν ὡς ταύτῳ εἶποι τις, ὡς ὅλον διόλου ἑαυτῷ μονίμως καὶ ἀμερίστως ὄντα ὅμοιον, οὐκ ἀτιμαστὲον ἡμῖν τὴν τοῦ ὁμοίου θεωνυμίαν. Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ἢ αὐτὸς, οὐδενὶ φασιν εἶναι ὅμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θεῖαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφομένοις τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ταῦτα γοῦν ῥητέον ὅμοια θεῶ καὶ κατὰ θεῖαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν ὅμοιον, ὅτι μηδὲ ἄνθρωπος τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὅμοιος. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ὁμοταγῶν δυνατὸν καὶ ὅμοια αὐτὰ ἀλλήλοις εἶναι καὶ ἀντιστρέφειν ἐφ' ἑκάτερα τὴν ὁμοιότητα καὶ εἶναι ἄμφω ἀλλήλοις ὅμοια κατὰ προηγούμενον ὁμοίου εἶδος, ἐπὶ δὲ τοῦ αἰτίου καὶ τῶν αἰτιατῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα τὴν ἀντιστροφήν. Οὐ γὰρ μόνοις τοῖσδε ἢ τοῖσδε τὸ ὁμοίους εἶναι δωρεῖται, πᾶσι δὲ τοῖς ὁμοιότητος μετέχουσι τοῦ εἶναι ὁμοίους ὁ θεὸς αἴτιος γίνεται καὶ ἔστι καὶ αὐτῆς τῆς αὐτοομοιότητος ποσάτης. Καὶ τὸ ἐν πᾶσιν ὅμοιον ἴχνει τινὲς τῆς θείας ὁμοιότητος ὁμοίον ἔστι καὶ τὴν ἔνωσιν αὐτῶν ὑμπληροῖ. Καὶ τί δεῖ περὶ τούτου λέγειν; Αὐτῇ γὰρ ἡ θεολογία τὸ ἀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον ὡς πάντων ἕτερον καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, ὅτι μηδὲ εἶναι τι ὅμοιον αὐτῷ φασι. Καίτοι οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητι. Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῶ καὶ ἀνόμοια, τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποδόν τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου καὶ μέτρους ἀπείρους καὶ ἀσυγκρίτους ἀπολειπόμενον".

¹²¹ L'esegesi della coppia antinomica identità-differenza viene proposta da Proclo in *In Parm.* VII 1182, 19 e sgg., facendo eco alla trattazione di *Theol. Plat.* IV 30-31 in cui "la ἑτερότης viene collegata all'aspetto femminile dell'Uno, cioè la ἀπειρία e collegata con la produzione degli esseri" (E. CORSINI 1962: 97, n. 21).

“L’Uno che non è non può essere identico né a se stesso né ad altro, né diverso da se stesso né da altro: in entrambi i casi infatti si introdurrebbe una pluralità di termini di confronto, il che equivarrebbe, ancora una volta, a rendere l’Uno partecipe della molteplicità”¹²². Analogo ragionamento valga per la somiglianza e la dissomiglianza: l’attribuzione di questi due predicati all’Uno si fonda sul fatto che, in quanto Uno al di là dell’essere, esso è assolutamente altro da ogni ente che da esso procede quindi del tutto dissomigliante; in quanto Causa delle cose che sono, dunque in quanto Uno-che-è, può essere affermata la relazione di somiglianza tra le cose che sono ed esso¹²³.

Si incorrerebbe in errore omologando le due coppie oppositive poiché tanto Proclo quanto Dionigi tracciano una distinzione netta tra le due pur ricavando, in qualche modo, il binomio somiglianza-dissomiglianza da identità-differenza.

In una lunga digressione (*In Parm.* VII 1192-1193; 1199 e sgg.) Proclo dissipa i dubbi sollevati da qualcuno sulla identità dei due binomi: “non si tratta di espressioni diverse per indicare la stessa cosa, come hanno sostenuto alcuni; si deve dire piuttosto che il binomio somiglianza-dissomiglianza è una derivazione dell’altro, identità-alterità, e che quest’ultimo si applica al mondo intelligibile, mentre il binomio somiglianza-dissomiglianza appartiene piuttosto al mondo sensibile”¹²⁴.

La stessa distinzione ricorre in DN 912 B-D, dove Dionigi applica il primo binomio all’Uno mentre riporta il secondo al solo ambito creaturale. Tanto il Licio quanto l’autore del corpus, quindi, condividono quella dottrina secondo la quale la partecipazione tra enti e Forme intelligibili avviene secondo la somiglianza dei primi rispetto ai secondi che ne sono gli archetipi: se da un lato questo garantisce la possibilità

¹²² E. CORSINI (1962: 97). Il passo nel quale Platone discute i caratteri di identico e diverso è *Parmenide* 139 b 4- 139 e 6, in cui viene esposta la celebre prima ipotesi.

¹²³ Va ricordata l’osservazione di E. CORSINI (*ibidem*) secondo il quale “l’importanza di questa coppia antinomica consiste soprattutto nel fatto su di essa era impostata prevalentemente, tanto nel dialogo platonico (*Parm.*, 129 a, 1 e sgg.) quanto e soprattutto nei commenti neoplatonici, la discussione sui rapporti tra gli archetipi universali e gli esseri concretamente esistenti”. È sotto questo aspetto che essi vengono trattati da Dionigi, anche sulla scorta di altri luoghi procliani come *In Parm.* IV 906.3-918, 35 (dove si discute se le Forme siano simili a modelli fissati nella natura delle cose, dei quali le cose stesse sono ὁμοιώματα ed εἰκόνες) e III 853, 18 e sgg. dove la somiglianza diventa la forma che assimila gli esseri inferiori a quelli superiori nel processo analogico.

¹²⁴ E. CORSINI (1962: 151).

della conversione, tramite analogia, degli enti verso i loro modelli intelligibili, dall'altro essa lascia inalterata l'esistenza degli archetipi¹²⁵.

Se DN, quindi, dipende in modo palese dalla rilettura neoplatonica del *Parmenide*, in CH la somiglianza dissimile acquista un valore ed uno spazio molto diverso da questo che lascia presumere l'utilizzo di una diversa fonte procliana¹²⁶.

Il mondo gerarchico, tanto nel suo vertice alto quanto nella sua componente umana si struttura, sì, a partire dai presupposti teorici che DN ricava principalmente dal *Commento al Parmenide*, ma si dispiega e si forma secondo una teoria estetica che viene abbondantemente espressa da Proclo nel *Commento alla Repubblica*, di cui una ripresa schematica abbiamo visto essere già l'EP IX¹²⁷.

A dimostrazione della dipendenza da questa seconda fonte possono essere addotte alcune osservazioni.

Innanzitutto l'ossimoro *somiglianza dissimile* compare solo in CH¹²⁸.

In secondo luogo, esso è presente nei due capitoli che, rispettivamente, strutturano il metodo allegorico scritturistico dionisiano (cap. II) e forniscono l'applicazione pratica dello stesso metodo (XV).

Ancora, con somiglianza dissimile l'autore non indica un discorso partecipativo tra enti ed archetipi come in DN viene fatto attraverso l'utilizzo, in stile procliano, dei termini di somiglianza e dissomiglianza, ma si riferisce a quei termini (forme, immagini,

¹²⁵ *Ibidem*, 152-153. Lo studioso conclude dicendo che "Come avvenga in concreto l'unione tra queste due realtà rimane un mistero insondabile ed ineffabile". Avremo modo di suggerire in fase di conclusione che il senso ultimo della gerarchia dionisiana è proprio la concretizzazione di questa unione in un grande mosaico che, servendosi di un nuovo modello estetico, reca in modo immediato il proprio modello in se stesso, annullando in qualche modo lo scarto esistente tra l'archetipo impartecipabile e la sua immagine partecipata (*infra* pp. 284 e sgg).

¹²⁶ Il limite degli studi che si sono interessati della questione, a mio avviso, è quello di aver piegato la lettura dei trattati dionisiani non tanto alla (ovvia) componente procliana, ma al neoplatonismo dionisiano che emerge dal solo DN che, costruito sulla falsariga dei commenti al *Parmenide*, ha giocoforza catalizzato l'intera attenzione della critica facendo passare in secondo piano l'eredità riscontrabile sul piano degli altri commentari. Le pagine che seguono, cercano di esserne una dimostrazione.

¹²⁷ Che faceva parte del primo blocco DN-MT-EP che funse da base teorica per l'elaborazione delle opere gerarchiche. Nel corso della trattazione sarà evidenziato anche l'apporto del *Commento al Cratilo* prima per quanto riguarda DN e poi per le gerarchie, soprattutto EH.

¹²⁸ 137 D-140 A, 141C, 144 A, 145 A (cap. II); 337 B 25 (XV).

simboli, composizioni) tramite i quali la Scrittura si esprime; e, da ultimo, occorre ricordare sia che DN venne scritto prima di CH, sia che l'influsso del *Commento alla Repubblica* sulla teoria esegetica dionisiana è indiscutibile. Perciò la *somiglianza dissimile* non può essere scissa in due elementi separati ma indica in modo diretto le immagini e i simboli scritturali soprattutto negli angeli essendo senza dubbio una novità dionisiana¹²⁹.

Pertanto i concetti di “somiglianza” e “dissomiglianza”, attribuiti separatamente a Dio nel *Commento al Parmenide* e in DN, vengono strettamente intrecciati per indicare le rappresentazioni angeliche di CH (tramite il filtro di *In Remp.*).

Nella V dissertazione, dopo aver affermato che la poesia per Platone è tutta imitativa (μιμητική ἄπασα), Proclo afferma che secondo il maestro i poeti commettono due tipi di errori: imitano senza somiglianza (μὲν ἄνόμοιοι μιμούμενοι τὰ πράγματα), ora secondo somiglianza (δὲ ὁμοίως), cioè in quanto imitatori di soggetti eterogenei e quindi produttori di altrettanta eterogeneità (ποικίλον ποικιλία).

In quanto imitatori secondo dissomiglianza (ἄνόμοιος μιμούμενοι) essi attribuiscono le passioni umane alla figura divina utilizzando termini sconvenienti (ὀνόμασιν αἰσχόι) che fungono da coperture per la verità e risultano problematiche per la comprensione da parte dei giovani. Le produzioni letterarie di tali poeti, quindi, sono inadatte al soggetto rappresentato, nel primo caso, sono assurde (ἄτοπικάς), nel secondo imitano producono imitazioni eterogenee.

Essi sono accostabili a dei pittori inesperti che dipingono un ritratto di Tersite pur volendo rappresentare Achille o che riescono a rappresentare il piè veloce, sottraendogli le sue caratteristiche più proprie.

Nel caso dei poeti che imitano secondo somiglianza, invece, il rifiuto di Platone dipende dall'eterogeneità delle rappresentazioni prodotte, dovuta a quella dei modelli presi in esame, che ne genera altrettanta nell'animo degli spettatori e dunque risulta altrettanto inadatta all'educazione dei giovani.

¹²⁹ Solo un caso (CH 121) la somiglianza dissimile indica le figure utilizzate per descrivere Dio presenti nella Scrittura.

La poesia è dunque da respingere sia se imita in modo falso sia se imita secondo verità anche se, la prima viene parzialmente salvata in base al fatto che “la parte della poesia imitatrice di caratteri eterogenei (ἢ τῶς ποικίλον μιμητική) è utile ad alcuni per i quali ciò che è eterogeneo non è dannoso”.

Volgendo l’attenzione alle somiglianze dissimili, già individuate nei passi di CH II, l’operazione di rilettura portata avanti dallo pseudo Dionigi risulta evidente: esse costituiscono le immagini scritturali senza portare ingiuria alle potenze divine, da un lato, e permettendo alla nostra parte sensibile di aderire alla verità (137 D), esse sono accusate di ἀίσχροτης da qualcuno, ma Dionigi risponde elaborando due metodi della sacra iconografia, uno che procede secondo somiglianze e uno che rappresenta per dissomiglianza (140 B-C); inoltre, essendo il secondo metodo preferito al secondo nella rappresentazione delle cose divine, i teologi utilizzano dissomiglianze assurde (ἀπεμφαίνουσα ἀνομοιότητα) per non permettere alle immagini offensive di bloccare l’anima nel mondo della sensibilità ma, di contro, la sollevano, tramite la bruttezza (δυσμορφία) verso le semplici sommità immateriali per evitare che resti ferma alle immagini assurde che la teologia rappresenta:

Così, tutti i teosofi e gli interpreti dell’ispirazione occulta separano in maniera incontaminata il Santo dei Santi dalle cose imperfette e profane e vigilano sulle sante figurazioni dissimili, affinché le cose divine non siano accessibili ai profani e coloro che contempiono i santi simulacri non aderiscano alle figure come se fossero reali, e affinché le cose divine siano venerate con vere negazioni e con similitudini dissimili che provengono da cose che hanno tracce divine estremamente diverse nelle loro proprietà. Dunque, non c’è nulla di strano se per le dette ragioni rappresentano le essenze celesti secondo le somiglianze dissimili che sono sconvenienti (ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι). Infatti nemmeno saremmo giunti dal dubbio alla ricerca se non ci avesse turbato la deformità (δυσείδεια) delle raffigurazioni esplicative degli angeli, la quale non permette che il nostro intelletto si soffermi sulle forme sconvenienti, ma l’abituata santamente a salire, attraverso le cose visibili, alle altezze sopra mondane¹³⁰.

¹³⁰ CH 145 A 2-145 B 10: Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται τῶν ἀτελέστων καὶ τῶν ἀνιέρων ἀγράντως ἀποδιαστέλλουσι τὰ «Ἅγια τῶν ἁγίων» καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν πρεσβεύουσιν, ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι μήτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσεσι καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι κατὰ

Il passo che separa gli ἄνόμοις μιμούμενοι dalle ἄνόμοις ὁμοιώσεις è davvero breve. Dionigi riunisce nella teologia-Scrittura delineata in CH le caratteristiche dei due generi di poetica di cui Proclo parla nella V dissertazione.

Partendo dalla constatazione che la Scrittura, come viene affermato all'inizio del trattato, presenta una eterogeneità di immagini, proprio come il genere che imita secondo verità nel commento procliano, entrambi gli autori convengono sulla necessità di superare la stessa eterogeneità in direzione della semplicità propria che viene celata dietro la moltitudine delle immagini (scritturali, per il primo, poetiche per il secondo).

Ancora, l'assurdità e la sconvenienza che ricoprono il primo genere criticato da Platone, in quanto non adatto ai giovani eppure possibile di una percezione da parti di quanti non trovino danno proprio nel carattere difforme, confluisce nelle immagini scritturali dionisiane, simili e dissimili a un tempo, dove addirittura queste proprietà contribuiscono al carattere anagogico delle rappresentazioni per l'animo umano.

Interpretando le ἄνόμοις ὁμοιώσεις come la rielaborazione della distinzione tra ἄνόμοις μιμούμενοι ed ὁμοιός μιμούμενοι (o meglio, come unione dei loro prodotti), fatta dal diadoco di Platone, si potrebbe vedere un suggerimento di quella "produzione di forme poetiche" mai più accennato da Dionigi nel corpus e che troverebbe anche la spiegazione del fatto che Giovanni di Scitopoli, fervente oppositore del neoplatonismo dionisiano, attribuisce in modo diretto ad Omero ed Esiodo.

La somiglianza dissimile è prodotto del *neoplatonico* Dionigi che *risemantizza* il linguaggio in senso cristiano. Il binomio, da coppia predicativa che caratterizza il linguaggio della speculazione enologica procliana, diventa essenza della nuova Scrittura dionisiana inquadrata nel in una nuova forma di simbolismo che si potrebbe definire *ontologico*.

τὰς εἰρημένας αἰτίας. Οὐ γὰρ ἂν ἴσως οὐδὲ ἡμεῖς εἰς ζήτησιν μὲν ἐξ ἀπορίας, εἰς ἀναγωγὴν δὲ διὰ τῆς ἀκριβοῦς τῶν ἱερῶν ἐρεῦνης ἐληλύθειμεν, εἰ μὴ τὸ δυσειδὲς ἡμᾶς ἐξετάραξε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως οὐκ ἔων ἡμῶν τὸν νοῦν ἐναπομεῖναι ταῖς ἀπιδούσαις μορφοποιίαις, ἀλλ' ἐρεθίζον ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας καὶ προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγάς”.

Risulta quindi chiara, dall'analisi di CH, la sovrapposizione del modello poetico procliano a quello teologico dionisiano o meglio, l'inserimento delle categorie con le quali Proclo imbastisce la sua difesa dei poeti (che per Proclo sono nei fatti teologi), nella teologia- Scrittura dionisiana.

Il poeta-teologo procliano è il teologo dionisiano. Come si evince dalla comparazione con la VI dissertazione, infatti, entrambi fanno parte di quella classe prescelta di persone alle quali è permesso di entrare in contatto con Dio ed esprimerne la parola. Entrambi producono un discorso che reca in sé il carattere della differenza, una parola che non vuole indicare direttamente il suo oggetto, ma che svela (a pochi) e cela (a molti) contemporaneamente, le più alte verità attorno al divino. Il modo di questo particolare simbolismo è l'opposizione, l'assurdità, il velamento, talvolta l'assurdità e l'oltraggio. Nelle figure non belle, anzi mostruose, che incorrono nella condanna platonica, entrambi gli autori non vedono un mito tra gli altri, ma la forma teologica nella sua natura più alta, cioè il mito ispirato per quanto riguarda Proclo, la teologia della dissomiglianza, per quanto pertiene a Dionigi. Per entrambi questa tipologia di messaggio non è adatta a quanti sono ancora nell'iniziazione, corrisponda essa all'educazione del buon filosofo o del buon cristiano. Nella critica a quanti restano fuori dalla comprensione del sacro inoltre, i due autori condividono le medesime critiche: la folla crede che le sacre rappresentazioni non sono adatte all'oggetto rappresentato; credono, altresì, che siano oltraggiose e che possano corrompere la parte più bassa dell'anima. Gli autori rispondono, di contro, che proprio il carattere difforme e dissimile delle figure, all'interno del genere più alto di teologia (e di poesia), è il più adeguato a quei soggetti e che, lungi dallo schiacciare la facoltà immaginativa dell'uomo, la purificano dalle fantasie e le conferiscono il giusto carico conoscitivo che la spinge alla risalita anagogica. Come si premura di spiegare Proclo¹³¹, il mito ispirato non vuole e non deve essere educativo, ma agire sulle anime di quanti abbiano già completato il cammino iniziatico e possano riconoscere il simbolico in sé. Dunque, il genere di poesia più alto non ricerca la mimesi proprio come non ricerca la somiglianza: il discorso è pienamente recepito da Dionigi che, pur nell'ossimoro somiglianze dissimili, concentra

¹³¹ *In Remp.* 79, 5-18.

appieno la carica dissomigliante delle rappresentazioni teologiche come parole-immagini che rifuggono l'imitazione per abbracciare la dissomiglianza in senso pieno.

Nonostante questi legami, piuttosto oggettivi, seppure non è possibile distinguere nettamente nel CD un significato univoco di simbolo e di immagine, in CH la dissomiglianza è espressa soprattutto tramite εἰκόνες mentre in EH, dove vige la più ferrea somiglianza, il simbolo prevale l'utilizzo di σύμβολα.

Il discorso delle somiglianze dissimili e del lessico immaginale dionisiano si completa in XV capitolo in cui Dionigi offre un l'esempio pratico dell'applicazione del metodo simbolico concretizzato dalla somiglianza dissimile, quasi a voler comprendere l'intera gerarchia celeste all'interno delle maglie del nuovo metodo e della sua applicazione.

Dopo aver descritto le tre disposizioni angeliche ed averle articolate secondo leggi proprie e strutture ben definite, Dionigi afferma:

Orsù, dunque, facendo riposare ancora, se ci pare bene, il nostro occhio intellettuale dallo sforzo che si addice agli angeli relativo alle visioni unitarie e alte, e discendendo nell'ampiezza divisibile e ricca di molte parti nella multiforme eterogeneità delle formazioni angeliche (τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιῶν ποικιλίας), di nuovo da queste forme, come da immagini (ὡς ἀπ' εἰκόνων), ritorniamo verso la semplicità delle intelligenze celesti con un procedimento logico¹³².

A questo punto l'autore può legare il discorso dell'allegoria scritturale all'analisi delle proprietà angeliche sviluppata nel corso della precedente trattazione, riportando le medesime proprietà alle forme stesse nelle quali vengono espresse.

Le "spiegazioni delle immagini santamente formate rivelano"¹³³ la ferrea divisione di compiti e ruoli all'interno delle gerarchie secondo le quali sarebbe assurdo che la stessa gerarchia imponesse il suo comando e sia comandata da una seconda; tramite la

¹³² 328 A 1-6: "Φέρε δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἐνικὰς καὶ ὑψηλὰς θεωρίας ἀγγελοπρεποῦς συντονίας ἐπὶ τὸ διαιρετὸν καὶ πολυμερές πλάτος τῆς πολυειδοῦς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιῶν ποικιλίας καταβάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰκόνων ἐπὶ τὴν ἀπλότητα τῶν οὐρανίων νοῶν ἀναλυτικῶς ἀνακάμπτομεν".

¹³³ 328 A 8.

descrizione del fuoco, che già grande valore riceveva in Ep IX, “manifesta ciò che vi è di più divino negli intelletti celesti”¹³⁴ in quanto pur recando molte delle caratteristiche divine lo si può scoprire nelle cose sensibili.

Così, i vari τύποι della Scrittura, privi di qualunque pretesa oscenità, sono portatori di verità divine e trovano nella loro manifestazione sensibile l’unico modo per comunicarsi, tenendo sempre ben ferma la loro dissomiglianza rispetto alle nature di cui sono simboli, all’uomo: esse dunque sono rappresentabili secondo l’aspetto della statura o del corpo umano¹³⁵, secondo oggetti¹³⁶ o secondo gli elementi naturali¹³⁷, o infine, secondo la forma degli animali (θερομορφία)¹³⁸.

La comparazione con le figure degli animali, portata avanti sulla falsariga delle precedenti e cioè secondo l’attribuzione agli intelletti angelici delle proprietà dei soggetti di volta in volta presi in esame tramite l’espunzione della loro manifestazione sensibile dalla quale pure si parte (e quindi, ad esempio, la figura del leone mostra la capacità di dominio, la forza e l’indomabilità; quella del bue forza e vigore mentre quella del cavallo l’obbedienza e la sottomissione, ecc...), è chiosata con un monito che vale anche per le precedenti:

Ma se non guardassimo alla misura del discorso, avremmo già adattato convenientemente le proprietà parziali dei suddetti animali e tutte le loro formazioni corporee alle virtù celesti, secondo somiglianze dissimili¹³⁹.

E, quasi volendo segnalare in ultima analisi il debito nei confronti di Proclo rispetto al discorso allegorico, richiama un elemento evidentemente essenziale nella trattazione appena conclusa: “siffatte cose io ho detto intorno ai sacri simboli (περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων). E se pur rimangono lontane dalla loro esatta manifestazione, tuttavia, io

¹³⁴ 329 A 7: “Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶμαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον”.

¹³⁵ Rispettivamente in CH 329 C 9-329 D 5 e 329 D 6-332 D 10

¹³⁶ CH 333 A 1 – 333 C 7.

¹³⁷ CH 333 D 1 – 336 C 10.

¹³⁸ CH 336 D 1 – 337 B 5: “ Ἄλλ' εἰ μὴ τῆς τοῦ λόγου κατεστοχαζόμεθα συμμετρίας, καὶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημένων ζώων ιδιότητας καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διαπλάσεις ἐφηρημόσαμεν ἂν οὐκ ἀπεικότως ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας”.

¹³⁹ CH 337 B 6-10.

credo, contribuiscono a far sì che noi non rimaniamo bassamente attaccati al loro carattere immaginativo (τυπωτικάί φαντασίαι)¹⁴⁰.

Come veniva sottolineato già nel cap. II, le immagini scritturali, secondo la forma della somiglianza dissimile, non solo non recano nulla di sconveniente agli intelletti celesti ma proprio in quanto offensive e difformi, agiscono sulla parte dell'anima che tende verso l'alto impedendole di restare invischiata nella sensibilità che per prima impatta su di essa, lasciandola quindi in balia delle fantasie.

In questo caso, invece, viene definito con maggiore acribia quale sia il tipo di rappresentazione che potrebbe sedurre l'anima e dalla quale, di contro, essa deve rifuggire. È la rappresentazione fantastica che nel *Commento alla Repubblica* andava superato e che si concretizzava nel tipo di poesia mimetica, il terzo tipo della tripartizione elaborata da Proclo nella VI dissertazione, come poesia esclusa dalla città platonica in quanto fuorviante e diseducativa¹⁴¹.

È allora chiaro che per entrambi, Proclo e Dionigi, il carattere mimetico e la sensibilità non sono fuorvianti o pericolosi di per sé per l'animo umano, ma costituiscono una pericolosa variante per la sua facoltà conoscitiva nella loro deriva fantastica. Sembra, tuttavia, che se per il diadoco il carattere immaginativo sia proprio, almeno nel *Commento alla Repubblica*, di un tipo particolare di produzione poetica (come sottospecie del più ampio genere poetico), in CH, pur comparando solo in un caso, esso sembra proprio di tutte le rappresentazioni scritturali e solo nell'utilizzo corretto del metodo precedentemente elaborato risiede la possibilità di superarlo.

Il trattato *Sulla gerarchia celeste* è dunque un'opera sulla dissomiglianza. Nella misura in cui, infatti, l'autore esprime la sua propensione per tale metodo, lo applica alle scritture e ne argomenta le funzioni riuscendo ad inglobarlo nelle maglie di un metodo allegorico, non solo la Scrittura utilizza questo metodo ma esso è presente in tutto il trattato.

¹⁴⁰ CH 340 B 1-6: “Τοσαῦτά μοι καί περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρήσθω, τῆς μὲν ἀκριβοῦς αὐτῶν ἔκφαντορίας ἀπολειπόμενα, συντελοῦντα δὲ ὡς οἶμαι πρὸς τὸ μὴ ταπεινῶς ἡμᾶς ἐναπομεῖναι ταῖς τυπωτικάῖς φαντασίαις”.

¹⁴¹ E tale riferimento sarà ancora più esplicito in EH. Vd. *infra* (254 e sgg.).

Dalla fondazione del metodo dissomigliante (ricavato in buona parte da EP IX) alla sua applicazione, l'argomento angelo logico viene fuso a quello scritturistico.

Secondo le parole di Dionigi, infatti, la Scrittura manifesta gli angeli che non trovano spazio al di fuori degli scritti sacri tanto che, secondo le parole di Roques, i capitoli centrali del trattato nei quali si discute delle proprietà specifiche delle essenze celesti sono poi non così importanti.

La gerarchia condivide inoltre il suo scopo, quello dell'assimilazione e dell'unione a Dio con quello del metodo dissomigliante delle Scritture che vuole elevare la parte dell'anima umana verso gli intelligibili. Anzi, considerando che la struttura e le regole della gerarchie vengono elaborati dopo la definizione del metodo teologico e su esso si fondano, si potrebbe dire che la gerarchia, nel suo scopo e nelle sue funzioni si sviluppa a partire da quelli scritturali e non viceversa.

Di conseguenza, gli angeli assumono, all'interno della gerarchia la stessa funzione che le loro manifestazioni, sotto forma di immagini dissimili, assumono all'interno della Scrittura: purificare, illuminare e rendere perfetti riportano alla caratteristica richiamano molto da vicino la purificazione delle fantasie basse dell'anima di cui il metodo che procede per dissomiglianze porta avanti, l'elevazione della stessa tramite immagini e il ritorno all'essenza da parte delle stesse.

Anche EH è fortemente strutturato, come si ricordava in apertura del capitolo, sul rimando dal sensibile all'intelligibile e sul valore ineguagliabile della materialità come chiave di accesso alle realtà inferiori. Nell'articolare la seconda gerarchia, infatti, simboli e immagini ricorrono con una frequenza addirittura maggiore e con una *tensione estetica* maggiore forse accentuata rispetto a CH. Ciò che colpisce, come vedremo, è l'assenza totale della dissomiglianza, delle sue strutture e del lessico specifico attorno al quale in CH ed EP IX si costruisce il metodo simbolico. Pur fermamente ancorato al lessico immaginale o *iconografico*, dunque, l'autore cambia registro in vista della costruzione di della gerarchia ecclesiastica sulla somiglianza.

Sembra, come si vedrà in conclusione, che mutuando i due tipi teologici da Proclo, quello simbolico e quello *eiconico*, secondo la netta distinzione di *In Remp.*, o quello

orfico-pitagorico e socratico, stando al *Commento al Timeo* e alla *Teologia Platonica*, Dionigi li utilizza per forgiare il proprio universo secondo una netta *bipartizione gerarchica* e, allo stesso tempo, per tenere unite le due cose.

Pur di separare nettamente tra *immagine* e *simbolo* all'interno del CD, come invece è possibile fare per le opere di Proclo, due tendenze sono accentuate come nel caso delle opere del diadoco: CH si articola attorno ad immagini (raramente su simboli) di esplicita dissomiglianza mentre EH si fonda su simboli (le immagini sono qui utilizzate solo come copia di qualcosa) assolutamente simili ai propri modelli, anzi che riportano il proprio modello in sé. Dionigi inverte la semantica procliana per la quale il simbolo, mistico e iniziatico, recava in sé la dissomiglianza, l'assurdità e l'oltraggio intese come proprie dell'assoluta opposizione di un segno che non può in alcun modo rappresentare la natura di cui è manifestazione, mentre il modo *eiconico*, più chiaro ai sensi e generalmente adatto ad un pubblico di non iniziati più facile e comprensibile per gli uomini.

4. Gerarchia ecclesiastica: la somiglianza e il vescovo-pittore

In linea di continuità con CH, EH insiste sulla necessità di celare i simboli sacramentali ai profani. Tuttavia, se il non iniziato resta automaticamente fuori dalla comprensione delle Scritture in quanto esse stesse, secondo la costituzione di figure che si auto-celano nella propria apparente bruttezza, nell'iniziazione al culto cristiano al non iniziato è preclusa la visione stessa dei simboli del rituale. Nel primo caso le dottrine mistiche vengono protette dalla forma stessa del simbolo (cioè, dalla difformità delle immagini), nel secondo dalla regola che preclude la vista dei sacramenti.

Tale sottigliezza già informa del *carattere mimetico* che i simboli liturgici hanno e che la Chiesa tutta assume, ferma restando la necessaria interpretazione da parte degli addetti all'amministrazione delle cose sacre.

La ricaduta gerarchica di questa *mimesi sacramentale* è lo slittamento dell'ordine di triplice triade (di CH) in una triade sfalsata: se nel primo trattato, infatti, il meccanismo di partecipazione tra i diversi ordini rende ciascuna schiera, a propria volta, iniziatrice, illuminatrice e purificatrice, in EH avviene una sorta di pacificazione mimetica rispetto alla quale i sacramenti costituiscono lo strumento stesso dell'articolazione gerarchica in quanto a seconda del rango di appartenenza (amministratori o fruitori), si può o meno contemplarli.

Al pari alla dissomiglianza, dunque, in questo trattato scompaiono anche le problematiche ad essa legata tramite una semplificazione dei meccanismi interni alla gerarchia e dei ruoli che ad essa corrispondono. La μύμησις, alla quale solo si allude in CH come secondo momento della risalita anagogica, diventa effettivamente operante nel simbolo liturgico (cioè, in EH).

Se in CH, allora, l'autore sviluppa il primo momento di quella teologia simbolica elaborata in EP IX, cioè il metodo mistico e simbolico, in questo secondo trattato egli sembra concentrarsi su quel metodo filosofico e dimostrativo che procede per somiglianze e che punta sulla *mimesis* piuttosto che sulle negazioni. Il mondo della gerarchia degli uomini è strutturato come imitazione del divino tramite il rito cristiano che, a sua volta, reca impresso in sé la fedele immagine della verità. La gerarchia ecclesiastica è un'icona del divino fondata su quelle icone che sono i sacramenti¹⁴².

Prima di esporre la liturgia sacramentale (capp. II-IV) di chiaro stampo siriano¹⁴³ e la divisione degli ordini gerarchici (V-VI), lo pseudo Dionigi delinea i fondamenti dai quali muovere per definire le schiere umane.

Nel primo capitolo, infatti, egli fonda l'importanza della liturgia su uno specifico metodo di intendere i simboli sacramentali e le azioni rituali, evidenziando la differenza di queste "immagini" con quelle della Scrittura analizzate nel precedente trattato:

Tuttavia, le essenze e gli ordini che ci trascendono, dei quali abbiamo già fatto un santo accenno, sono incorporei e la loro gerarchia è intellettuale e sovra mundana,

¹⁴² Sull'importanza di questo troneremo in fine di conclusione.

¹⁴³ Cfr. *supra* pp. 152 e sgg.

mentre noi vediamo che la nostra, in conformità con il nostro stato, è resa molteplice dalla eterogeneità dei simboli sensibili (τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλία πληθυνομένην), dai quali gerarchicamente veniamo elevati, secondo la nostra capacità, alla deificazione uniforme. Gli angeli in quanto esseri intellettivi comprendono, per quanto è loro concesso, mentre noi siamo elevati, per quanto è possibile, alle contemplazioni divine dalle figure sensibili. Per dire il vero, è una sola la cosa a cui tendono tutti gli esseri che si conformano a Dio, ma questi non partecipano in modo uniforme dello stesso unico essere; infatti, la bilancia divina dà a ciascuno secondo il suo merito¹⁴⁴.

Dio dona la gerarchia, quindi l'ordine, la scienza e l'attività tanto agli esseri razionali immateriali quanto agli uomini, ma mentre ai primi questo è conferito secondo una forma unitiva, agli altri viene dato nella "eterogeneità e molteplicità dei simboli sensibili"¹⁴⁵. Del resto "la οὐσία della nostra gerarchia sono i θεοπαράδοτα λόγια"¹⁴⁶.

Mentre CH si fonda sulle immagini materiali degli intelletti immateriali tramandate dalla Scrittura, dunque, EH trova negli oracoli (Scrittura) la propria essenza ma nei simboli. la manifestazione precipua.

I simboli di EH sono essenzialmente i sacramenti o le azioni performati durante il rito liturgico. Questo appare chiaro in diversi luoghi: il battesimo è definito "simbolo divino della nascita divina" o come un sacramento, "ὡς ἐν συμβόλοις", della divina nascita¹⁴⁷; simbolo è anche il cenno fatto dal vescovo al catecumeno affinché iscriva il neobattezzato nei registri dei salvati¹⁴⁸; ancora, l'acqua è il simbolo appropriato per descrivere la morte della vecchia vita, quella da non cristiano, del battezzato¹⁴⁹. Il sacramento più importante è l'eucarestia, in quanto "compimento (τελευτή) degli altri simboli"¹⁵⁰. In tal senso, quindi tutti i sacramenti sono simboli così come lo sono gli

¹⁴⁴ 373 A 6 -373 B 2: "Ἄλλ' αἱ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις, ὧν ἤδη μνήμην ἱερὰν ἐποίησάμην, ἀσώματοί τε εἰσι καὶ νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιος ἔστιν ἡ κατ' αὐτὰς ἱεραρχία, τὴν καθ' ἡμᾶς δὲ ὀρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῆ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλία πληθυνομένην, ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρία τῆ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα [θεόν τε καὶ θεῖαν ἀρετὴν]. Αἱ μὲν ὡς νόες νοοῦσι κατὰ τὸ αὐτῶν θεμιτόν, ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατὸν ἀναγόμεθα θεωρίας, ἀληθῶς τε εἰπεῖν ἐν μὲν ἔστιν οὐ πάντες οἱ ἐνοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἐνιαίως ταύτοῦ τε καὶ ἐνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἐκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν".

¹⁴⁵ 376 B 7-10.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Rispettivamente, 397 B e 397 A.

¹⁴⁸ 400 D 3.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ 424 D.

oggetti utilizzati durante il rito¹⁵¹. Sacri simboli sono infatti il pane e il vino celebrati dal vescovo, così come l'unguento consacrato¹⁵².

E avendo affermato in fase introduttiva che i simboli costituiscono una eterogeneità e molteplicità, l'autore sottolinea che queste caratteristiche non mettono in discussione l'unità del singolo sacramento poiché ad essa si torna proprio attraverso i simboli¹⁵³.

Il simbolico in EH copre allora la gamma di oggetti utilizzati per performare il rito, le azioni rituali e il sacramento medesimo, cioè l'unione dinamica delle prime due. Come le immagini della teologia, i simboli liturgici sono il luogo di manifestazione del divino che, mostrandosi, si copre.

Eppure una differenza in tal senso è fondamentale:

Noi diciamo che siffatti oracoli, quanti sono stati tramandati dai nostri divini iniziatori, sono molto venerabili e altri oracoli furono misticamente tramandati dagli stessi uomini santi mediante un'iniziazione più immateriale e in certo modo già vicina alla gerarchia celeste da intelletto a intelletto mediante parole sensibili, sì, ma tuttavia più immateriali perché fuori da ogni scritto. Ma neppure questi oracoli i nostri vescovi ispirati da Dio non li hanno tramandati alla comunità dei fedeli con pensieri scoperti, ma sotto forma di sacri simboli; infatti, non tutti sono santi, dice la Scrittura, né di tutti la conoscenza¹⁵⁴.

I teologi hanno trasmesso, tramite parole non scritte, le verità divine ai capi della gerarchia umana, i vescovi, i quali a loro volta lo mostrano al popolo dei fedeli non in modo aperto, ma secondo simboli che celano queste verità. Il motivo di questa seconda trasmissione è la divinizzazione e l'elevazione spirituale di quanti erano a loro vicini:

Ed essi [i nostri maestri] hanno tramandato sotto immagini sensibili le cose sovra celesti e sotto una forma varia e molteplice ciò che è chiuso in sé, sotto tratti umani le cose divine, sotto forma materiale le cose immateriali e sotto cose naturali quelle sovra

¹⁵¹ 415 D.

¹⁵² 444 A, ma anche 437 C e 420 B; per l'unguento (myron) si veda invece 365 A – B.

¹⁵³ 429 A.

¹⁵⁴ 376 B 11 – 377 C 8: “Σεπτότατα δὲ λόγια ταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστῶν ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλοτέρῳ μῆσει καὶ γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοῦς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μὲν ἀϋλοτέρου δὲ ὁμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν, οὐδὲ ταῦτα τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν εἰς τὸ τῆς ἱερουργίας κοινὸν ἀπαρακαλύπτως νοήσεσιν ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς παραδεδοκότων. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἢ γινώσις”.

essenziali, sia nelle iniziazioni scritte sia in quelle non scritte, seguendo perfettamente le leggi sacre; e ciò non soltanto a causa dei più ai quali non è concesso nemmeno di toccare i simboli, ma anche perché, come ho detto, la nostra gerarchia è in un certo senso simbolica, come si conviene a noi, e ha bisogno delle cose sensibili per elevarci divinamente da queste verso le cose intelligibili. Benché i significati di questi simboli siano stati rivelati ai divini dottori, questi però non li possono comunicare a coloro che sono ancora nell'iniziazione, in quanto sanno che i legislatori di cose sacre per tradizione divina hanno stabilito una gerarchia per gli ordini fissi e non confusi e per le distribuzioni sacre e adattate a ciò che si conviene a ciascuno secondo il merito¹⁵⁵.

Nella chiara eco del passo procliano già presente in EP IX¹⁵⁶, vengono confrontati i simboli della gerarchia ecclesiastica, come qualcosa in sé chiusa o che trova in sé la sua ragione, con le immagini angeliche, manifestazioni sensibili che rimandano ad altro, ad un qualcosa di esterno ad esse. Molto esplicito è inoltre il riferimento a Proclo, segno che la simbolica dionisiana è influenzata dal diadoco di Platone in modo onnicomprensivo e non solo sul suo versante scritturale.

Si sottolinea che non solo a causa dei πολλοί il simbolo veste una forma particolarmente e oscurante ma perché, in ragione dell'intrinseca simbolicità della gerarchia umana è di per sé simbolica e necessita quindi della forma sensibile per risalire. Mentre i puri intelletti angelici trovano nella teologia il viatico per uscire dalla propria immaterialità, (teologia intesa come l'uscire di Dio dal proprio silenzio), le schiere umane trovano nel simbolo, per opposta attitudine, la possibilità di tornare dalla loro condizione intrinsecamente materiale, a quella intelligibile.

Inoltre, la moltitudine dei profani non è esclusa dalla fruizione della verità nascosta a causa di una insufficienza intellettuale che non le lascia intendere le figure sensibili come simboli dell'intelligibile, come avviene in CH, ma viene esclusa a priori. Nessuno di essi può assistere ai sacramenti. La tradizione ecclesiastica si fonda sui λόγια

¹⁵⁵ 376 D 4 – 377 A 12: “καὶ θεώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια καὶ ποικιλίᾳ καὶ πλήθει τὸ συνεπτυγμένον καὶ ἐν ἀνθρωπίνοις τε τὰ θεῖα καὶ ἐν ἐνύλοις τὰ ἄυλα καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ ὑπερούσια ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μνήσεσι κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἡμῖν παρέδοσαν θεσμούς, οὐ τῶν ἀνιέρων ἔνεκα μόνον, οἷς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἄπτεσθαι θεμιτόν, ἀλλ' ὅτι καὶ συμβολικὴ τίς ἐστὶν ὄπερ ἔφην ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἢ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν. Ἀνακεκαλυμμένοι δὲ ὅμως εἰσὶν οἱ τῶν συμβόλων λόγοι τοῖς θείοις ἱεροτελεσταῖς, οὓς οὐ θεμιτὸν ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειομένους εἰδόμενος, ὡς οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται ταῖς τῶν διακόσμων εὐσταθέσι καὶ ἀσφυρτοῖς τάξεσι καὶ ταῖς τοῦ ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν προσήκοντος ἀναλόγοις καὶ ἱεραῖς ἀπονεμήσεσι τὴν ἱεραρχίαν διετάξαντο”.

¹⁵⁶ *Theol. Plat.* I 2, 3.

(espressione sensibile del mondo noetico dionisiano) ma si radica e si sviluppa pienamente nella materialità che, se nella prima gerarchia costituiva il carattere esteriore e visibile dell'immagine teologica, in questo caso sostanzia l'intera gerarchia:

La sacra Scrittura chiama la nostra gerarchia iniziazione più perfetta, definendola pienezza e sacro complemento della prima. È celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una comunica per mezzo di contemplazioni intellettive, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili a opera dei quali è santamente elevata a Dio¹⁵⁷.

Il simbolismo scandisce altresì l'ordinamento interno della gerarchia. Se nella schiera più bassa, i non iniziati sono quanti non possono assistere e partecipare ai simboli-sacramenti¹⁵⁸, nel rango mediano si trovano i sacerdoti definiti proprio come quei ministri che operano attraverso simboli che nascondono il divino per innalzare, però, gli iniziati al rango di contemplatori¹⁵⁹; ancora, l'apice della struttura è occupata dai vescovi che, come anticipato in CH XII dove l'autore si interroga sul perché il vescovo sia chiamato "angelo":

Dunque io credo, non c'è nulla di strano se la Scrittura chiama angelo il vescovo terreno il quale partecipa al ruolo manifestativo degli angeli e, per quanto è lecito ad un uomo, tende a rendersi simile a loro nella funzione rivelatrice¹⁶⁰.

Pensando al fatto che proprio i vescovi sono (in 376 C) coloro i quali ricevono gli oracoli e li tramandano in simboli, il loro ruolo manifestativo e rivelatore consiste proprio in questo: non solo trasmettere ma interpretare gli stessi simboli. Per quanto riguarda la gerarchia degli uomini quindi si potrebbe riassumere l'importante funzione del vescovo dicendo che non è lo hierarches ad esistere grazie alla gerarchia, bensì il

¹⁵⁷ 501 C 12 – D 3: “Τὴν τελεωτέραν δὲ μῆσιν ἢ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησὶν ἀποπλήρωσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λήξιν. Ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται”.

¹⁵⁸ Si vedano inoltre 532 C, 537 C.

¹⁵⁹ 501 D 2-5.

¹⁶⁰ 293 A 7-11: “Οὐδὲν οὖν ὡς οἶμαι τὸ ἄτοπον, εἰ καὶ τὸν καθ' ἡμᾶς ἱεράρχην ἄγγελον ἢ θεολογία καλεῖ τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ιδιότητος καὶ πρὸς τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀνατεινόμενον”.

contrario in quanto è solo grazie alla sua opera di trasmissione che i simboli vengono trasmessi agli uomini fondando l'intera struttura¹⁶¹.

Una classe speciale di persone quindi è addetta all'interpretazione di questi simboli che portano alla risalita anagogica e allo stesso tempo essi sono incaricati di preservare la verità segreta che il simbolo veicola dalla moltitudine dei non iniziati.

L'analisi del termine εἰκών, peraltro, dimostra che, pur nella variazione degli oggetti di riferimento indicati come εἰκόνες, il contesto di fondo non cambia.

In ambito sacramentale esso indica metaforicamente il rimando ad un secondo ed ulteriore ordine di realtà. Così nel caso del battesimo si dice che “non ha nulla di sconveniente o di profano (ἀπρεπής ἢ ἀνίερρον), neppure nelle immagini sensibili (αἰσθητάς εἰκόνες), ma contiene riflessi (ἐνεικονίζω), entro specchi naturali e adatti agli uomini, gli enigmi della divina contemplazione”¹⁶². In questo caso l'immagine esterna del simbolo sacramentale è uno specchio, cioè riflette e rimanda al modello intelligibile o, “è una guida e un sentiero verso essa” come tutte le immagini sensibili lo sono dell'intelligibile¹⁶³.

L'immagine getta luce anche su una possibile ambiguità dionisiana rispetto al rapporto tra il simbolo e la proibizione fatta ai πολλοί. Di fatti, se, come si ricordava prima, ad essi è proibita la visione dei simboli, questo potrebbe dipendere tanto da una loro insufficienza intellettuale rispetto al carattere enigmatico dei simboli (come avviene rispetto alle immagini di CH), oppure dal divieto imposto dall'esterno di poter fruire delle azioni rituali ai quali solo gli iniziati possono prendere parte.

Rispetto ai sacramenti è detto che mentre gli iniziati capiscono “di quali originali sono figure e di quali realtà invisibili sono immagini”, di contro “quanti sono insensibili a questi sacri misteri non vedono nemmeno le immagini”¹⁶⁴: difatti essi possono solo ascoltare gli inni ma non assistere al rito vero e proprio. Il non iniziato quindi non può assolutamente vedere né partecipare ai sacramenti salvo che sia condotto sulla via della

¹⁶¹ Ricordiamo, secondo le parole del Roques, che seppure hierarchia è un neologismo proprio di Dionigi, il termine hierarches esisteva già da tempo.

¹⁶² EH 2 *theoria* 397 A 8 – 397 B 2.

¹⁶³ 397 C 10.

¹⁶⁴ Rispettivamente 397 C 7 e 432 C 1.

purificazione e dell'illuminazione dall'ordine dei sacerdoti che sono "immagini degli atti divini"¹⁶⁵.

Nonostante la liturgia simbolica dello pseudo Dionigi si fondi, al pari della sua allegoresi scritturale, sul valore del sensibile come via di accesso all'intelligibile e sull'importanza di simboli e immagini, della dissomiglianza e della bruttezza che rivestono un ruolo primario nel primo caso, non c'è alcuna traccia nel secondo.

Una rapida consultazione degli *indices dionysiani*, del resto, mostrerebbe la scomparsa di tutto il lessico teratologico e dissomigliante da EH¹⁶⁶.

Senza assurdità né oltraggio, senza costruzioni complesse e velamenti, ma secondo l'eterogeneità propria della materialità eppure in modo semplice come si addice agli angeli e a Dio¹⁶⁷, si intravede in questo trattato una sorta di pacificazione e di riordinamento nel quale l'immagine non rimanda al totalmente altro da sé in quanto opposta e sconveniente, come accade nel caso delle rappresentazioni bibliche, ma aderisce perfettamente al suo modello. Il simbolo liturgico, nella duplice accezione di azione sacra o di oggetto che manifesta il divino nel visibile, reca il suo stesso modello in sé.

Gli indizi che lasciano intravedere tale disposizione sono essenzialmente tre: la presenza degli archetipi, il caso del pittore divino, la strutturazione dei capitoli¹⁶⁸.

¹⁶⁵ 508 D 11.

¹⁶⁶ VAN DAELE (1941).

¹⁶⁷ L'attributo della semplicità ritorna varie volte nel CD per caratterizzare Dio e gli angeli in quanto esseri vicini alla divinità. L'aggettivo, come l'avverbio, sono chiara eredità proclian. Nel pensiero del diadoco essi costituivano la cifra caratteristica della trascendenza divina, della sua perfetta unità e di rimando, la principale e primaria caratteristica che distingueva il divino da tutta la realtà della processione. Del resto, procedendo appunto nella scala del reale come è pensato da Proclo, ci si imbatte in livelli di molteplicità crescendo man mano che ci si allontana dal Principio. Sottolineremo in fase di conclusione come sia un tratto di fondamentale importanza l'attribuzione di questa caratteristica ai simboli divini che si sostanziano nei sacramenti e nelle azioni liturgiche. Questo è il segno del fatto che essi portano la divinità in sé, nonché un decisivo cambio di passo rispetto al pensiero tardo neoplatonico.

¹⁶⁸ Per questo terzo elemento si veda *supra* p. 152. Gli studi fondamentali in merito sono P. ROREM (1987) e P. SCAZZOSO (2002) che dimostrano come il valore della fase della contemplazione, la *θεορία*, si essenziale per la strutturazione della gerarchia ecclesiastica e per l'anagogia di cui si fanno carico i simboli sensibili cioè i sacramenti.

Gli archetipi

La predilezione per la somiglianza in EH si manifesta nella composizione stessa del trattato. Sia che si parli di sacramenti (capp. II-IV,) sia che si parli delle ordinazioni sacerdotali o degli iniziati (V-VI), l'autore presenta brevemente le questioni delle quali si appresta a parlare, introduce, con una rapida descrizione, le azioni liturgiche dello specifico caso (μυστήριον), spiega in modo approfondito e secondo un'analisi sostanzialmente metaforica (θεορία) i simboli, secondo la duplice accezione prima ricordata, presenti nella funzione.

Considerati nel loro insieme, questi tre momenti illustrano e danno conto della totalità delle azioni sacre condotte da vescovi e ministri e impongono le regole della comunità ecclesiale.

Il terzo momento, però, è di capitale importanza poiché in esso si marca la differenza tra iniziati e iniziatori: il discrimine tra i due gruppi risiede proprio nella capacità di intendere il divino manifestato tramite il simbolo e in esso presente o coglierlo come una semplice immagine.

L'esordio della θεορία relativa al sacramento della comunione è di esemplare chiarezza in merito. Dopo aver descritto le azioni rituali e i compiti di ciascun membro all'interno del sacro altare, Dionigi afferma:

Ora, dunque, o buon figliolo, dopo le immagini, per ordine e santamente, veniamo a considerare la verità conforme a Dio degli archetipi. Tutto ciò serve a coloro che sono ancora nell'iniziazione, per un'adatta educazione delle loro anime, poiché nemmeno l'eterogeneità varia e sacra dei simboli rimane per loro incomprensibile, sebbene si manifesti non più in là delle cose esteriori¹⁶⁹.

La verità, che solo risiede negli archetipi in quanto prodotti divini, è raggiungibile solo attraverso l'educazione dell'anima e cioè tramite il passaggio

¹⁶⁹ EH 428 A 8 – B 2: “Δεῦρο δὴ οὖν, ὃ παῖ καλέ, μετὰ τὰς εἰκόνας ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἐπὶ τὴν θεοειδῆ τῶν ἀρχετύπων ἀλήθειαν ἐκεῖνο τοῖς ἔτι τελειούμενοις εἰς ἑναρμόνιον αὐτῶν ψυχαγωγίαν εἰπών, ὡς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἢ ποικίλη καὶ ἱερὰ σύνθεσις ἀνόνητος αὐτοῖς ὑπάρχει καὶ μέχρι τῶν ἐκτὸς φαινομένη μόνον”.

dall'eterogeneità dei simboli che va lasciata agli imperfetti (ἀτέλειστοι)¹⁷⁰, mentre gli iniziati devono seguire “la contemplazione conveniente alle cose intelligibili che fa brillare chiaramente la bellezza felice degli archetipi”¹⁷¹.

La presenza degli archetipi testimonia la possibilità, negata in CH, di risalire ai modelli divini che sono in qualche modo presenti nei simboli stessi, e conferma la necessità del ruolo della Chiesa e dei suoi ministri in vista di questo scopo.

Allora, il senso del sacramento, in quanto simbolo, è di tenere uniti il modello divino e la sua manifestazione materiale in un'unica composizione, lontana dalle oscure immagini della gerarchia celeste che sono deformazioni del paradigma al quale si riferiscono o sue coperture.

A prescindere dal ruolo dei sacerdoti che prende corpo proprio nella spiegazione-contemplazione, i simboli sacramentali sembrano recare in sé un certo carattere di auto-manifestatività contraria alla dissomiglianza:

Queste cose che, come ho detto, sono ben rappresentate nei vestiboli dei santuari, lasciamole agli imperfetti, in quanto bastano ad alimentare la loro contemplazione, e dagli effetti passiamo alle cause secondo la nostra sacra riunione, e vedremo, se Gesù ci illumina, la contemplazione conveniente delle cose intelligibili la quale fa brillare chiaramente la bellezza felice degli archetipi. Ma, o divinissimo e santissimo sacramento, solleva i veli enigmatici che sono posti come simboli intorno a te, mostrati a noi splendidamente e riempi le nostre viste intellettuali della luce unitiva e che non ha nulla di nascosto (ἀπερικάλυπτον)¹⁷².

Il simbolo si dona alla vista dei membri dell'eccllesia, iniziati alla vita santa che possono vedere chiaramente la sua rivelazione. Sotto questo aspetto, simboli, iniziati e verità intelligibile (Dio) sono in perfetta simbiosi:

¹⁷⁰ EH 428 C 2.

¹⁷¹ EH 428 C 3 – 5.

¹⁷² EH 428 C 6 – 11: “Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἔφην ἐπὶ τὰ τῶν ἀδύτων προπύλαια καλῶς διαγεγραμμένα τοῖς ἀτελείστοις ἔτι πρὸς θεωρίαν αὐτάρκη καταλιπόντες εἰσέλθωμεν ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν εἰς τὰ αἶτια κατὰ τὴν ἱερὰν ἡμῶν σύναξιν, καὶ τὴν εὐπρεπῆ τῶν νοητῶν Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος ὁψόμεθα θεωρίαν τὸ μακάριον ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς τῶν ἀρχετύπων κάλλος. Ἄλλ' ὦ θειοτάτη καὶ ἱερὰ τελετή, τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη τηλαυγῶς ἡμῖν ἀναδείχθητι καὶ τὰς νοεράς ἡμῶν ὄψεις ἐνιαίου καὶ ἀπερικάλυπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον”.

Infatti, *la beatitudine tearchica*, che sta sopra tutto, se anche avanza con divina bontà verso la comunione di coloro che partecipano alle sue cose sacre, non esce tuttavia dal suo stato e dalla sua sede immobile, conforme alla sua natura, e a tutti coloro che si uniformano a Dio risplende proporzionalmente, rimanendo in sé stessa veramente senza allontanarsi affatto dalla sua propria identità. Così pure *il divino sacramento della riunione*, benché abbia un suo principio unitivo e semplice nonché raccolto a sé, si moltiplica per amore verso gli uomini e procede fino a tutta la sacra varietà gerarchica della gerarchia, ma uniformemente da questi simboli ritorna di nuovo alla propria unità e unifica quelli che in modo sacro vengono condotti a essa. Nella stessa maniera conforme a Dio, *il divino vescovo*, se rivolge con bontà la scienza unitiva della sua gerarchia verso i sudditi, usando le moltitudini dei sacri simboli occulti, di nuovo poi, trovandosi libero e sciolto da ogni realtà inferiore, ritorna al proprio principio senza alcuna perdita e dopo essere rientrato spiritualmente nella sua semplicità, vede puramente le ragioni uniformi dei riti compiuti concludendo, con una conversione ancor più divina verso ciò che è superiore, la sua progressiva discesa verso i gradi inferiori ispiratagli dal suo amore per gli uomini¹⁷³.

L'azione liturgica del vescovo che si allontana dall'altare per portare gli effluvi dell'incenso a tutti i luoghi della Chiesa, per poi tornare sull'altare e procedere con la cerimonia, è riletta come una metafora continuata del rapporto tra unità noetica e molteplicità sensibile su più livelli. La divinità (Tearchia), unita e indivisa, si lascia partecipare dalla moltitudine degli iniziati che hanno accesso al sacro, senza mutare il proprio stato di perfezione e di semplicità; il sacramento eucaristico, unitivo e semplice, procede verso l'eterogeneità della gerarchia ma resta unito, unificando quanti vi partecipano; il vescovo procede verso la moltitudine dei fedeli usando una "moltitudine di simboli occulti" ma, mantenendosi libero dalle realtà inferiori, ritorna al suo principio "dopo essere rientrato nella sua semplicità".

¹⁷³ 429 A 1 – 429 B 9: “Ἡ τε γὰρ ὑπὲρ πάντα θεαρχικὴ μακαριότης, εἰ καὶ ἀγαθότητι θεῖα πρόεισιν εἰς τὴν τῶν μετεχόντων αὐτῆς ἱερῶν κοινωνίαν, ἀλλ’ οὐκ ἔξω τῆς κατ’ οὐσίαν ἀκινήτου στάσεως καὶ ἰδρύσεως γίνεται, πᾶσι δὲ τοῖς θεοειδέσιν ἀναλόγως ἐλλάμπει περὶ ἑαυτὴν ὄντως οὕσα καὶ τῆς οἰκείας ὄλως οὐ παρακινουμένη ταυτότητος. Ὡσαύτως ἡ θεῖα τῆς συνάξεως τελετὴ, κἂν ἐνιαίαν καὶ ἀπλήν ἔχουσα καὶ συνεπτυγμένην ἀρχὴν εἰς τὴν ἱερὰν ποικιλίαν τῶν συμβόλων φιλανθρώπως πληθύνηται καὶ μέχρι πάσης χωρῆς τῆς ἱεραρχικῆς εἰκονογραφίας, ἀλλ’ ἐνοειδῶς ἐκ τούτων αὔθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συναγεται καὶ ἐνοποιεῖ τοὺς ἐπ’ αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεῖος ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατάγει τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πλήθεσι χρώμενος, ἀλλ’ αὔθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἡττοσιν ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἐν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον ὄρᾳ καθαρῶς τοὺς τῶν τελοῦ- μένων ἐνοειδεῖς λόγους τῆς ἐπὶ τὰ δευτέρα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρασ τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος”.

Tanto come corpo rituale quanto come azione liturgica, il simbolo reca in sé la prerogativa divina di veicolare la propria unità, e preservarla intatta, grazie e nonostante si doni alla moltitudine in quanto materia divisa e molteplice. Archetipo e immagine, dunque, sono congiunti.

Di conseguenza, a differenza delle immagini di CH, l'immagine che esprime un archetipo può ritornare ad esso e non svolge semplicemente una funzione ridestante per l'anima. Per questa ragione si potrebbe cogliere un'ulteriore sfumatura all'affermazione dell'autore secondo il quale "la nostra gerarchia è simbolica"¹⁷⁴: tramite il simbolo sensibile si risale all'intelligibile, ma tale verità noetica è in un certo senso già contenuta nel simbolo stesso, a differenza di quanto avviene per le immagini dissimili di CH.

L'anagogia in questo senso non dovrebbe essere vista come un processo di innalzamento dell'anima verso verità superiori, ma il suo puntare all'interiorità del simbolo stesso¹⁷⁵ che riporta l'anima a sé. Se le immagini di CH, formate dai teologi come un'iconografia difforme e distorta vogliono impattare l'anima dell'uomo per rinviarla ad una realtà da esse distante, quelle di EH vivono di una mimesi fondata su un'auto interpretazione¹⁷⁶.

Il modello forma direttamente l'anima degli iniziati al culto cristiano e li riporta alla divinità. Commentando, ancora, il canto presente durante la celebrazione dell'eucarestia, Dionigi afferma che da questo momento viene escluso il rango più basso dei non iniziati o anche gli imperfetti e "quanti si siano allontanati da una vita contraria, non sono stati ancora purificati dalle fallaci φαντασίαι"¹⁷⁷, mentre i sacerdoti e gli iniziati possono assistervi.

¹⁷⁴ EH 377 A 4.

¹⁷⁵ Il risultato finale sarebbe poi, la riscoperta della verità divina, questa sì, in senso ascendente.

¹⁷⁶ Come vedremo in fase di conclusione questo comporta anche un nuovo aspetto attribuibile alla teurgia all'interno del Corpus: teurgia come atto divino corrisponde al simbolo stesso nella misura in cui il simbolo significa tanto l'azione quanto l'oggetto. Inoltre le citazioni di teurgia sono concentrate quasi esclusivamente all'interno della theoria, segno del fatto che il simbolo teurgico è, almeno nel caso di EH, l'azione stessa.

¹⁷⁷ EH 436 B 5.

La celebrazione dei canti con il rito tutto, ha un valore speciale per quanti vi assistono:

Infatti mi sembra che tutte le operazioni divine celebrate nei canti siano state a nostro favore, in quanto esse hanno fatto sussistere con ogni bontà la nostra essenza e la nostra vita, e hanno formato ciò che è divino in noi secondo i modelli bellissimi e ci hanno posti nella partecipazione di uno stato divino e di una elevazione verso l'alto e, avendo visto l'abbandono dei doni divini, congenito a noi per nostra negligenza, ci hanno richiamato allo stato di prima con beni redentori e, con la totale accettazione delle nostre cose, hanno trasmesso perfettamente le cose di Dio e ci hanno donato così la comunione con Dio e con le cose divine¹⁷⁸.

Il simbolo liturgico della celebrazione, in questo caso, modula l'anima sulla dimensione degli archetipi (bellissimi e non αίσχρά) e li mette in partecipazione col divino. Anche in questo caso, a differenza di CH, si parla di partecipazione non secondo i canoni della dissomiglianza ma grazie ad un'immagine che incarna la continuità tra manifestazione sensibile e modello intelligibile.

L'esempio che rende al meglio la cifra della somiglianza in EH e allo stesso tempo il residuo procliano del trattato è il caso del pittore divino.

Il pittore divino

Consacrazione (IV cap.) dell'olio santo (non è τό ἔλαιον, olio usato per l'unzione battesimale e per quella dei defunti ma τό μύρον utilizzato per la seconda unzione battesimale e per le consacrazioni dell'acqua battesimale e dell'altare). Come accade già per il rito della riunione, i non iniziati sono esclusi dal rituale dopo l'effusione dei sacri profumi. Il vescovo, tra le altre operazioni, ripone l'olio sull'altare “velato da dodici ali”.

Velare l'unguento – afferma Dionigi – significa:

¹⁷⁸ EH 436 C 9 – 436 D 6: “Δοκεῖ γάρ μοι τῶν ὑμνουμένων ἀπασῶν θεουργιῶν ἡ πραγματεία περὶ ἡμᾶς γεγονέναι τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῶν καὶ ζωὴν ἀγαθοειδῶς ὑποστήσασα καὶ ἀρχετύποις κάλλεσι τὸ θεοειδὲς ἡμῶν μορφώσασα καὶ θειοτέρας ἕξεως καὶ ἀναγωγῆς ἐν μετουσίᾳ καταστήσασα, κατιδοῦσα δὲ τὴν ἐξ ἀπροσεξίας ἐγγενομένην ἡμῖν ἐρημίαν τῶν θείων δωρεῶν ἐπισκευαστοῖς ἡμᾶς ἀγαθοῖς εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνακαλέσασθαι καὶ τῇ παντελεῖ τῶν ἡμετέρων προσλήψει τὴν τελεωτάτην τῶν οἰκείων μετάδοσιν ἀγαθουργῆσαι καὶ ταύτην κοινωνίαν ἡμῖν θεοῦ καὶ τῶν θείων δωρήσασθαι”.

Comanda[re] agli uomini santi di non far apparire per vana gloria le belle e profumate somiglianze (ἀφομοιώσει) con il Dio nascosto, grazie alla loro virtù (κατ'ἀρετήν). Queste bellezze di Dio (ὅτι θεοῦ εὐπρέπειαι) sono segrete e profumate più di quanto si possa pensare, sono immacolate, si manifestano intellettivamente solo negli uomini intellettivi (νοητῶς ἐμφαίνονται μόνοις τοῖς νοεροῖς – nel rigo precedente aveva parlato di τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσι) e vogliono ritrovare pienamente corrispondenti le loro pure immagini che si riproducono nelle anime grazie alla virtù (τάς κατ'ἀρετήν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας).

E continua:

L'immagine incorrotta e che bene imita la virtù divina (τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον), guardando verso quella bellezza spirituale/intellettiva e profumata (τὸ νοητὸν καὶ εὐώδες ἀφορῶν κάλλος), forma se stessa e si atteggia in modo da giungere alla imitazione più bella (τὸ κάλλιστον μίμημα)¹⁷⁹.

La somiglianza alla bellezza divina, immacolata e nascosta, si manifesta in modo spirituale negli uomini spirituali e cioè in modo intellettuale solo negli uomini intellettivi, cioè in quelle persone la cui anima si sia distaccata dalle sensazioni e dalla sensibilità ed è quindi predisposta alla prensione di una realtà noetica.

La chiave di accesso a tale dimensione è la virtù (ἀρετή) che consente l'esatta riproduzione delle verità divine all'interno dell'anima umana. In questo caso, quindi non si parla più di immagini sensibili o materiali che stimolano, si potrebbe dire, dall'esterno, la facoltà percettiva dell'animo umano, bensì di immagini immateriali e noetiche che si imprimono direttamente nell'animo, anzi nella sua parte intellettuale in quanto intellettive esse stesse. Di fatti, questo particolare μίμημα, forma se stessa guardando alla bellezza intellettuale e profumata e solo in questo modo essa si configura come κάλλιστον μίμημα.

¹⁷⁹ ΕΗ IV.theor. 473B1-9: “Ἡ μὲν εἰσαγωγικὴ τῆς τελειωτικῆς ταύτης ἱερουργίας ἀναγωγὴ διὰ τῶν κατὰ τὸ θεῖον μύρον ἱερῶς δρωμένων ἐκεῖνο οἶμαι δηλοῖ τὸ περικεκαλύφθαι τῶν θεῶν ἀνδρῶν τὸ κατὰ νοῦν ἱερὸν καὶ εὐώδες, ἧτις ἐνθέως ἐγκελεύεται τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσι μὴ φαινομένης ἔχειν ἐπὶ δόξῃ κενῆ τὰς κατ' ἀρετήν τοῦ κρυφίου θεοῦ καλὰς καὶ εὐώδεις ἀφομοιώσεις. Ἄχραντοι γὰρ εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ κρυφίαι καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι καὶ νοητῶς ἐμφαίνονται μόνοις τοῖς νοεροῖς ὁμοειδεῖς ἔχειν ἐθέλουσαι τὰς κατ' ἀρετήν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας. Τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον <τὸ> ἄγαλμα πρὸς ἐκεῖνο τὸ νοητὸν καὶ εὐώδες ἀφορῶν κάλλος οὕτως ἑαυτὸ τυποῖ καὶ διαπλάττει πρὸς τὸ κάλλιστον μίμημα”.

Ancora sulla scia dell'analisi allegorica della consacrazione del divino unguento, Dionigi osserva:

Come per le immagini sensibili (αἰσθητῶν εἰκόνων), se il pittore (ὁ γραφεύς) guarda senza distogliere lo sguardo (ἀκλινῶς) il modello originale (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον εἶδος) e non si lascia trascinare verso nessun'altra delle cose sensibili, né si distrae in qualche altra cosa, riprodurrà, se si può dir così, la cosa dipinta (τὸν γραφόμενον), qualunque essa sia, e riporterà l'uno nell'altra, ad eccezione del diverso materiale usato; così nei pittori intellettivi che amano il bello (τοῖς φιλοκάλοις ἐν νῶ γραφεῦσιν), la contemplazione fissa e inflessibile della bellezza profumata e nascosta, darà una somiglianza\apparenza non erronea e divinissima (τὸ ἀπλανῆς καὶ θεοειδέστατον ἴνδαλμα)"180.

Il discorso viene quindi approfondito e specificato tramite il parallelo tra pittori noetici e pittori nel senso comune del termine. Questi, cioè quanti riproducano immagini sensibili (αἰσθητά εἰκόνες), creano una buona opera d'arte nel momento in cui la loro creazione rispetta alcuni crismi imprescindibili: guardare all'archetipo, cioè al modello che si vuole riprodurre; farlo in modo ἀκλινῶς, e cioè senza che nessun'altra cosa sensibile intervenga a fuorviarne l'azione e, come risultato delle prime due condizioni, riportare il modello nella cosa dipinta (τὸ γραφόμενον).

Allo stesso modo, per l'arte, si potrebbe dire, spirituale, i pittori divini o noetici, non a caso identificati subito come φιλόκαλοι e quindi amanti del bello, riescono a riprodurre il divino in modo divinissimo e non erroneo in quanto essi fissano senza distrazioni la bellezza profumata e nascosta (caratteristiche del Dio nascosto, di cui si parla all'inizio del paragrafo).

A che sorta di arte faranno capo tali artisti e in cosa consiste la loro produzione?

I pittori noetici, condividono con i semplici pittori il procedimento di creazione artistica: guardare l'archetipo senza distrazioni, così da poter riportare la forma di quello all'interno della differente materia, dell'immagine o del disegno prodotto.

I primi si distinguono dai secondi, tuttavia, per essere φιλόκαλοι e per guardare ai modelli nel modo della contemplazione, fatto dovuto alla diversa natura del modello

180 EH 473 B 13 – C 7.

contemplato: per i primi, un oggetto sensibile, per i secondi, la realtà immateriale del *nous*.

A buona ragione, dunque, i pittori divini (οἱ θεῖοι γραφεῖς), che formano il loro intelletto senza distogliersi (τὸ νοερὸν ἑαυτῶν ἀμεταστρέπτως εἰδοποιούντες), fissando lo sguardo nella bellezza sovraessenzialmente profumata e spirituale, non praticano alcuna delle virtù che sono in loro e che li avvicinano a Dio per essere visti dagli uomini, secondo la Scrittura, ma contemplano santamente come in un'immagine (ἀλλ' ἱερῶς ἐποπτεύουσιν ὡς ἐν εἰκόνι) le cose più sacre della Chiesa che sono velate dall'unguento divino. Perciò anch'essi, velando santamente il carattere sacro e divinissimo della virtù entro l'intelletto che imita Dio e che riproduce la sua immagine (τοῦ θεομιμήτου καὶ θεογράφτου νοῦς), guardano solo verso lo spirito loro modello (τὴν ἀρχέτυπον νόησιν)¹⁸¹.

Pittore noetico è allora il pittore divino che forma il suo intelletto nell'archetipo divino, fissandone la bellezza, anch'essa intellettiva, e contemplando, secondo i dettami della virtù e non quelli del vano apparire, le cose sacre della Chiesa che l'unguento conserva come in immagine.

Questa classe speciale di persone quindi contempla direttamente il mondo noetico come si contempla un'immagine, anzi, l'immagine più santa, in quanto rappresenta le cose più sacre, e in essa le custodisce.

Il vescovo, cioè colui che si occupa dell'occultamento del balsamo sacro e il responsabile della liturgia, si veste allora delle caratteristiche di un pittore spirituale che riesce a riportare l'archetipo divino all'interno dell'immagine materiale in quanto, prima ancora di far questo sul piano sensibile, riesce a fare del proprio intelletto un'immagine della realtà divina.

Grazie alla propria virtù, infatti, costruisce un intelletto (il proprio) che imita Dio e ne riproduce l'immagine avendo come unico modello soltanto quello noetico.

¹⁸¹ EH 473 C 7 – D 5: “Εἰκότως οὖν πρὸς τὴν ὑπερουσίως εὐώδη καὶ νοητὴν εὐπρέπειαν οἱ θεῖοι γραφεῖς τὸ νοερὸν ἑαυτῶν ἀμεταστρέπτως εἰδοποιούντες οὐδεμίαν δρῶσι τῶν ἐν αὐτοῖς θεομιμήτων ἀρετῶν «Εἰς τὸ θεαθῆναι» κατὰ τὸ λόγιον «τοῖς ἀνθρώποις», ἀλλ' ἱερῶς ἐποπτεύουσιν ὡς ἐν εἰκόνι τῷ θεῷ μύρω τὰ τῆς ἐκκλησίας ἱερώτατα περικεκαλυμμένα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ἱερὸν καὶ θεοειδέστατον εἶσω τοῦ θεομιμήτου καὶ θεογράφτου νοῦς ἱερῶς περικαλύπτοντες πρὸς μόνην ἀποβλέπουσι τὴν ἀρχέτυπον νόησιν”.

Spiegando ulteriormente, così l'autore conclude questa sua introduzione alla θεωρία del μύρον:

Infatti, non solo sono invisibili ai dissimili (ἀθέατοι εἰσὶ τοῖς ἀνομοίοις), ma neppure essi stessi si lasciano trascinare alla vista di quelli. Donde, in modo a essi conveniente, non amano nessuna delle cose che sembrano essere vanamente belle e giuste (οὐδὲ τῶν δοκούντων εἰκῆ καλῶν καὶ δικαίων) ma le cose che sono veramente tali, né guardano la gloria scioccamente stimata dai più come felicità, ma giudicano il bene e il male in se stesso, a imitazione di Dio, sono statue divine del profumo divinissimo, il quale, avendo in sé il vero profumo, non si volge verso ciò che pare ai più in maniera dissimile e sigilla ciò che è senza simulazione nelle vere immagini di verità (πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς ἀνομοίως δοκοῦν οὐκ ἐπιστρέφεται ταῖς ἀληθέσιν αὐτῆς εἰκόσιν ἐντυποῦσα τὸ ἀνυπόκριτον)¹⁸².

Questo discorso risuona della opposizione tra somiglianza e dissomiglianza, tra essere e apparire. I pittori divini rifuggono la dissomiglianza e non sono visibili da quanti rechino in sé la stessa, vale a dire, trattandosi di contesto liturgico, da quanti non abbiano purificato la propria anima dalle fantasie e dalla dissomiglianza.

A differenza di quanti vedano la felicità nelle cose apparenti, essi mirano a ciò che è veramente bello e giusto riproponendo, in sé e fuori da sé, l'opera divina della netta distinzione tra bene e male.

In quanto essi ripercorrono le tappe dell'azione divina secondo i canoni di un'imitazione che guarda, in modo puro e meta sensibile, all'archetipo intelligibile essi sono θεομιμητοί; di più, nella misura in cui essi recano in sé l'immagine di verità propria del modello al quale guardavano, formano se stessi a imitazione di quell'immagine, essi sono statue divine, vale a dire, incarnazione della mimesi divina o trasposizione in forma umana di quella che è l'azione divinamente comandata.

Il modo di questa pittura interiore (una sorta di “auto-forgiarsi”) secondo la verità divina, non può che avvenire tramite il completo distacco da qualunque forma di

¹⁸² 473 D 5 – 476 A 9: “Οὐδὲ γὰρ ἀθέατοι μόνον εἰσὶ τοῖς ἀνομοίοις, ἀλλ' οὐδ' αὐτοὶ πρὸς τὴν ἐκείνων καθέλκονται θέαν. Ὅθεν ἑαυτοῖς ἀκολούθως οὐδὲ τῶν δοκούντων εἰκῆ καλῶν καὶ δικαίων ἀλλὰ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσιν οὐδὲ πρὸς δόξαν ὀρῶσι τὴν ὑπὸ πλήθους ἀλόγως μακαριζομένην, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἢ χεῖρον ἐφ' ἑαυτοῦ θεομιμήτως κρίνοντες ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας, ἧτις ἐφ' ἑαυτῆς τὸ ἀληθῶς εὐώδες ἔχουσα πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς ἀνομοίως δοκοῦν οὐκ ἐπιστρέφεται ταῖς ἀληθέσιν αὐτῆς εἰκόσιν ἐντυποῦσα τὸ ἀνυπόκριτον”.

dissomiglianza per abbracciare “le pure immagini di verità”, contrapponendosi quindi ai più (πολλοί), che proprio in virtù del mancato discernimento di tutto questo, restano legato alle cose dissimili.

Si possono rilevare alcune osservazioni rispetto a questo lungo passo:

Innanzitutto viene riproposta la corrispondenza, in chiave mimetica tra il simbolo sacramentale e il capo della gerarchia, il vescovo, che lo amministra, nel reciproco conformarsi all’operato divino. In questo caso infatti la eterogeneità della manifestazione simbolica, tanto nel sacramento dell’unguento quanto negli atti liturgici, viene spiegata tramite l’analogia con la pittura e messa in stretta relazione all’operazione mimetica che ad essa soggiace ma i termini in questione sono sempre gli stessi.

Precedentemente si è osservato come, l’azione del vescovo che riempie di effluvi l’intero spazio della Chiesa per poi tornare all’altare e continuare la celebrazione, sia riletta come il complicarsi di tre elementi: la divinità, che pur essendo una e indivisa, si lascia partecipare, senza che questo ne implichi una variazione, dalla moltitudine degli iniziati; il simbolo sacramentale, unitivo e semplice, che non perde tali caratteristiche nonostante si doni alla eterogeneità di quanti lo contemplano; il vescovo medesimo che, pur procedendo con una moltitudine di simboli verso gli adepti del culto cristiano, resta unito nella propria semplicità.

Nella triplice accezione di divinità, simbolo o iniziatore che procede verso la molteplicità dei fedeli o della propria manifestazione sensibile (nel caso del simbolo stesso), l’unità e la semplicità che racchiudono l’essenza noetica è sempre accompagnata dalla sua attività o manifestazione sensibile in modo inscindibile. L’esempio del pittore divino conferma questa linea e la sostanza fondandola con l’archetipo. L’esempio del velamento dell’unguento viene interpretato come il fatto che gli uomini santi devono tenere nascoste la santità e la fragranza del loro spirito: infatti “le somiglianze col Dio nascosto” non vanno manifestate, ma coperte.

La bellezza intelligibile segreta e profumata propria del divino, si manifesta soltanto negli uomini intellettivi, poi definiti pittori noetici o divini, che a sua volta forma una immagine, di bellezza intelligibile e profumata, all’interno dell’anima di questi uomini. Il modo di questo imprimere nell’anima avviene secondo la mimesi diretta tra intelletto

umano e forma noetica: per questo i pittori sono definiti in questa sezione θεομίμητοι per ben tre volte.

Attingendo direttamente alla bellezza della forma noetica essi sanno espungere dalla manifestazione sensibile del loro prodotto la dissomiglianza e il male. Questo si ripercuote anche nel caso dello stesso sacramento il quale, secondo l'autore,

è santamente velato e separato dalla folla per rispettare la gerarchia. infatti, il raggio delle cose santissime puramente e immediatamente illumina gli uomini divini, in quanto congiunti con ciò che è intellettivo e, profumando senza veli le loro capacità ricettive e spirituali, si estende in maniera diversa verso ciò che è inferiore; ma da loro, che sono osservatori occulti di ciò che è spirituale, viene occultato sotto ali simboliche e non appare manifestamente, affinché non sia violato da coloro che sono dissimili; e attraverso questi sacri simboli gli ordini ben disposti dagli inferiori vengono elevati, secondo una sacra misura che è loro propria¹⁸³.

Nell'essenza stessa del sacro unguento, quindi, si ripropone la struttura stessa degli uomini santi. Al pari del simbolo, che viene tenuto nascosto affinché i profani non possano attingervi, l'anima di quanti siano già perfetti nel culto cristiano è in diretto contatto con esso: in quanto quello è la manifestazione sensibile di un'essenza trascendente e in quanto essi (i perfetti) sono congiunti con ciò che è intellettivo, li illumina "in modo puro e senza intermediari"¹⁸⁴.

Come nel caso dell'effusione dell'incenso, dunque, nonostante il procedano verso la molteplicità manifestandosi secondo una forma sensibile, l'opera del vescovo, il simbolo e la verità divina restano concluse nella loro unità e semplicità conservando la trascendenza a prescindere dalla propria processione sensibile.

¹⁸³ 476 B 10 – C 7: “Οὐδὲ γὰρ ἡ φαινομένη τοῦ μύρου τελεσιουργία τοῖς περὶ τὸν ἱεράρχην ἐστὶν ἀκοινωνήτος ἢ ἀθέατος, ἀλλὰ τοῦναντίον ἄχρις αὐτῶν διήκουσα καὶ ἰστώσα τὴν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς θεωρίαν ὑπ' αὐτῶν ἱερῶς περικαλύπτεται καὶ τῆς πληθύος ἱεραρχικῶς ἀποδιαστέλλεται. Τοῖς γὰρ ἐνθέοις ἀνδράσιν ἢ τῶν πανιέρων ἀκτίς ὡς συγγενέσι τοῦ νοητοῦ φωτὸς καθαρῶς καὶ ἀμέσως ἐλλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ἀντιλήψεις ἀπερικαλύπτως εὐωδιάζουσα πρὸς τὸ ὑφειμένον οὐκέτι ὁμοίως πρόεισιν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῶν ὡς κρυφίων τοῦ νοητοῦ θεωρῶν ἀνεκπομπεύτως εἰς τὸ τοῖς ἀνομοίοις ἄχραντον ὑπὸ πτερωτοῖς αἰνίγμασι συγκαλύπτεται, δι' ὧν ἱερῶν αἰνιγμάτων αἱ τῶν ὑποβεβηκότων εὐκοσμοὶ τάξεις ἀνάγονται πρὸς τὴν κατ' αὐτὰς ἱερὰν ἀναλογίαν”.

¹⁸⁴ Soprattutto il secondo avverbio è molto importante poiché viene generalmente utilizzato da Dionigi per indicare la relazione tra la prima schiera degli angeli e Dio, segnalando quindi un rapporto diretto tra essenze intellettive (e nel caso degli angeli anche intelligibili).

Infatti, come viene spiegato alla fine, in effetti il simbolo non si manifesta nel senso debole della parola, cioè non si lascia vedere da tutti ma appare comunque celato ai più mentre alla classe dei perfetti risulta di diretta prensione secondo la forma dell'intellezione diretta.

Tutto ciò è reso possibile solo dal fatto che, in definitiva, tanto il sacramento quanto il vescovo sono simboli nella misura in cui rappresentano e incarnano, rispettivamente, l'oggetto e l'azione rituale, il primo, e l'amministratore del rito il secondo. I due sono strettamente legati, a livello concettuale e non solo liturgico, dal fatto che entrambi sono delle manifestazioni attive della realtà trascendente non in quanto nude apparenze di un altro-da-sé, ma come immagini sostanziali che recano in sé il proprio archetipo e in quanto tali godono di un'effettività maggiore.

In questo sacramento viene riconosciuta tanta importanza da equipararlo a quello della eucarestia:

Come ho detto, il sacro rito celebrato ora da noi è proprio dell'ordine e della virtù che assolve le funzioni episcopali. Perciò i nostri divini precettori disposero anche questo rito, che è dello stesso ordine e ha la stessa efficacia del sacrosanto sacramento della riunione, per lo più con gli stessi simboli, distinzioni mistiche e formule¹⁸⁵.

In secondo luogo, e come si è detto poc'anzi, l'ordine dei vescovi viene a coincidere con quella del pittore divino. A tale conclusione si giunge richiamando brevemente le caratteristiche del pittore divino e quelle del *gerarca* (vescovo) in parte esposte dall'autore già in CH. Come un normale pittore esperto nella sua arte, il pittore divino o noetico deve forgiare il proprio prodotto guardando al modello e non distogliendo lo sguardo da esso per volgerlo alla sensibilità. Egli trova il suo paradigma nella bellezza divina ma la sua attività artistica è introiettata verso il proprio intelletto: guardando la dimensione noetica come ad un modello, infatti, riportano la bellezza e il sacro in esso contemplati nel proprio intelletto che viene definito *imitatore di Dio*. In tal senso

¹⁸⁵ EH 476 C 8 – D 1: “Ἐστι δὴ οὖν ὅπερ ἔφην ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ' ἡμῶν ἱερὰ τελετουργία τῆς τελειωτικῆς τῶν ἱεραρχικῶν τάξεως καὶ δυνάμεως. Διὸ καὶ ταύτην οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ὡς ὁμοταγῆ καὶ ταύτουργόν τῷ τῆς συνάξεως ἱερῷ τελεστηρίῳ ταῖς αὐταῖς εἰκόσιν ὡς τὰ πολλὰ καὶ μυστικαῖς διακοσμήσεσι καὶ ἱερολογίαις διετάξαντο”.

portano in sé come in immagine le cose sacre della Chiesa, secondo i caratteri della mimesi e della somiglianza che espunge invece qualsiasi forma di dissomiglianza e di bruttura.

Alla luce di tutto ciò, risulta più chiaro il tentativo dionisiano di spiegare per quale ragione il vescovo terreno sia chiamato “angelo” dalla Scrittura:

Io credo no ci sia nulla di strano se la Sacra Scrittura chiama angelo il vescovo terreno il quale partecipa secondo la sua propria virtù al compito interpretativo degli angeli, e, per quanto è lecito a un uomo tende a rendersi simile a loro nella loro funzione rivelatrice (ἐκφαντορική)¹⁸⁶.

Da questo passo si evince che il pittore divino, il vescovo, si assimila ai puri intelletti angelici nella loro funzione interpretativa e manifestatrice ad un tempo. Ciò significa che, come si ricordava prima, attingendo alla visione della bellezza divina senza mediazioni, proprio come gli angeli, egli può trasporla sul piano materiale e trasmetterla agli ordini inferiori preservandola e allo stesso tempo riproponendo al suo interno la verità intelligibile.

La precedenza dell'ordine dei vescovi è infine sancito a livello istituzionale dal V capitolo nel quale vengono elaborate le leggi della gerarchia ecclesiastica e la sua concatenazione di diritti e doveri:

In maniera eccellente, prima degli altri ordini la legge divina ha distribuito a esso [all'ordine dei vescovi] per la sua propria attività le più divine funzioni sacre: queste sono immagini perfettive della virtù tearchica (θεαρχικές δυνάμεις εἰκόνες), che compie tutti i sacramenti più divini e tutti i sacri riti. Se, infatti, alcuni dei venerandi sacramenti vengono celebrati dai sacerdoti, il sacerdote non potrà mai operare la sacra rinascita in Dio senza l'unguento divinissimo, né compiere i misteri della divina comunione, senza porre sull'altare i simboli della comunione¹⁸⁷.

¹⁸⁶ 293 A 8-11.

¹⁸⁷ EH 505 B 6 – C 1: “Ἐκκρίτως δὲ αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τάξεις εἰς αὐτουργίαν ὁ θεῖος θεσμὸς ἀπονενέμηκε τὰς θειοτέρας ἱεουργίας· αὗται δὲ εἰσὶν αἱ τελεσιουργοὶ τῆς θεαρχικῆς δυνάμεως εἰκόνες ἀποτελειοῦσαι πάντα τὰ θεϊότατα σύμβολα καὶ πάσας τὰς ἱερὰς διακοσμῆσεις. Εἰ γὰρ καὶ πρὸς τῶν ἱερέων τελοῦνται τινὰ τῶν σεβασμίων συμβόλων, ἀλλ’ οὐποτε τὴν ἱερὰν θεογενεσίαν ὁ ἱερεὺς ἐνεργήσει τοῦ θειοτάτου μύρου χωρὶς οὐδὲ τὰ τῆς θείας κοινωνίας τελέσει μυστήρια μὴ τῷ θειοτάτῳ θυσιαστηρίῳ τῶν κοινωνικῶν ἐπιτεθέντων συμβόλων”.

La superiorità gerarchica dei vescovi che si esplica sul piano dell'attività si fonda, tuttavia, sul fatto di aver appreso in modo diretto e divino le immagini della Tearchia.

In terzo luogo, la metafora della pittura come strumento di riproduzione mimetica potrebbe essere il contraltare del debito contratto nei confronti di Proclo già nel caso della dissomiglianza che dominava in CH. Il paragone con le due dissertazioni analizzate¹⁸⁸ offre alcuni interessanti spunti di confronto. Innanzitutto è chiaro che il pittore dionisiano non condivide nulla con il pittore inesperto che raffigura Tersite volendo dipingere Achille o che rappresenta il pelide senza riportare le sue caratteristiche più proprie¹⁸⁹. E tuttavia, guardando allo statuto della poesia in comparazione a quello dell'arte raffigurativa proposto da Proclo, sembra che i due pittori, il poeta-teologo del diadoco, e il vescovo divino-noetico di Dionigi, seguano le stesse regole:

Il poeta è un imitatore: ogni imitatore ha come obiettivo quello di rendere una cosa simile al modello, sia che voglia recare a qualcuno diletto sia che non voglia; è dunque evidente che anche il poeta non farà suo scopo il semplice fatto di recare diletto. D'altra parte, che il poeta se vorrà essere un imitatore tale quale abbiamo detto, guarderà al Bene come suo fine, anche questo è noto¹⁹⁰.

La fedeltà all'archetipo risulta essere la prima condizione della corretta imitazione. A differenza del teologo, che come il poeta ispirato, produce immagini difformi e dissimili indirizzate a quanti siano già perfetti in materia teologica e dove la dissomiglianza è la cifra della sacralità dello stesso prodotto, il pittore, sia esso il poeta mimetico o il pittore divino di EH, deve riprodurre fedelmente il modello¹⁹¹ che coincide con il Bene e il Bello¹⁹².

¹⁸⁸ Vedi la terza parte del presente lavoro.

¹⁸⁹ In questo modo Proclo descrive il poeta che raffigura secondo dissomiglianza in I 46, 1-5.

¹⁹⁰ *In Remp.* 67, 21-25.

¹⁹¹ Anche in *In Remp.* I 76, 19 – 77, 2 si ricorda che “ogni imitatore copia i modelli e non toglie l'archetipo”.

¹⁹² E difatti in Proclo riconosce che “possono essere accettati quei miti che combinano il Bello al Bene”.

Se nel primo caso, però, per Proclo la comparazione tra genere poetico e artistico è giocato puntando al solo prodotto artistico che deve fornire un modello di corretta educazione, nel secondo Dionigi propone tanto la formazione di un simbolo tramite il quale elevare gli iniziati ad un rango superiore quanto una *poiesis* che interessa l'animo stesso del pittore.

Infatti nel sacramento non si riproduce solo il modello divino in modo indissociabile dalla sua manifestazione materiale, ma la prima formazione artistica del pittore noetico è il suo proprio intelletto che viene formato ad immagine della Bellezza divina.

Nella distinzione tra poeta ispirato e poeta imitatore, Proclo inserisce anche la presenza di due categorie di miti, successivamente distinte da un terzo genere: se il poeta ispirato produce un mito della stessa natura che si rivolge agli esperti ed iniziati, si esprime tramite formule mistiche che vivono della più profonda dissomiglianza e opposizione, il mito pedagogico, ed in parte quello poetico, si basano sulla somiglianza eiconica e sono diretti ad un pubblico meno esperto, quello dei giovani¹⁹³.

Allo stesso modo, se la consacrazione dell'unguento è accessibile solo a quanti stanno attorno al vescovo mentre viene resa inaccessibile alla moltitudine¹⁹⁴, il vescovo che porta l'unguento dall'altare alle parti sacre del tempio dimostra che “la partecipazione alle cose divine avviene in tutti secondo la dignità che ha uno per le cose sante, ma essa non diminuisce e non si muove affatto”¹⁹⁵: questo sta a significare il fatto che nella sua propria composizione l'essenza del simbolo sacramentale è accessibile ad una ristretta cerchia di persone, ma nel suo dispiegamento sensibile, e grazie all'opera dei ministri divini, esso può essere partecipato dal popolo dell'ecclesia ed avere su di esso una funzione anagogica.

Ancora, come nel mito pedagogico, purificato dalle opposizioni¹⁹⁶, il discorso si modula sull'uditorio giovanile per semplicità, assenza di dissomiglianza e ambiguità od ogni altra cosa contraria alla virtù, gli atti liturgici performati di volta in volta dai

¹⁹³ 77, 14-30.

¹⁹⁴ 476 B 2-8.

¹⁹⁵ 476 D 1-5.

¹⁹⁶ 83, 27 – 84, 14.

vescovi, forniscono immagini, più spesso simboli, dai quali ogni dissomiglianza è espunta e che garantiscono la perfetta attinenza alla virtù in quanto vescovi stessi, a loro volta statue-immagini divine, hanno impresso la virtù divina nella propria anima recandola in sé e potendola dunque riproporre.

Nell'ultima parte della VI dissertazione procliana, infine, si ritrovano dei paralleli ancora più stringenti. Innanzitutto, dividendo il terzo tipo di poesia (mimetica) in *eikastica* e fantastica Proclo rigetta le critiche mosse da Platone alla poesia nella seconda sottospecie salvando così le altre tipologie. Per questa distinzione Proclo si richiama al celebre luogo del *Sofista* nel quale lo stesso Platone aveva proposto il discorso sofistico come un'opera artistica che non imita secondo verità ma solo secondo l'apparenza.

Nel discorso del diadoco la prima delle due forme viene recuperata come l'esempio di una buona mimesi che ripropone il paradigma al quale si ispira e che mira alla correttezza della produzione, mentre la seconda si ispira all'apparenza del modello avendo come suo unico scopo l'edone. E mentre dalla prima si può ricavare un certo grado di conoscenza mimetica, la seconda non ha né retta opinione né conoscenza.

La somiglianza tra il passo platonico, evidentemente filtrato dal diadoco, e il ruolo del pittore divino è lampante. L'arte pittorica corretta viene utilizzata come metafora di un produzione di altra natura; nel caso di Platone essa spiegava il genere del discorso sofistico come quello di una mimesi scorretta e che fornisce solo apparenze e false opinioni; nel caso di Proclo, esso indica la forma inferiore di poesia, anche se, nella sua forma *eikastica* viene in parte salvata; nel caso di Dionigi invece l'imitazione diretta del modello assurge al rango di costituzione e costruzione per l'intera gerarchia ecclesiastica che dal suo apice, fino alla sua base, si edifica secondo un succedersi di rapporti mimetici fondati sulla presenza, secondo partecipazione, del modello nell'immagine. Da Dio al vescovo, da questi al sacramento e da entrambi verso i ranghi inferiori, ogni elemento dissimile è espunto, assenti sono le opposizioni.

La vita ecclesiastica impone la rinuncia alle φαντασῖαι che possono distogliere l'anima dal purificarsi con il fine di rendere operativa la sua parte intellettuale. La triade che compone l'ordine degli iniziatori (vescovi, sacerdoti, ministri) non abbisogna della purificazione in quanto è necessario che coloro che partecipano al rito siano purificati

dalle φαντασίαι che si trovano nell'anima e che si accostino al sacramento secondo somiglianza¹⁹⁷. Discorso inverso vale, invece, per gli iniziati e in particolare per i monaci che vengono illuminati dai sacerdoti. In tal senso, seppur nel numero esiguo di due, vanno evidenziati degli indizi importanti: quando inizia il monaco, il sacerdote gli domanda di rinunciare a molte cose tra le quali quelle della φαντασία¹⁹⁸, dove, la rinuncia non soltanto ai tipi di vita divisa ma alle rappresentazioni nello specifico, “denota la perfettissima filosofia dei monaci che opera negli ordini unificativi”¹⁹⁹.

È chiaro quindi che la vita ecclesiastica, secondo le differenti disposizioni della gerarchia, così come il succedersi delle funzioni liturgiche sono costruite attorno al valore mimetico conferito ai sacramenti. I simboli (oggetti ed azioni) che costituiscono il perno della liturgia-teurgia dionisiana sono, in ultima analisi, immagini che recano al proprio interno il modello intelligibile mentre offrono agli iniziati la possibilità di assimilazione, quindi di divinizzazione, proprio offrendosi come mistione indissolubile degli elementi materiale-immateriale, divino-terrestre, noetico-sensibile. Come sarà spiegato a breve, lo pseudo Dionigi disegna non solo la “Chiesa come icona”²⁰⁰ ma, grazie ad una sintesi nuova tanto della tradizione cristiana quanto quella neoplatonica, dipinge la Chiesa come un'opera d'arte.

¹⁹⁷ EH 404 C.

¹⁹⁸ EH 533 B.

¹⁹⁹ EH 533 D. Va ricordato che in DN 725 B: ἀλογία, ἐπιθυμία e φαντασία sono le forme di “male” che si trovano nei demoni.

²⁰⁰ A. GOLITZIN (1994: 150).

CONCLUSIONI

Il sistema metafisico procliano si articola a partire dal Primo Principio (Uno-Bene - sulla scorta dell'interpretazione della prima ipotesi del *Parmenide* e del IV libro della *Repubblica*), seguendo una processione di gradi ipostatici in numero decisamente maggiore rispetto alla divisione plotiniana Uno-Intelletto-Anima. Inoltre, Dal momento che il Primo Principio viene identificato anche come Primo Dio, ad ogni ordine del reale corrisponderà un certo ordine di divinità. La sintesi proposta da Proclo deve indicarsi come onto-teologia e non solo teologia in quanto ogni grado dell'essere risulta in sé divinizzato e viceversa.

Secondo una parabola che ha in Giamblico il suo antesignano e in Proclo il suo più maturo epigono, la proliferazione dei gradi mediani va crescendo con l'accentuazione della trascendenza con cui viene caratterizzato l'Uno-Bene. Tanto per evitare possibili vuoti ontologici quanto per mediare il progressivo passaggio dalla semplicità e unità che caratterizza le dimensioni superiori della realtà vero una sempre più marcata molteplicità e composizione, si inseriscono triadi mediane tra i diversi ordini ipostatici.

Per Proclo le Enadi, principi unitari di molteplicità, mediano tra l'assoluta trascendenza del Principio e il *Nous*; tra questo e l'ipostasi Anima, ancora, le divinità ipercosmiche svolgono il delicato ruolo di trasmettere alla dimensione inferiore e sensibile le perfezioni del mondo noetico preservandolo dalla frammentazione del molteplice.

I due pilastri (o leggi) che reggono il sistema sono la *συμπάθεια* e l'*αναλογία*: intendendo tutti i livelli di realtà come prodotti contigui e successivi del medesimo Principio, gli effetti trovano la propria ragion d'essere nelle cause produttrici e ad esse si legano. Il modo più diffuso di intendere i rapporti che, nel movimento logico di processione, va dalle cause agli effetti, è la partecipazione intesa tanto secondo somiglianza quanto secondo dissomiglianza (secondo il *Commento al Parmenide* e degli *Elementi di Teologia*) nel senso che il Principio, *totaliter aliter*, in quanto Causa lascia una traccia nei suoi prodotti tramite i quali questi possono assimilarsi ad Esso.

Il meccanismo di processione delle realtà inferiori da parte di quelle che maggiormente recano, seppur in forma minore, la semplicità del Principio, è espresso tramite le categorie di una dottrina “estetica” mai pienamente esplicitata dal diadoco eppure presente in tutti i suoi scritti in modo trasversale. I movimenti che comportano il passaggio da un livello ipostatico superiore ad uno inferiore sono caratterizzati da un movimento “iconico”, nel quale si riporta un contenuto intelligibile in immagine sensibile (materiale). Questa indicazione è presente non solo al momento della generazione cosmica ma anche sul piano della creazione umana, sia essa artistica, poetica o interiore (psicologica).

Se la processione dei livelli di realtà noetici avviene a partire dalla generazione dei primi esseri intelligibili da parte del Principio, attraverso la mediazione delle Enadi, la produzione cosmica avviene ad opera del Demiurgo che, seguendo l’insegnamento di *Timeo* 92 c, produce il cosmo sensibile ad immagine (*eikon*) della realtà intelligibile. Il demiurgo è l’artigiano di quell’opera, quindi, che si uniforma ai propri modelli secondo le regole di una mimesi uniforme che cerca di rendere, per quanto possibile, il prodotto simile alla causa.

Il traslato teologico di questa dottrina cosmologica si può estrarre dal discorso attorno alla poetica portato avanti nel *Commento alla Repubblica*. Nell’intento di recuperare la tradizione sapienziale greca, come si è visto, Proclo ha bisogno di risolvere in concordia le critiche che Platone, per bocca di Socrate, muove alla poesia (nella figura di Omero). Il primo tentativo per dirimere tale controversia è l’inclusione di Platone nella linea di discendenza sapienziale dei poeti: come si afferma nella *Teologia Platonica*, Platone per secondo apprese le verità concernenti gli dèi da Pitagora, il quale a sua volta era stato iniziato alle stesse dottrine da Orfeo. Una seconda strada (non in contrasto con la prima), percorsa in nel *Commento alla Repubblica*, tramite la dicotomia (*V diss.*), e la successiva tripartizione (*VI diss.*), dei generi poetici (e del mito). In primo luogo egli afferma che la poesia, portatrice di eterogeneità, può essere distinta in pedagogica ed ispirata (*V diss.*): mentre la prima è adatta ai giovani, la seconda si confà a quanti (gli iniziati), sappiano riscoprire sotto l’apparente assurdità, gli insegnamenti e le dottrine nascoste; mentre il primo è caratterizzato da immagini piuttosto limpide,

formate secondo una stretta somiglianza al soggetto rappresentato, il secondo prende forma in simboli dissimili; è palese, quindi, che mentre questo potrebbe essere dannoso, perché frainteso, dai giovani, il primo risulta a loro adeguato. Costante è, inoltre, la critica ai πολλοί, cioè a quanti non riescono ad estrarre il contenuto veritativo dalla comunicazione teologica, tacciandolo di assurdità o di non appropriatezza. Questa dicotomia, grazie alla distinzione tra tre generi di vita dell'anima, viene rielaborata in una tripartizione (*VI diss.*) tra poesia ispirata, pedagogica e mimetica, di cui la terza è ulteriormente divisa in una *eikastica* (poesia mimetica che imita il modello in modo appropriato) e una *fantastica* (poesia mimetica che si basa su futili fantasie e punta solo al piacere dell'ascoltatore). In virtù di questa divisione Proclo può convogliare le critiche del Socrate platonico in merito alla poesia sul terzo tipo e, nello specifico, sulla sua versione fantastica. Per quanto possano apparire in pochi casi sovrapposti, i due metodi sono distinti con sufficiente chiarezza da Proclo: Il metodo simbolico si esprime tramite simboli opposti e lontani dal soggetto rappresentato e veicola le più alte verità attorno agli dèi indicando proprio quei miti che venivano condannati come assurdi e oltraggiosi da Platone; il metodo iconico, di contro, utilizza eikones ed è adatto ad un pubblico vasto, esprimendo verità di valore inferiore, o generalmente, precetti morali. A meno di voler incorrere nella fallacia dell'imitazione fantastica, questa seconda tipologia di poesia deve formare miti le cui immagini siano simili ed appropriate ai modelli. La distinzione tra questi due metodi è evidenziata anche da *Commento al Timeo*. e *La teologia platonica*, in riferimento al metodo pitagorico: uno simbolico ed un altro filosofico e dimostrativo.

La poesia omerica, per restare al *Commento alla Repubblica*, di conseguenza, non deve essere allontanata dalla città in quanto rientra nel primo genere, quello ispirato, che procede secondo simboli dissimili e opposti, del tutto diversi dalle immagini *riflettenti* che caratterizzano il metodo mimetico (immagini appropriate al proprio modello, tanto da recarlo in se stesse). Servendosi del *Sofista* quindi Proclo traccia un'analogia tra il creatore di discorsi, il creatore di immagini e il creatore di miti. Quest'analogia però è tutt'altro che casuale e rispecchia un'analogia profondamente radicata nelle opere del Licio che sottolineano a più riprese una corrispondenza tra l'attività (e le caratteristiche)

del demiurgo, del poeta-pittore (come visto nel *Commento alla Repubblica*) e anche del teurgo.

Il poeta, sul piano della creazione artistico-letteraria, è il corrispettivo di ciò che il demiurgo è sul piano della produzione cosmologica: essi condividono, in qualche modo, l'onere della creazione per immagini.

Perciò bisogna dire che gli artefici umani operano sotto la guida e la soprintendenza degli déi, senza per questo contemplare gli Intelligibili (τὰ νοητά); essi operano, infatti, non guardando verso questi [come fa il Demiurgo]²⁰¹ ma verso le forme e i concetti che essi possiedono dei prodotti della loro arte, concetti che essi o scoprono da sé o ricevono da altri²⁰².

E tuttavia, riprendendo l'analogia relativa alla pittura, Proclo afferma:

Ciascun artista possiede della spola il concetto e a somiglianza di quel concetto plasma la materia esterna. L'arte, infatti, cos'altro è se non il suo prodotto esistente nell'anima dell'artefice, al di fuori della materia? E puoi vedere come tutto ciò sia la rappresentazione (μιμήματά) dell'arte demiurgica e delle Forme Intellettive²⁰³.

Ma dovremmo anche dire che i prodotti della partecipazione sono un qualcosa di simile alle immagini prodotte dall'arte del dipingere, o della scultura, o di qualche altra tecnica. Perché a causa del divino artigiano che le cose qui sono formate in forma di somiglianza delle idee divine, e questa è la ragione per la quale il cosmo sensibile è chiamato *immagine di quello intelligibile* (*Tim.* 92 c). Tale analogia è superiore alle

²⁰¹ Che la contrapposizione sia tra opera d'arte (creazione) umana e demiurgica-divina, lo testimoniano diversi passi per i quali valga il seguente nei quali Proclo delinea come propria del Demiurgo universale quella produzione che riporta gli esemplari intelligibili all'interno del sensibile: "Il Demiurgo, che è Nomoteta dei nomi, è Intelletto che imprime nei nomi le immagini dei modelli" (*In Crat.*, LI, 19, 20-21.)

²⁰² *In Crat* LIII, 22, 28-23, 2.

²⁰³ *Ibid.*, LIII, 23, pp. 10-15. In un recente ed interessante contributo P. DE PIANO (2013: 17-18) così commenta questo passo: "Nella *Repubblica* e nel *Cratilo* di Platone l'artigiano e l'Onomaturgo, nel costruire la spola e il nome, volgono lo sguardo all'idea della spola e all'idea del nome e, facendosi aiutare dall'utente dei loro prodotti, rispettivamente il tessitore e il filosofo, creano la spola e il nome. Il pittore della *Repubblica* è invece un μιμητής che non guarda alle idee ma alle cose, e crea le cose così come appaiono, riflesse in un κάτοπτρον, specchio, immagini di cui l'artista non ha né conoscenza né corretta opinione trasmessagli da chi usa quelle cose. In questo capitolo del *Commento al Cratilo*, invece, l'artigiano costruisce la spola guardando al concetto mentale di spola che egli avrà concepito facendosi aiutare dal tessitore, ma il pittore, demiurgo quanto l'artigiano, apprende da questi l'idea e in base ad essa costruisce un'immagine mentale della spola ad imitazione della quale modella la sua creazione artistica: il suo modello è una forma non un ente sensibile".

precedenti nelle quali si distingue l'artefice dal modello, mentre in questa i due fattori sono considerati come uniti²⁰⁴.

Nel descrivere alcune caratteristiche della vita teurgica, invece, Proclo propone un'analogia con l'attività del demiurgo che agisce sul mondo sensibile tramite impronte e nomi divini, e dice: "lo stesso fanno anche i veri teurghi, quando consacrano le statue mediante impronte e nomi vivificanti e le rendono animate e mosse"²⁰⁵. Nella stessa opera, torna il parallelismo tra teurgo e demiurgo nel fatto di presiedere agli elementi del mondo tramite degli agenti mediani. Come il Demiurgo governa gli elementi del cosmo sensibile governando degli esseri intermedi, allo stesso modo il teurgo prepara i ricettacoli per "le rivelazioni oracolari e le statue degli dèi" e "tramite simboli fa sì che le cose fatte di materia corruttibile e separata siano adeguate a partecipare del dio e ad essere mosse da lui e a predire il futuro"²⁰⁶.

Poeta e demiurgo convergono nella figura dell'artista: mito e cosmo devono essere delle immagini che diventano opere d'arte nella misura in cui recano il proprio modello in sé. Il loro metodo (*eikonico*) non ha alcunché di dissomigliante e opposto, al pari della creazione simbolica, ma si identifica con il compito del buon artigiano, che secondo il *Sofista*, "riporta il modello nell'immagine". Grazie all'interpretazione l'artigiano del cosmo e quello del testo sacro (poeta è infatti il teologo) sono accostati nella figura del buon artista che dipinge, o scolpisce, un prodotto di qualità quando non perde di vista il modello e lo riporta nel prodotto che diviene, di rimando, immagine o riflesso di quello.

La traccia mimetica che viene seguita in merito al discorso poetico e che si contrappone al simbolismo, trova corrispondenza negli altri principali campi di indagine

²⁰⁴ *In Parm.* 840, 9-24: "Λεγέσθω δὲ αὖ καὶ ὅτι παραπλήσιά πως ἔστι ταῖς τῶν εἰκόνων ἀφομοιώσεσιν, εἴτε διὰ ζωγραφίας, εἴτε διὰ πλαστικῆς, εἴτε δι' ἄλλης τινὸς τέχνης· ὅμοια γὰρ ὑπὸ τῆς θείας δημιουργίας τὰ τῆδε γίνεταί τοῖς θεοῖς μορφοῦμενα τοῖς εἶδεσι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ αἰσθητὸς ὅλος διάκοσμος εἰκῶν προσαγορεύεται τοῦ νοητοῦ· διαφέρει δὲ τοῦτο λέγειν ἢ τὰ πρότερα, καθόσον τοῦτο μὲν διακρίνει τὸ ποιοῦν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος, ἐκεῖνα δὲ ὡς ἐνὸς ὄντος ἀμφοῖν προῆγε τὴν ἀναλογίαν. Δεῖ δὲ αὖ εἰδέναι τοὺς τῶν πραγμάτων φιλοθεάμονας, ὅτι τούτων ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἀτελές ἐστι καθ' αὐτὸ, καὶ ἀδυνατεῖ μόνον παραστήσαι ταῖς διανοίαις ἡμῶν τὴν ὅλην περὶ τῆς μετοχῆς ταύτης ἀλήθειαν". Cfr. anche 916, 14- 20.

²⁰⁵ *In Tim.* II 83 e-f.

²⁰⁶ *In Tim.* IV 287 c. ancora più chiaramente l'analogia tra demiurgo e teurgo è esposta da *In Parm.* IV 847-848.

procliana. Per quanto riguarda l'arte in genere sembra che Proclo, sulla scorta di un processo in corso di maturazione già presso i suoi predecessori²⁰⁷, giunga ad una sorta di rivalutazione rispetto alla sostanziale svalutazione che ne faceva il maestro Platone. Un'opera d'arte meritevole di lode è possibile proprio nella sua forma mimetica ma il Licio approda a tale considerazione cambiando però il presupposto che causava il sospetto di Platone: l'artista non copia un prodotto che a sua volta è già copia, ma attinge ad un modello intelligibile.

Il contraltare cosmologico di questa dottrina si incarna nella figura del Demiurgo universale creando, di fatto, la stretta analogia tra i due. Egli deve, proprio come l'artista, fare copia materiale di un modello noetico, si potrebbe dire, su larga scala. Di fatti l'intero cosmo è precipitato sensibile dell'intelligibile che l'opera del divino artigiano ripone in quello creando un legame indissolubile tra le due realtà. Ecco perché il artista e demiurgo sono entrambi riconducibili al "poeta mimetico" che crea miti riportando il paradigma della sua produzione, senza mirare né al simbolismo (dissimile) né alla mimesi erronea (fantastica).

Sul piano mistico sacrale, questa funzione sembra essere rappresentata dal teurgo. Se all'apparenza il fatto che egli interpreti simboli (che possono essere statue, nomi divini, o la materia in genere)²⁰⁸ rientrando nel novero degli iniziati di quanti possono intendere quegli stessi simboli, è pur vero che le analogie con le quali egli viene accostato al Demiurgo sembrano testimoniare in modo schiacciante quanto vicine le due figure dovevano essere nell'immaginario del diadoco di Platone: la capacità operativa dell'artigiano divino a livello universale è rispecchiata, a livello particolare, dal teurgo. Entrambi governano la materia sensibile tramite termini intermedi ma mentre il primo opera a livello macro strutturale per far sì che l'architettura delle forme intelligibili sia stillata nel cosmo sensibile e che quindi questa possa essere partecipata da quelle, allo stesso modo, ma su un piano ridotto, il teurgo agisce sulla materia formando statue e oggetti tramite i simboli, per far sì che il dio possa partecipare della materia e manifestarsi all'uomo.

²⁰⁷ Cfr *Appendice*.

²⁰⁸ Cfr. *supra* pp. 156 e sgg.

Artista, poeta, Demiurgo, teurgo: sono le figure che dominano il mondo della mimesi procliana. Essi condividono essenzialmente due caratteristiche: la capacità di attingere direttamente ad un archetipo intelligibile e la possibilità di riportarlo direttamente all'interno del mondo sensibile²⁰⁹, rispettivamente, dell'opera d'arte, del mito pedagogico, del cosmo, della materia affinché diventi statua. Una rivalutazione, quindi, nella materialità e nella realtà sensibile è allora implicita rispetto al maestro Platone, così come implicita sembra una rivalutazione dell'arte.

Dionigi

Per visibilia ad invisibilia: in questa frase può riassumersi la regola che fonda l'universo dionisiano in quanto entrambe le gerarchie sono costruite attorno ad una particolare, e nuova, forma di simbolismo che fa dell'elemento materiale il suo tratto più caratteristico. Grazie all'uso sapiente della fonte procliana, a seconda dei trattati e (forse) dei tempi di stesura del CD, questa regola viene applicata secondo direzioni e sviluppi che si dipanano, sì, a partire dal rinnovato valore attribuito all'elemento sensibile ma diretti, tuttavia, a due oggetti, fini, interlocutori, differenti.

In un primo momento i due metodi procliani sono riportati all'interno dell'EP IX, in cui un metodo mistico ed un metodo filosofico-dimostrativo, sono giustapposti proprio in virtù del loro essere, rispettivamente, simbolico ed immaginale²¹⁰. In questo caso, però, somiglianza e dissomiglianza costituiscono i due estremi di un unico processo, quello che, si avvicinerebbe molto a quella *Teologia Simbolica* dichiarata e, con ogni probabilità, mai scritta dall'autore: l'elevazione dell'anima tramite simboli e figure avviene prima accostandosi a ciò che è maggiormente percepibile e, successivamente, a ciò che è simbolico e mistico. La compresenza dei due metodi lascia chiaramente trasparire (come avviene nel caso dell'immagine scritturistica del fuoco)²¹¹ lo sfondo

²⁰⁹ Prerogativa, questa, che per Platone era attribuita al filosofo.

²¹⁰ Un metodo che procede per somiglianza ed immagini ed un metodo che procede tramite simboli indicibili (*In Tim.* I, 29-30) sono ampiamente sviscerati nel corso del *Commento alla Repubblica*.

²¹¹ Cfr. *supra* p. 240.

procliano della dottrina della partecipazione che il diadoco espone negli *Elementi di Teologia* e nel *Commento al Parmenide*²¹² e ripresa quasi integralmente da DN XI.

Nelle *Dissertazioni V e VI del Commento alla Repubblica*, però, la dicotomia diventa centrale acquisendo una veste teologica ben precisa. È da questo commento che lo pseudo Dionigi estrae i primi elementi per una teoria scritturale allegorica che, al pari della teologia-poesia simbolica²¹³ procliana, vive della più forte dissomiglianza tanto da essere percepita da alcuni come assurda ed oscena. Al pari del diadoco, egli lega il discorso esegetico a quello psicologico, anche se, in EP IX, lo fa ancora in modo tenue: la parte dell'anima soggetta alle passioni resta schiava delle rappresentazioni proprie dalle immagini sensibili, mentre quella ἀπαθὲς, riesce a trarre il contenuto veritativo in esse insito. Il metodo filosofico, seguendo il ragionamento dionisiano, sembra essere distinto eppure susseguente a quello mistico: dopo aver attinto alle verità concernenti la divinità, dopo aver eluso l'inganno della forma sensibile tramite cui esse vengono presentate all'anima, come in immagine esse possono imprimersi nella parte intellettuale dell'anima innalzandola così verso un senso mistico e simbolico, senso profondo e vero delle manifestazioni sensibili.

Nell'epistola viene quindi riproposta, *mutatis mutandis*, la distinzione tra il metodo socratico e quello pitagorico, tra un metodo mistico ed uno dimostrativo e filosofico: mentre il primo si esprime per immagini, del secondo sono propri i simboli indicibili. Questi sono i tratti essenziali di quella teoria simbolica che permette a Dionigi l'elaborazione di quella particolare forma di simbolismo che, assimilato dal Medioevo, condizionerà profondamente il pensiero occidentale.

Ben altra piega assume il simbolismo dionisiano sul piano gerarchico: i due momenti, immaginale-dimostrativo e simbolico-mistico, vanno a formare la regola strutturale dei simboli. Immagini, rispettivamente, liturgiche e bibliche, attorno ai quali, a loro volta, si sviluppano la gerarchia angelica e quella ecclesiastica.

²¹² Ma che sostanza, come abbiamo visto in precedenza, il sistema metafisico procliano in modo trasversale.

²¹³ Contrapposta a alla poesia di tipo mimetico.

Non è possibile tracciare una netta differenza tra *simbolo* ed *immagine* come invece risulta alquanto semplice nei commentari di Proclo: i termini compaiono in entrambi i trattati gerarchici (e nei restanti) ad indicare, ora le immagini scritturali, ora i sacramenti e le azioni liturgiche. Tuttavia, è evidente la diversa impostazione dei due trattati: in CH Dionigi esplicita il metodo simbolico di cui alcuni accenni si riscontrano in EP IX ed elaborato da Proclo come metodo della poesia ispirata nel *Commento alla Repubblica*; di contro, in EH è predominante l'idea della somiglianza e della mimesi, che ricalca il metodo mimetico (o iconico) espresso dal diadoco. In tal senso, si può notare come le immagini (dissimili) siano prevalenti in CH mentre il simbolo (simile e appropriato) sia ampiamente utilizzato in EH, invertendo, in modo piuttosto curioso, la semantica procliana²¹⁴. Riprendiamo i due trattati secondo la loro coerenza interna.

La Scrittura, che in sé contiene i caratteri della parola divina (θεολογία) e della visione oracolare (λόγια) è il traslato cristiano della poesia ispirata procliana (della *VI diss.*). Entrambe sono caratterizzate da una forte plasticità. Per entrambi, gli autori degli scritti sacri sono teologi (anche i poeti) ed esprimono le realtà divine attraverso dissomiglianze: essi sono il viatico della parola divina che esprime se stessa attraverso le più forti opposizioni: quella dionisiana, in quanto l'autore ne parla in termini di forme, figure, immagini sensibili, composizioni, simboli, formazioni, quella procliana in quanto veicola miti che, di per sé, godono del carattere immaginale. Essi si offrono agli uditori in un'eterogeneità (ποικιλία) d'immagini oscure, difformi, opposte, distanti dal soggetto che mai pretendono di rappresentare in modo diretto. Nella comune battaglia per un esoterismo tutto intellettuale che vieta costantemente l'accesso dei profani alle verità, guardando a ciò che li separa dagli iniziati, emerge una prima differenza: difformità, bruttezza, assurdità, del discorso sacro sono per Proclo sempre apparenti in quanto frutto di un'immaturo interpretazione dei miti mentre per Dionigi da queste caratteristiche

²¹⁴ Occorre ricordare che per Proclo i simboli appartengono all'ambito dell'indicibile e dell'oscuro, mentre le immagini caratterizzano una conoscenza e un grado di apprendimento inferiori. Ricordiamo, altresì, che la differenza tra i simboli di EH e quelli di CH era già stata individuata da P. ROEM (1984: 95-96) come differenza tra somiglianza e dissomiglianza ma a questa osservazione non seguiva alcun tipo di spiegazione.

dipende la riuscita dell'azione simbolica sull'anima umana. Infatti, come in più parti viene affermato, la bruttezza è condizione accessoria per impattare l'anima dell'ascoltatore (o del lettore), per spronare la parte superiore della sua anima verso la risalita anagogica; nel caso contrario, la facoltà immaginativa dell'anima sarà predominante e schiava dalle rappresentazioni (φαντασίαι), dalle quali l'autore, al pari di Proclo, invita costantemente a liberarsi.

Per tale ragione CH, primo e più importante trattato di angelologia nel pensiero occidentale, è “non semplicemente un trattato sugli angeli ma” *soprattutto* “una presentazione della loro manifestazione nella Bibbia”²¹⁵: così come, maggiormente chiara dovrebbe essere la ragione per la quale Dionigi non si interroga mai sulla natura angelica²¹⁶. Rispetto al primo punto si può osservare che, nonostante nel piano dell'opera (CH II) l'autore ponga la questione scritturale come ultimo punto, se ne occupa immediatamente (cap II). Questa lunga digressione sulla manifestazione angelica nella Scrittura, a cui fa eco il cap XV, sembra formare insieme a questo quasi un'opera a sé stante per argomenti, metodologie ed andamento. Se nel II capitolo la teologia intesa come Scrittura viene spiegata come un metodo minuziosamente articolato in tutte le sue caratteristiche, nel XV proprio questo metodo viene applicato alle immagini angeliche, quasi a chiudere l'intero trattato all'interno del discorso scritturale²¹⁷. Il lessico della dissomiglianza, precipuo di CH, non impone una differenza tra soggetto rappresentato e mondo della rappresentazione come (in Proclo) avviene, grazie al metodo simbolico, tra contenuto veritativo e simbolo espressivo-metaforico, ma i due elementi vengono del tutto separati. La manifestazione angelica nella Scrittura non rimanda ad altro che a se stessa poiché Dio, tramite essa, non fornisce una manifestazione traslata del corrispettivo

²¹⁵ P. ROEM (1984: 22). Cambio, di proposito, il senso della frase dello studioso americano il quale affermava che CH non è solo un trattato di angelologia ma *anche* un trattato sulla manifestazione angelica.

²¹⁶ R. ROQUES (1954: 79).

²¹⁷ Se può sembrare che EP IX raggruppi gli argomenti di CH II e XV, secondo la struttura costruzione del metodo esegetico (a), applicazioni ai luoghi biblici (b), considerato che l'epistola è con ogni probabilità scritta prima dei trattati gerarchici, si dovrebbero leggere i due capitoli come esplicitazione della traccia presente in EP IX. In tal senso, come detto poco prima, guardando all'ordine di organizzazione di CH sembra che l'autore, o chi si occupò dell'edizione del testo secondo la forma a noi pervenuta, sembra aver voluto concludere i capitoli centrali di CH, nei quali si spiegano le singole triadi, tra i due estremi della fondazione del metodo simbolico delle dissomiglianze e la sua applicazione concreta, quasi a segnalare quelli come i limiti della figura angelica.

modello intelligibile, bensì uno strumento catartico per il “risveglio” intelligibile dell’anima che sempre passa per il sensibile. Capovolgendo la frase procliana si potrebbe dire per Dionigi che *cose opposte non possono rappresentare cose opposte*.

Si può suggerire che l’autore non parla dell’essenza degli angeli perché, in definitiva, l’essenza degli angeli è la loro stessa manifestazione e dunque la vera contraddizione consisterebbe proprio nel ricercare l’essenza di un qualcosa che vive del suo semplice apparire. L’angelo di Dionigi esprime è organizzato in base alla sovrapposizione tra le caratteristiche del mondo noetico procliano e la tradizione (soprattutto onomastica) cristiana precedente; se l’autore riesce ad organizzarli in gerarchia, tuttavia, e a dargli uno spessore ben definito, evitando tanto l’astrattezza ipostatica procliana quanto una certa confusione patristica, ciò è dovuto principalmente alla definizione dello spazio manifestativo angelico come spazio squisitamente scritturistico: il raggio d’azione dell’angelo è limitato allo spazio degli scritti sacri che li vivificano tramite le immagini che compongono vere e proprie iconografie scritturali.

Anche nella selezione della tradizione precedente, lo pseudo Dionigi sembra compiere delle scelte ben precise, tagliando in modo netto ogni forma di condivisione tra lo spazio umano e quello angelico così come la possibilità del passaggio dall’una all’altra schiera, caratteristiche queste piuttosto vive nel cristianesimo alessandrino, specialmente origeniano. Dell’angelo non si può avere conoscenza, ma si può solo celebrare.

La dissomiglianza, intesa come precipua caratteristica del modo estetico scritturistico, rappresentazione del mondo noetico, assurge a modo teologico primo, scelto dalla divinità per uscire dal suo silenzio attraverso l’ἄγγελος, prima del Λόγος. Da’l’altra parte, nell’ossimoro *somiglianza dissimile* Dionigi concentra il debito contratto nei confronti di Proclo, e allo stesso tempo, la distanza da lui. Se, come è stato dimostrato, l’importante riflessione attorno alle categorie di Simile e Dissimile sono argomentate già in DN XI sulla scorta del *Commento al Parmenide*, il binomio così costruito, compare solo in CH esclusivamente attribuito al modo scritturale che manifesta gli angeli (e difatti l’espressione è citata solo nei capp. II e XV), inserendosi in quella vasta “rilettura” del *Commento alla Repubblica* avviata già in EP IX. L’ossimoro riassume certo la regola che compone il rapporto tra la Causa assolutamente

trascendente e i suoi effetti che sono, rispetto ad essa, sempre simili e dissimili allo stesso tempo; tuttavia essa è declinata nel CD, come la presente analisi ha dimostrato, su un piano squisitamente ed esclusivamente scritturale²¹⁸. La comparazione con le diss. V-VI di *In Remp.* mostra che il metodo simbolico nel quale Proclo includeva gli scritti di Omero è lo stesso che Dionigi attribuisce alla Scrittura. Il lettore che aspettasse a questo punto una Scrittura che, seguendo il metodo simbolico procliano, fosse composta da simboli resterebbe però deluso in quanto, nella stragrande maggioranza dei casi, l'autore del CD si riferisce alle immagini scritturali come ad εἰκόνας.

Ciò che Proclo descrive come una serie successiva di livelli che dalle Enadi conduce fino al vertice alto del mondo sensibile viene raggruppato da Dionigi nelle figure angeliche che di quelle realtà noetiche assumono tutte le caratteristiche. L'immateriale e intelligibile diventa plastico e visibile proprio nelle immagini. La Scrittura è questa traslazione. Essa vivifica e dinamizza l'universo noetico estrapolando da esso quel concetto gerarchico insito nell'organizzazione ipostatica procliana: le immagini, non solo quelle scritturali, permettono l'estrinsecazione del concetto, implicito nel sistema procliano, di ferrea organizzazione che diventa quindi *gerarchia*.

La Scrittura forma immagini sensibili degli angeli rendendoli percettibili e manifesti agli uomini, cosa impensabile per quanto riguarda le divinità intellettive e intelligibili del mondo procliano di cui le uniche manifestazioni visibili sono gli effetti, cioè le realtà che da essi derivano come immagini. La partecipazione dell'iniziato procliano passa per la capacità di riconoscere le tracce noetiche all'interno delle realtà inferiori che fanno parte di quella processione; l'iniziato dionisiano deve lasciare che la sua anima sia educata dalla Scrittura.

Prima dell'ordine e delle funzioni, prima dei nomi e del numero (caratteristiche rispetto alle quali Dionigi è preceduto da una lunga tradizione), è nella dissomiglianza scritturale come rimaneggiamento del metodo simbolico procliano che Dionigi fonda le gerarchie secondo un ordine ben stabilito; conferendogli uno spazio proprio, (prima di essere ubicati in cielo gli angeli sono "relegati" nella Scrittura), l'autore permette una sussistenza quasi autonoma agli angeli.

²¹⁸ Mentre l'analisi del Simile e Dissimile si trovano, seguendo il *Commento al Parmenide*, in DN XI.

In quanto immagini-messaggi di Dio, diretti alla facoltà superiore dell'anima umana per risvegliarne le capacità e spingerla alla risalita anagogica, l'angelo fonda la propria gerarchia; meglio ancora, le immagini dissimili della Scrittura spingono l'uomo all'assimilazione al divino tramite la risalita anagogica, proprio come suggerisce lo σκοπός della gerarchia: questo è ciò che in prima istanza fanno le immagini scritturali (o angeli in quanto immagini), e per certi aspetti anche i simboli sensibili della liturgia (seppure in modo diverso).

Uno sguardo d'insieme sulla *novità* dionisiana è necessario. Un metodo esegetico che può intendersi come un simbolismo ontologico e la sistemazione delle schiere secondo un ordine rigoroso che difatti resterà immutato nell'angelologia occidentale: a cosa sono attribuibili queste due peculiarità? Andando al di là degli obiettivi prefissi dalla presente ricerca si possono solo azzardare alcune ipotesi non supportate dal ritrovamento di testimonianze dirette ma relative alle acquisizioni storiografiche degli ultimi anni. La celerità con la quale l'autore si affretta a porre il suo "schermo esegetico" al trattato testimonia che doveva essere molto sentita nel suo ambiente e nella sua epoca la necessità di definire un metodo interpretativo ben definito. Se ovvio può sembrare il bisogno avvertito da un autore cristiano dei primi secoli di trovare il giusto bilanciamento tra lettera e allegoria (come Origene ad esempio), meno scontato è il sistema elaborato dall'autore del CD per esprimerlo. Il simbolismo scritturistico dionisiano si definisce tutto nel II capitolo di CH seguendo una doppia traccia polemica: il primo obiettivo è l'interpretazione letterale-reale, propria degli stolti che credono nella reale esistenza delle figure tali e quali la Scrittura le descrive (la risposta è che gli oracoli utilizzano forme poetiche che vanno interpretate e non lette secondo lettera); il secondo bersaglio è un non ben definito gruppo di persone che pretenderebbe una rappresentazione angelica adeguata e non difforme (si risponde che, tanto per preservarne la natura segreta quanto per stimolare l'animo umano le immagini sono formate secondo somiglianze dissimili), in questo secondo caso si afferma che le raffigurazioni sono esplicative indicando che, nel loro essere direttamente immagini simili e dissimili allo stesso tempo, non abbisognano di un'eccessiva attività allegorica ma il loro senso risiede proprio nella prerogativa di risvegliare la parte intellettuale dell'anima. A questa

caratteristica sembra far eco il cap. XV di CH, vero e proprio saggio di interpretazione esegetica contraddistinta da una certa sobrietà allegorica.

In questa duplice critica si potrebbe intravedere la volontà di superare il conflitto lettera-allegoria tra le grandi scuole di Alessandria ed Antiochia, dovuto alla ricezione dell'eredità origeniana. Considerato che gli studi degli ultimi anni hanno individuato in alcune forme di origenismo, tra V e VI secolo, uno dei maggiori obiettivi polemici contro i quali DN e CD in genere muovono grazie all'armamentario neoplatonico, non sarebbe strano ritrovare in un ambiente origenista, alessandrino o antiocheno (o in entrambi) anche la ragione del metodo simbolico-scritturistico dionisiano. L'esegesi dionisiana, difatti, sembra accogliere sia l'aspetto letterale dello scritto sacro quanto la sua interpretazione, per così dire, spirituale senza però eccedere nell'uno o nell'altro verso, anzi prendendo di mira proprio i due eccessi: è servendosi, ancora una volta, di Proclo che l'autore riesce ad elaborare una dottrina che, pur risolvendo in concordia diversi approcci, propone una nuova e formidabile via di accesso alla verità cristiana. Quest'ipotesi potrebbe essere corroborata dal fatto che, sempre sulla scia dell'eredità origeniana, diverse erano anche le dottrine attorno agli angeli che l'autore si trovò a dover selezionare e sistematizzare, ancora una volta, secondo una sintesi originale nei suoi risultati.

Nei capitoli (II e XV) che fondano e mostrano tanto il metodo scritturistico è viva una chiara dottrina dell'immagine che sostanzia tanto l'esegesi, in particolare, quanto la gerarchia in generale. Considerato il carattere chiaramente composito a cui già solo l'idea di "Corpus" rimanda, e considerate le probabili inserzioni che a più riprese furono fatte dall'autore, questi due capitoli per argomenti trattati e ritmo espositivo, sembrano essere un discorso a parte. Fermo restando il lessico condiviso con il resto del CD, infatti, sono gli unici luoghi, insieme all'EP IX in cui viene fornita prova del nuovo metodo esegetico, quasi che l'autore avesse ritenuto necessario premettere al discorso angelico quello esegetico e, allo stesso modo, concluderlo con la prova pratica dello stesso. Si potrebbe affermare che la Scrittura è il *luogo* che conchiude tanto lo spazio angelico quanto il libro che ne parla in maniera approfondita e diffusa.

La gerarchia degli intelletti umani, di contro, definisce i propri limiti e la propria essenza grazie all'altro metodo procliano, quello che procede per somiglianze e mimesi. In EH Dionigi slega il secondo momento che componeva il processo simbolico in EP IX (quello filosofico-dimostrativo che procede per analogie e somiglianze) dal primo (mistico e ineffabile) che interessa solo la gerarchia. Questo è il metodo iconico.

Al pari dell'altra gerarchia, anche la *nostra* presenta una ποικιλία di immagini sensibili ma sono due le caratteristiche che scavano un solco profondo tra il mondo angelico e quello umano: la gerarchia ecclesiastica ha un'οὐσία ben definita²¹⁹, i θεοπαράδοτα λόγια che nel loro insieme formano la Scrittura, segno del fatto che ancora nella parola di Dio è da ricercare il l'origine della ricerca dionisiana; ma i simboli che la compongono, ne determinano l'ordine e ne perpetuano i riti sono i sacramenti, in particolare e la liturgia tutta, in generale. Materiali e sensibili al pari delle immagini scritturali e come queste caratterizzati da eterogeneità, la loro composizione è differente. L'autore cambia decisamente registro.

Innanzitutto scompare qualsiasi riferimento alla dissomiglianza che caratterizza il metodo scritturale; non si fa riferimento a simboli oltraggiosi, ad assurdità né a bruttezza o difformità. I simboli, che in EH hanno una netta preminenza sulle immagini, sono sempre somiglianti, imitativi quando non perfettamente mimetici (anzi, viene affermato, nel caso dell'eucarestia che “nemmeno nelle immagini sensibili i simboli hanno qualcosa di sconveniente o profano”). Se nel caso delle immagini scritturali Dionigi rielabora il discorso procliano attorno alla poesia ispirata e quindi al metodo simbolico, nel caso dei simboli liturgici (oggetti e azioni liturgiche)²²⁰ egli richiama quello che in Diss. VI viene descritto come genere poetico mimetico e in V come pedagogico.

Dopo aver assunto le dottrine dai teologi, “i capi della nostra gerarchia” (376 B e sgg.) le mostrano al popolo dei fedeli secondo il carattere simbolico che a un tempo cela e rende manifesti questi stessi simboli. Come l'immagine scritturale si serve della materialità perché deve far presa sull'anima umana, così il simbolismo liturgico punta sulla materialità quale accesso prediletto da parte degli intelletti materiali (uomini): esso

²¹⁹ Mentre, come si ricordava poc' anzi, quella della gerarchia angelica non viene mai ricercata.

²²⁰

compie, però, il percorso inverso rispetto al simbolismo scritturale poiché se tramite la Scrittura è il mondo noetico che si dà a conoscere, tramite il simbolo liturgico è l'intelletto umano che risale verso il mondo noetico.

Inoltre, a differenza di CH, EH è costituito su una teoria mimetica totalizzante fondata sullo stretto rapporto tra il modello e l'immagine (in questo caso il simbolo liturgico). Sul secondo metodo teologico procliano, quindi, Dionigi elabora il metodo di edificazione della gerarchia ecclesiastica. In primo luogo i simboli liturgici non hanno nulla di sconveniente o di profano neppure nelle immagini sensibili (375 A 8) ma rappresentano gli enigmi come attraverso specchi naturali (lo specchio in Proclo fa segno alla partecipazione che è come quella dell'artigiano, produce immagini come riflessi - *In Parm* 845, 25-846,1). L'immagine, in via preliminare, non mostra il modello né lo nasconde ma è "una guida e un sentiero verso di lui" (397 C 10) come tutte le immagini sensibili sono dell'intelligibile.

Anche la differenza, presente sia in CH che in Proclo, tra quanti possono comprendere (gli iniziati) e la moltitudine incolta (profani) risente del nuovo registro assunto da Dionigi. Il riferimento in questo caso non tocca l'insipienza di chi non può comprendere perché non ha conoscenza della tecnica esegetica o perché interpreta le espressioni come assurde e oltraggiose (CH), ma mentre i primi possono capire, assistendo al rito, di quali originali sono figure, gli altri non vedono nemmeno le immagini (397 C 1 e 431 C1).

Come il mito pedagogico di *Diss. V* e poi quello mimetico di *Diss VI*, così il simbolo liturgico deve conformarsi al modello e riprodurlo nella maniera più fedele possibile. Ogni riferimento alla teratologia in genere, sia essa un velamento o una copertura apparente (*In Remp.*) o il carattere proprio delle immagini che vogliono risvegliare l'anima (CH), allo stesso modo si insiste sulla importanza degli archetipi che non trovano alcuno spazio negli altri trattati. "Dopo la verità delle immagini veniamo a considerare la verità conforme a Dio degli archetipi" (428 A 9): in queste parole è racchiuso il principio che regola la costituzione e il fondamento della gerarchia ecclesiastica. Il riferimento all'archetipo, tratto caratteristico di questo scritto (infatti non compare altrove), segna la distanza della mimesi liturgica dalla dissomiglianza

scritturistica. Come suggerisce Dionigi i simboli liturgici non puntano a destabilizzare l'anima come le figure presentate dalla Scrittura, ma, attraverso somiglianze, “servono a coloro che sono ancora nell'iniziazione per un'adatta educazione della loro anima” (428 A 10) in vista di un'unificazione interiore che vuole contrastare la possibile eterogeneità, proprio come il mito pedagogico in Proclo, composto secondo caratteri somiglianti e non opposti, doveva evitarla per dirigersi all'animo dei giovani ascoltatori. Il simbolo, come il mito pedagogico, è adatto ai “giovani nello spirito” poiché i già iniziati, in virtù del perfezionamento della parte intellettuale della propria anima, si rivolgono ad immagini più complicate (quelle scritturali – in Dionigi – quelle del mito ispirato – in Proclo).

La strada che porta dall'immagine all'archetipo non è preclusa come in CH, al contrario, essa si configura come il sentiero di iniziazione lungo il quale l'iniziato viene guidato dall'intero movimento gerarchico umano. I simboli liturgici portano la bontà nella nostra vita e “formano ciò che è divino in noi secondo modelli bellissimi” (436 C 11), portandoci in partecipazione col divino.

Il simbolo liturgico è dotato di una doppia potenza che gli proviene da una doppia proprietà mimetica. Oltre al carattere imitativo di questa particolare immagine nei confronti del suo proprio modello, l'autore insiste sulla presenza del modello stesso all'interno del simbolo. Nella lunga digressione del cap. IV che si dilunga sulla figura del pittore divino, esprime il suo senso più profondo e più alto. Come Proclo si serve del parallelo con l'arte pittorica per descrivere le caratteristiche della poesia mimetica, così Dionigi utilizza la stessa comparazione per esplicitare le caratteristiche dell'azione del vescovo a metà strada tra liturgia, simbolismo e mimesi. Il passo è tanto vicino all'interpretazione di *Sofista* 236 C da poter supporre, in assenza del *medium* procliano, che Dionigi attingesse direttamente alla fonte platonica. Gli uomini “noetici” sono quelli che formano il proprio intelletto imitando la bellezza divina senza altre distrazioni (sensibili), proprio come il pittore procliano (il poeta *eikastico*) produce la sua opera guardando al modello secondo i caratteri precisi e cercando di riportare il più possibile quello nell'imitazione. Vale la pena giustapporre i due passi per mostrare quanto siano simili:

Come per le immagini sensibili (αἰσθητῶν εἰκόνων), se il pittore (ὁ γραφεύς) guarda senza distogliere lo sguardo (ἀκλινῶς) il modello originale (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον εἶδος) e non si lascia trascinare verso nessun'altra delle cose sensibili, né si distrae in qualche altra cosa, riprodurrà, se si può dir così, la cosa dipinta (τὸν γραφόμενον), qualunque essa sia, e riporterà l'uno nell'altra, ad eccezione del diverso materiale usato; così nei pittori intellettivi che amano il bello (τοῖς φιλοκάλοις ἐν νῶ ἡ γραφεῦσιν), la contemplazione fissa e inflessibile della bellezza profumata e nascosta, darà una somiglianza\apparenza non erronea e divinissima (το ἀπλανῆς καὶ θεοειδέστατον ἴνδαλμα)²²¹.

Parliamo, in terzo luogo, della poesia mimetica che abbiamo detto prima essere produttrice di immagini di cose e altre volte di impressioni illusorie. Lo straniero di Atene ci fornisce un chiaro riferimento a questa tipologia di poesia che genera copie imitative, e che Socrate nella *Repubblica* presenta come tipo illusorio. In che modo queste cose differiscano dall'altra – quella imitativa e quella illusoria della categoria mimetica – è descritto adeguatamente dallo Straniero di Elea:

- Mi sembra di poter distinguere due tipi di mimesi. Ad una guardo come ad un'arte che produce adeguatamente copie (μίαν μὲν εἰκαστική). Questa è ravvisabile quando qualcuno porta a compimento la creazione di un'imitazione in accordo con le proporzioni del modello (παραδείγμα) secondo massa, larghezza e profondità, e appone su queste i colori appropriati
- Cosa? Non tutti gli imitatori (οἱ μιμούμενοι) provano a fare questo?
- Non allo stesso modo quelli che scolpiscono qualcosa di grandi dimensioni o lo dipingono. Se, infatti, dovessero riprodurre qualcosa secondo la grandezza dell'originale, la parte più alta apparirebbe più piccola di ciò che dovrebbe e la bassa più larga in merito alla cosa vista, rispettivamente, da così vicino e da così lontano.
- È vero.
- Non è vero, quindi, che gli artisti dei tempi presenti abbandonino la verità e lavorino non alle proporzioni delle vere immagini ma a quelle che sembrano essere belle?²²²

²²¹ EH 473 B 13 – C 7.

²²² *In Remp.* I 188, 25- 189, 23: “Τὸ τρίτον δὴ οὖν περὶ τῆς μιμητικῆς λέγωμεν, ἦν ποτὲ μὲν εἰκάζειν τὰ πράγματα, ποτὲ δὲ φαινομένως ἀποτυποῦσθαι προείπομεν. ταύτης γὰρ δὴ τὸ μὲν ὅσον εἰκαστικὸν ἔστιν ὁ <Ἀθηναῖος ξένος> ἐναργῶς ἡμῖν παραδίδωσιν, τὸ δὲ ὅσον φανταστικόν, ὁ ἐν τῇ <Πολιτεία Σωκράτης> παρίστησιν. ὅπως δὲ ταῦτα διενήνοχεν ἀλλήλων, τό τε εἰκαστικὸν λέγω τῆς μιμητικῆς εἶδος καὶ τὸ φανταστικόν, ὁ <Ελεάτης ξένος> ἡμᾶς ἱκανῶς ἀναδιδάσκει. <δύο γάρ,> φησί [*Soph.* 235d], <φαίνομαι καθορᾶν εἶδη τῆς μιμητικῆς, μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνην. ἔστιν δὲ αὕτη μάλιστα, ὅποταν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδίδους τὰ προσήκοντα ἐκάστοις τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζηται. – τί δέ; οὐ πάντες οἱ μιμούμενοι τι τοῦτ' ἐπιχειροῦσι δρᾶν; – οὐκ οὐκ ὅσοι γε τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γράφουσιν. εἰ γὰρ ἀποδίδουεν τὴν τῶν καλῶν ἀληθινήν συμμετρίαν οἴσθ' ὅτι σμικρότερα μὲν τοῦ δέοντος τὰ ἄνω, μείζω δὲ τὰ κάτω φαίνοιτ' ἄν διὰ τὸ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ ἐγγύθεν ὑφ' ἡμῶν ὁρᾶσθαι”.

Inoltre Proclo aggiunge, tramite la citazione di *Resp.* che questo genere di poesia porta all'assimilazione in virtù della sua somiglianza. Il creatore di discorsi poetici, "trasformato" da Proclo (grazie a Platone) in pittore di cose sensibili che guarda diretto al modello riportando l'uno nell'altro, viene traghettato nel mondo gerarchico dionisiano: quest'artista noetico crea in sé (nella sua anima) tanto quanto all'esterno (nel simbolo come atto liturgico) una somiglianza divinissima e non erronea. Seguire il modello e riportarlo nella cosa sensibile: questa è la regola della pittura appropriata, secondo Proclo, che assurge a regola della pittura spirituale in Dionigi. un prototipo materiale il primo, un modello noetico il secondo.

Questo pittore è, in realtà, il vescovo in quanto tale discussione viene elaborata all'interno della contemplazione del sacramento del $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$, amministrato proprio dai capi della gerarchia. Essi formano il proprio intelletto ad immagine di Dio, imitano Dio e ne riproducono l'immagine "guardando solo l'intelletto loro modello". Tutto il passo marca, inoltre, in modo netto la differenza tra la somiglianza, propria dei vescovi che sono $\theta\epsilon\omicron\mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\omicron\iota$ e la dissomiglianza, propria di quanti (i $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\acute{\iota}$) restano al di fuori della consacrazione.

Che apprenda la verità direttamente da Dio o tramite gli angeli, il vescovo è il capo della gerarchia perché riporta, in quanto pittore mimetico (divino), l'archetipo nell'immagine purificando dalla dissomiglianza tutto il mondo gerarchico umano a partire dalla propria persona. Simbolo e uomo perfetto recano in sé la perfetta mimesi: il simbolo in quanto è immagine, e allo stesso tempo, modello, di una realtà noetica; il vescovo in quanto il suo intelletto si conforma, fino a dipingerlo in sé, con il modello intelligibile al quale guarda senza oscillare.

Il vescovo (o pittore divino) incarna le due caratteristiche: come l'artista egli si ispira alla bellezza divina e la riposta nel sensibile e come il demiurgo ordina la gerarchia e le fornisce i simboli che ne sono l'essenza secondo il meccanismo della mimesi noetica (cioè riporta il modello nell'immagine). Ecco come si esprime Dionigi in merito alla sua creazione:

L'immagine incorrotta e che bene imita la virtù divina (τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον), guardando verso quella bellezza spirituale/intellettiva e profumata (τὸ νοητὸν καὶ εὐώδες ἀφορῶν κάλλος), forma se stessa e si atteggia in modo da giungere alla imitazione più bella (τὸ κάλλιστον μίμημα)²²³.

L'ultimo passo, è molto simile ai passi in cui Proclo accosta la produzione demiurgica a quella poetica.²²⁴ Indubbiamente la figura episcopale non ripercorre solo la traccia del “poeta mimeta” del *Commento alla Repubblica* ma sussume in sé e nella sua funzione le caratteristiche proprie dell'orizzonte cosmico e materiale procliano. Il vescovo ricalca di certo la figura del *poeta* in quanto si serve di immagini mimetiche che permettono l'educazione spirituale dei giovani cristiani e per questo deve egli stesso produrre immagini adeguate (nel senso che deve amministrare una liturgia che sia teurgia), e cioè quelle immagini che recano in

²²³ EH IV.theor. 473B1-9: “Ἡ μὲν εἰσαγωγικὴ τῆς τελειωτικῆς ταύτης ἱερουργίας ἀναγωγὴ διὰ τῶν κατὰ τὸ θεῖον μύρον ἱερῶς δρωμένων ἐκεῖνο οἶμαι δηλοῖ τὸ περικεκαλύφθαι τῶν θεῶν ἀνδρῶν τὸ κατὰ νοῦν ἱερὸν καὶ εὐώδες, ἧτις ἐνθέως ἐγκελεύεται τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσι μὴ φαινομένας ἔχειν ἐπὶ δόξῃ κενῆ τὰς κατ' ἀρετὴν τοῦ κρυφίου θεοῦ καλὰς καὶ εὐώδεις ἀφομοιώσεις. Ἄχραντοι γὰρ εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ κρυφαὶ καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι καὶ νοητῶς ἐμφαίνονται μόνοις τοῖς νοεροῖς ὁμοειδεῖς ἔχειν ἐθέλουσαι τὰς κατ' ἀρετὴν ἐν ψυχαῖς ἀπαραφθάρτους εἰκόνας. Τὸ γὰρ τῆς θεοειδοῦς ἀρετῆς ἀπαράγραπτον εὖ μεμιμημένον <τὸ> ἄγαλμα πρὸς ἐκεῖνο τὸ νοητὸν καὶ εὐώδες ἀφορῶν κάλλος οὕτως ἑαυτὸ τυποῖ καὶ διαπλάττει πρὸς τὸ κάλλιστον μίμημα”.

²²⁴Si colgono anche echi di Platone: “Quanto ai nostri poeti tragici, come dicono, impegnati nella tragedia se mai alcuni di loro giungessero a noi e ci facessero domande più o meno di questo genere: ‘Stranieri, possiamo visitare o no la vostra città e la vostra regione, e possiamo portarvi e condurvi la nostra poesia, o com'è stato deciso da voi rispetto a tali questioni?’- che cosa potremmo rispondere in modo corretto a questo proposito a questi uomini divini? A me sembra che potremmo rispondere così e dire: ‘O eccellenti tra gli stranieri, noi stessi siamo autori di una tragedia che è, per quanto è possibile, la più bella e la migliore; dunque tutta la nostra costituzione è stata ordinata come imitazione della più bella e della migliore vita, che noi affermiamo essere davvero la più vera tragedia. Poeti siete voi, e poeti delle stesse cose siamo anche noi, vostri avversari nell'arte e nel dramma più bello, che la sola vera legge per natura realizza, come è la nostra speranza; e non pensiate che noi così facilmente vi permetteremo un giorno di piantare le vostre scene nella nostra piazza e di introdurre attori dalla bella voce, che la fanno risuonare più di noi, e che vi concederemo di arringare i giovani, le donne e tutta la folla, dicendo delle stesse istituzioni non le stesse cose che diciamo, ma la maggior parte persino contrarie. Infatti perciò saremmo completamente pazzi noi e tutta la città, qualunque vi si lasciasse fare le cose ora dette, prima che i magistrati abbiano giudicato se avete realizzato opere riferibili e adatte a esporsi pubblicamente oppure no”*Leggi* 817a–817d. Oltre la somiglianza diretta tra l'imitazione più bella fatta dal pittore dionisiano e la tragedia più bella opposta da Platone al poeta tragico, vi è una struttura simile insita nel discorso dei due autori: la *politeia* ecclesiastica è fondata sulla più bella imitazione del modello intelligibile proprio come la *politeia* platonica è la tragedia più vera in quanto la *politeia* è imitazione della vita migliore e più bella. Questo parallelismo è stato segnalato già da D. J. O'MEARA (104 e sgg.) il quale ravvisa, in modo abbastanza discutibile, un interesse politico per i neoplatonici anche di fronte all'assenza di opere che trattino l'argomento in modo esplicito. Infatti, seppure sembra che il parallelo tra il filosofo re di Platone e il capo della gerarchia dionisiana sembri abbastanza scontato, così come la comparazione (espressa già da R. ROQUES 1954, 81-89) tra la tripartizione delle classi sociali nella città platonica con la divisione interna dei ruoli in EH, non è chiaro quale sia il “filosofo re di Proclo” di cui parla lo studioso americano.

sé il proprio modello: nel far ciò egli è *artista* della buona arte riproduttiva che ritrae fedelmente un soggetto. A differenza dell'artista, però, non in un quadro o in una statua o in un quadro materiale egli avrà la sua ispirazione, ma come il testo stesso ricorda, direttamente nell'intelligibile, senza che nulla possa distogliere il suo sguardo da quello: nel fare questo egli è *demiurgo*. Proprio in questo consiste l'arte demiurgica (*In Crat.* LIII, 23, pp. 10-15) perché a differenza delle altre, nelle quali il prodotto è sempre separato dal suo artefice, in questo caso il cosmo sensibile è effettivamente immagine di quello intelligibile e grazie al Demiurgo questo è davvero presente in quello (*In Parm.* 840, 9-24). La *προόδος*, infatti, prerogative del demiurgo che crea il cosmo sensibile ad immagine dell'Intelletto, avviene nel CD grazie a simboli e ad immagini (quelle dei teologi per la Scrittura, quelle dei vescovi rispetto alla liturgia)²²⁵.

Occorre soffermarsi brevemente su questo punto poiché appare più chiaro il meccanismo tramite il quale nel CD il cosmo naturale è sostituito dalle gerarchie²²⁶. È l'azione del vescovo, vertice della gerarchia, che permette la discesa del modello intelligibile all'interno del sensibile facendo così del mondo umano un mondo in sé divinizzato. Per questa ragione la materia assume un'importanza decisiva specialmente all'interno di EH poiché non si tratta più di produrre la copia approssimata di un esemplare bensì di ricercare il divino in quel connubio indissolubile di materia e spirito: la liturgia dionisiana si configura come il nuovo cosmo sensibile che, a differenza di quanto sostennero gli ultimi neoplatonici, reca in sé la semplicità (quindi la perfezione) delle ipostasi celesti.

La differenza tra i simboli liturgici e le immagini scritturali, intesa come differenza tra mimesi e dissomiglianza, rimarcata tramite la dicotomia procliana simbolico/iconico, ha in realtà una ragione profondamente cristiana: la dissomiglianza dell'iconografia scritturale cristiana assume i tratti di una catarsi che vuole riportare l'anima all'ascesa anagogica verso la contemplazione dei puri intelletti mentre la mimesi liturgica, resa possibile dalla presenza del divino nell'ambito del cosmo (gerarchico) sensibile, è una sorta di "ascesi orizzontale". La ragione ultima del sacramento è nella stessa azione

²²⁵ Ricordiamo a tal proposito che secondo le parole di P. ROEM (1984, 63), Scrittura e liturgia sono la processione nel mondo sensibile per la successiva conversione da parte dell'uomo.

²²⁶ J. MILLER (1976: 461).

liturgica che è non già semplice manifestazione divina ma il divino in quanto tale. Tutto ciò che, successivo al Primo Principio, si manifesta come sua processione avviene per via di immagini tanto nel sistema procliano quanto in quello dionisiano, nel primo grazie all'opera iconica del Demiurgo nel secondo grazie alle immagini dei teologi e ai simboli sacramentali. Ma in questo si avverte chiaro il distacco tra i due paradigmi: la processione avviene per immagini ma, se la chiave per la conversione (ἐπιστροφή) risiede per Proclo nella ὁμοιότης²²⁷, che consente il ritorno, tramite i gradi intermedi, alla semplicità del Principio, per lo pseudo Dionigi si tratta di una ἐπιστροφή che porta al cuore della processione stessa e cioè all'interno dei simboli che recano in sé il divino.

In tal senso il vescovo dionisiano veste anche i panni del *teurgo*²²⁸ portando all'intreccio stretto teurgia e liturgia. Come teurgo fa sì che le statue e i simboli di questo mondo siano adatti a ricevere il dio (*In Crat.* LI, 21-22; *In Tim.* IV 287C) allo stesso modo il vescovo rende possibile la presenza della componente intelligibile all'interno del simbolo-sacramento; come l'arte teurgica mira alla unione con il divino tramite l'interpretazione dei simboli che recano il divino, allo stesso modo la liturgia è l'operazione sacra che porta l'anima del fedele verso la divinità attraverso il simbolo sacramentale.

Si potrebbero citare molti passi che accostano la liturgia alla teurgia e altrettanti studi che si sono soffermati su questa tematica²²⁹. A lasciare ben distinto il simbolo teurgico da quello liturgico, però, sono alcuni passi nei quali l'autore del CD accosta la teurgia, e quindi la liturgia, a Cristo. In CH 181 B egli fa riferimento a Giovanni battista come “profeta di questa operazione umana e divina di Gesù, che si sarebbe manifestata

²²⁷ Cioè nella traccia di somiglianza che le realtà superiori lasciano in quelle inferiori al momento di ogni processione (cfr. *Inst. Theol.* 29, 34; *In Parm.* II 737, 17).

²²⁸ Ecco completati i caratteri dei *moderatori* di immagini (artista, demiurgo, poeta, teurgo) secondo Proclo, cfr. *supra* pp. 288 e sgg.

²²⁹ Per gli studi rimando a *supra* pp. 000. Alcuni tra i passi più eloquenti in merito sono EH 429C-D; 432B; 441C 2; 445B; 485B. Talvolta con *teurgia* o *azione teurgica* viene indicato anche un simbolo sacramento.

in modo benefico e salvifico per il mondo”²³⁰; ma soprattutto, quasi ad incipit di EH viene detto:

Così, infatti, come la sacra Scrittura ha tramandato a noi seguaci, è lo stesso Gesù, intelletto divinissimo e sovra essenziale, principio, essenza e potenza divina di tutta la gerarchia e principio di santificazione e *teurgia*, illumina in maniera più chiara e più intelletti vale essenze beate e superiori a noi e le rende simili, per quanto è possibile, alla sua propria luce. (...) e levando lo sguardo verso lo splendore beato e tearchico di Gesù, per contemplare santamente tutto quello che è possibile scorgere e illuminati nella scienza occulta della cognizione delle visioni, noi potremo diventare consacrati e consacranti, illuminati e *teurgici*, completamente iniziati ed iniziatori²³¹.

Illuminati dalla luce di Cristo diventiamo teurgici, simili a Lui che è teurgia nella forma più alta, nel senso che in Lui “l’attività-divina” si realizza al massimo grado come partecipazione dell’umano al divino e viceversa²³². Ma a ben guardare, assimilando la teurgia alla cristologia nel I capitolo di EH, la liturgia di cui l’intero trattato si occupa e che viene più volte accostata alla teurgia, acquista una luce diversa avvicinandosi anch’essa alla cristologia: in quanto irriducibile alla mera apparenza sensibile, nella misura in cui nell’atto liturgico si ripete sempre e ancora la partecipazione del divino al mondo materiale, ogni atto liturgico ripete il miracolo dell’Incarnazione. Non solo sul piano meramente iconico, nel senso di una realtà inferiore che reca le tracce di quella superiore dalla quale procede, ma come presenza perenne e costante, nonché indissolubile, di due nature nello stesso individuo: questo il modo dell’intreccio dionisiano tra liturgia e cristologia (nella teurgia), questo il senso di “immagini” o simboli che *devono* recare in sé, senza alternativa, il corrispettivo archetipico²³³.

La natura stessa dell’immagine sembra, quindi, assumere un valore profondamente diverso nelle opere di Proclo e in quelle di Dionigi pur essendo in entrambi i casi

²³⁰ A riconferma di tale interpretazione, anche il commento dello scoliasta il quale afferma che “L’Incarnazione di Cristo è un’umana teurgia” (SchCH 57.2), come giustamente nota C. STANG (2011: 9).

²³¹ EH 372 B.

²³² Dello stesso parere C. STANG (2011: 11 e sgg.).

²³³ Indizio ulteriore di un’impostazione cristologica non contraria ai dettami di Calcedonia.

un'istanza che mette in comunicazione due realtà ontologicamente distinte. Rispetto a quello "statuto ontologico ambiguo"²³⁴ che l'immagine reca nell'utilizzo procliano, l'autore del CD la utilizza in un modo abbastanza preciso. Seppure talvolta intercambi i termini *immagine* e *simbolo*, nella loro più ampia accezione di *rappresentazione di qualcosa*, egli porta avanti delle scelte ben precise dettate dalla tradizione. Riportando il simbolo al contesto della mimesi e l'immagine (scritturistica) a quello della dissomiglianza capovolge il lessico procliano secondo cui il simbolico è caratterizzato da assurdità e opposizione mentre l'immagine rientra nell'ambito della somiglianza. L'inversione non è casuale. Nel disegnare lo spazio della Chiesa come luogo della liturgia cosmica che manifesta il divino, lo pseudo Dionigi necessita del linguaggio della mimesi appreso da Proclo. Egli *deve* mantenere il $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ in quanto una tradizione ampiamente attestata identificava con tale termine il sacramento, in senso stretto, e l'ambito liturgico in generale²³⁵. È grazie a questi simboli mimetici che Dionigi può riportare il divino all'interno della stessa gerarchia e rendere lo spazio ecclesiastico il luogo della divinizzazione per antonomasia. In EH è concentrato quasi per intero il linguaggio dell'assimilazione a Dio così come quello della divinizzazione²³⁶. Considerato il carattere intrinsecamente mimetico dei simboli liturgici (in quanto hanno in sé il modello intelligibile), si può affermare che questi simboli sono somiglianti nella misura in cui consentono all'uomo di assimilarsi al divino da parte di chi li contempla e sono invece del tutto mimetici intesi nella loro natura più propria.

²³⁴ E. A. MOUTSOPOULOS (1985: 15); l'autore greco attribuisce questa caratteristica al fatto che l'immagine scende a sua volta da una facoltà mediana che è l'Immaginazione.

²³⁵ In G. W. H. LAMPE (1969: 1282) si ricorda che il termine simbolo era utilizzato ampiamente dai Padri Cappadoci per indicare i sacramenti, le singole parti dell'azione liturgica e formule rituali. Questa potrebbe essere la ragione per cui Dionigi si trova costretto a "capovolgere" il lessico procliano pur mantenendone le strutture: *l'immagine*, che indicava il metodo filosofico e dimostrativo, nonché la produzione del cosmo sensibile da parte del Demiurgo e i tipi di poesia pedagogica e poetica, è prevalentemente utilizzata da Dionigi per indicare la dissomiglianza ed è accompagnata (in CH) dal lessico teratologico che Proclo attribuiva al metodo simbolico; *il simbolo*, di contro, che indicava il mito ispirato in Proclo e incarnava il metodo mistico e iniziatico, in Dionigi indica il sacramento e l'azione liturgica e acquisisce i caratteri della mimesi e della somiglianza, che Proclo decisamente distingueva proprio dal genere simbolico. Vale la pena, comunque, ricordare ancora una volta che la distinzione netta tra immagine e simbolo non è mai esplicitata da Dionigi che, anzi, utilizza anche simbolo per indicare le figure scritturali (poco spesso) e immagine per indicare azioni liturgiche (più frequente).

²³⁶ Cfr. J. RICO PAVES (2001).

Proclo utilizza l'analogia con l'arte per spiegare la processione delle realtà intelligibili e di quelle sensibili, per distinguere tra diverse forme di mitopoiesi e, talvolta, per accennare all'opera del teurgo; Dionigi fa della Chiesa un'opera d'arte affidandola alle mani di un pittore sapiente, concentrando su di essa tutte le caratteristiche che, in modo trasversale, erano riferite al metodo della produzione immaginale-mimetica.

La Chiesa è un'icona.

Pagine memorabili sulla concezione della Chiesa dionisiana sono state scritte da Alexander Golitzin. Senza far leva sulle fonti neoplatoniche ma partendo da alcune testimonianze successive come quelle di Simone il Nuovo teologo e Niceta Stetato, lo studioso ungherese traccia il parallelo (sulla base di CH I.3) tra liturgia terrena e liturgia celeste di cui la prima sarebbe imitazione e rivelazione²³⁷.

Sulla base di EP VIII, nella quale viene ripresa la tripartizione dell'anima esposta da Platone nel *Fedro*, afferma inoltre che la nostra gerarchia è immagine della gerarchia interna dell'anima e che, in terzo luogo, la liturgia visibile è immagine di quella celebrata nell'anima perfetta. Liturgia celeste, liturgia terrestre e liturgia dell'anima: le prime due si incontrano nell'anima del vescovo, cosa che, in modo diverso, è stato dimostrato nelle ultime pagine del presente lavoro.

Questo lo porta a concludere che, nella Chiesa e nei sacramenti intesi come immagini, si manifesta "il mondo come icona"²³⁸. E tuttavia essi trovano il loro corrispettivo antropologico nel cristiano inteso come "tempio dello Spirito Santo", secondo il celebre motto paolino (I *Cor.* 3:16; 16: 19-20). *Leit motiv* della tradizione liturgica orientale questo testimonierebbe quanto presente fosse questa tradizione all'autore del CD che la traspose in linguaggio neoplatonico, specialmente giambliceo.

Malgrado le ottime intuizioni del Golitzin che, per via diversa, dimostrano quanto importante sia la componente immaginale all'interno del CD portando altre buone ragioni all'interpretazione dello sfondo mimetico che caratterizza il simbolo e la Chiesa in genere, è lecito domandare se non si azzardato ipotizzare la presenza di un autore siriano

²³⁷ A. GOLITZIN (1994: 150).

²³⁸ *Ibidem*, 155..

che trasponesse in linguaggio giambliceo motivi siriaci. Da quanto affermato rispetto alle peculiarità che compongono la liturgia dionisiana, si è visto come l'ipotesi più plausibile rispetto al siriano è che l'autore si trovi a commentare delle funzioni antiche di cui non conosce ormai il significato allegorico tanto che molti degli elementi siriaci si trovano nell'*ordo* ma non nella *theoria*²³⁹.

Le immagini fondano quindi entrambe le gerarchie e, prendendo corpo nei simboli liturgici così come nelle immagini dissomiglianti della Scrittura, permettono l'uscita di Dio dal suo silenzio e rendono possibile l'estrinsecazione dell'idea di successione ordinata in *gerarchia*. In tal senso il simbolismo dionisiano non è più metafora, non contempla simboli vuoti e pronti al significare questo o quel concetto ma stringe in modo indissolubile la materia al proprio archetipo, dando vita così ad una sorta di simbolismo ontologico. Dionigi riesce a disegnare un nuovo spazio, quello liturgico, come spazio comune dell'uomo e di Dio, facendo del cosmo sensibile un'unica, grande icona in cui ogni parte rispecchia l'altra e dove, come in un gioco di specchi, iniziati e iniziatori, purificati e perfetti ritrovano nei simboli mimetici se stessi e la divinità.

²³⁹ Cfr. *supra* pp.000. di fondamentale importanza è invece il suo più importante lavoro nel quale riconosce in maniera ancor più salda tanto il valore iconico della Chiesa quanto le caratteristiche del passaggio dal sistema delle cause seconde neoplatonico a quello di una scala di icone A. GOLITZIN (1994a).

Appendice: dall'immagine platonica alle immagini cristiane

Quando nel 726 l'imperatore Leone III decise di rimuovere l'icona di Cristo dalla *Chalke* per sostituirla con una croce di legno, il culto delle icone era pratica abbondantemente diffusa nei territori controllati dall'imperatore armeno. Nei due secoli precedenti il suo regno, infatti, ciò che Padri accennavano negli scritti, era un diffuso rispetto che spesso sfociava in adorazione per le immagini religiose. Nell'epoca che va da Giustiniano I (517-565) all'Iconoclasmo e soprattutto sotto il regno di Giustino II (565-578) l'immagine passa dall'essere uno strumento di educazione per illetterati ad un aspetto di determinante importanza nella vita e nelle abitudini dei cittadini dell'Impero²⁴⁰.

Nei primi secoli le fonti patristiche non sembrano testimoniare la presenza di un culto cristiano delle immagini ma il loro atteggiamento è generalmente quello del rifiuto verso l'adorazione degli idoli pagani e dell'accettazione di talune pratiche di devozione soprattutto da parte dei semplici in virtù del ruolo educativo che le immagini sacre potevano avere.

Se nella cerchia di quanti guardavano con diffidenza alle immagini mancò una critica alla venerazione delle immagini, allo stesso modo mancò un fronte coeso nel sostegno della teoria contraria. Le immagini non sono necessariamente negative ma talvolta provocano commozione in chi le osserva²⁴¹.

Archivate le posizioni storiografiche che vedevano il rifiuto integrale delle immagini da parte dei Padri²⁴², quindi, si deve tener conto di una situazione alquanto eterogenea specialmente nei primi secoli. Il continuo confronto con quelle che sarebbero

²⁴⁰ E. KITZINGER (1954: 56). Insieme a questo si vedano gli altri importanti studi sugli anni precedenti l'Iconoclasmo E. BAYNES (1951), A. LADNER (1953) e più recentemente F. IVANOVIC (2010) ed E. ELSNER (2012). Ancora valida la classificazione del Kitzinger (*ibid.*, 98) secondo cui l'aumento del culto delle immagini fu dovuto a quattro fattori principali: pratiche devozionali, credenza nel potere magico delle immagini, uso ufficiale di immagini apotropiche e *palladia*, credenza nell'origine miracolosa delle immagini.

²⁴¹ Ne sono testimoni diretti Gregorio di Nissa (*De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 572 C) e Gregorio di Nazianzo (*Carmina moralia*, X, *De virtute*, PG37, 737 A6-738 A6).

²⁴² È questo il filone inaugurato da A. von Arnack e dal suo discepolo A. Rischl, seguiti poi da H. Koch con il suo *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (1917). Lo scetticismo integrale nei confronti del culto delle immagini da parte dei cristiani restò indiscusso fino al 1977 con la pubblicazione di *Art and the Early Church* da parte di M. Ch. Murray.

poi diventate le eresie, iniziò ad incanalare la riflessione iconologica verso l'ambito teologico. L'arte, che in un primo momento è parte integrante del problema, diviene metafora, esempio e comune terreno di scontro sul piano teologico. Questo processo di maturazione inizia già nei secoli precedenti al IV con le puntuali osservazioni di alcuni autori cristiani che, partendo dal valore che l'immagine dell'imperatore rivestiva tanto in campo amministrativo quanto giuridico, si affrettarono a sostenere che era possibile che allo stesso modo l'onore tributato all'icona passasse al modello e ne facesse le veci; che è lecito venerare l'immagine dell'imperatore come se fosse l'imperatore stesso e che lo stesso era possibile fare con l'immagine di Cristo²⁴³.

Proprio in materia cristologica la dottrina dell'immagine emerge in tutta la sua dirompenza. Il primo importante passo verso l'impostazione teorica e teologica, si potrebbe dire, ragionata, della questione delle immagini ha i suoi primi sviluppi completi a seguito dello scontro con Ario e le sue dottrine. È in questo momento che l'immagine, e la sua funzione, vengono accostate alla figura di Cristo, alla partecipazione presente tra le due nature, quella divina e quella umana, e al ruolo del Cristo come immagine del Padre. Non è un caso dunque che proprio presso i Padri che più da vicino s'impegnarono

²⁴³Valgano come esempi Atanasio (*Orationes contra Arianos*, III, 5.2-5) e Basilio (*De Spiritu Sancto*, XVIII, 45): "Nel Figlio, infatti, si contempla la divinità del Padre. Qualcuno potrà comprenderlo con maggiore immediatezza attraverso l'esempio dell'immagine dell'imperatore. Nell'immagine c'è infatti la forma e la figura dell'imperatore e nell'imperatore c'è la forma che è nell'immagine. La somiglianza con l'imperatore che è nell'immagine è infatti assoluta, in modo tale che chi contempla l'immagine vede in essa l'imperatore e chi di nuovo osserva il sovrano riconosce che egli è colui che è rappresentato nell'immagine. Poiché la somiglianza non cambia, a chi dopo l'immagine volesse guardare l'imperatore, l'immagine direbbe: "Io e l'imperatore siamo una cosa sola; io sono in lui, lui è in me; e ciò che vedi in me lo puoi vedere anche in lui, e ciò che hai visto in lui lo puoi scorgere anche in me". Chi dunque venera l'immagine, venera in essa anche l'imperatore; l'immagine è infatti forma e figura di quello. Poiché dunque anche il Figlio è immagine del Padre, si deve di necessità pensare che la divinità e la proprietà del Padre sono l'essere del Figlio"(Atanasio, *Trattati contro gli ariani*, traduzione a cura di Pietro Podolak, Roma, 2003, pp. 250-251)".

"Poiché l'immagine dell'imperatore viene chiamata anche imperatore e non per questo ci sono due imperatori. Il potere non si scinde, né la gloria viene divisa in parti. Come uno solo è il potere che governa su di noi e una sola l'autorità, così una sola è la lode che viene resa da parte nostra, e non molte; poiché l'onore tributato all'immagine passa al prototipo. Ciò che dunque l'immagine è per imitazione, il Figlio lo è per natura. E come nell'arte la somiglianza consiste nell'essere secondo la forma, così per la natura divina e semplice essa risiede nella comunione della divinità" (E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci; il trattato 'Sullo Spirito Santo' di Basilio di Cesarea*, Roma, 1984, p. 172; Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Azzali Bernardelli, Roma, 1993, II ed. 1998, pp. 151-152)..

nel contrasto di quella che dal 325 in poi sarebbe stata eresia, possiamo rintracciare le riflessioni più raffinate attorno al tema dell'immagine nei primi secoli²⁴⁴.

A partire dal VI secolo, con l'avvento dell'imperatore Giustiniano per circa due secoli si intensifica l'interesse per le immagini o almeno l'attività letteraria ad esso legata²⁴⁵. Se il più degli studiosi sono concordi nel tracciare questa linea di devozione ed attenzione crescente tributate alle immagini cristiane, sia sul profilo della pratica votiva sia sulla fortuna che esse hanno nelle fonti letterarie, allo stesso modo si tacciono i motivi per i quali bruscamente, alle soglie del secondo quarto del secolo VIII, gli imperatori armeni inaugurano una feroce politica in senso contrario.

Il CD è un punto di rottura dall'importanza forse finora sottovalutata. Da una parte l'attenzione prestata a questi trattati come a poche altre opere dagli autori dell'epoca iconoclasta dovrebbe quantomeno avvertire su tale importanza; dall'altra si è cercato di mettere in rilievo l'importanza che volutamente si attribuisce al valore teologico-liturgico dell'immagine nel CD in quanto tale e per la strutturazione del mondo gerarchico, a prescindere dalle successive interpretazioni. Immagini bibliche o immagini liturgiche: in entrambi i casi la proposta dionisiana si inserisce come un vento nuovo che si lascia scivolare accanto le diverse tradizioni precedenti, pur tentando di recepirne la parte più viva e farle vivere in concordia.

Si diceva che la rivalutazione dell'immagine in senso consustanziale la riscatta dalla critica che Platone le muoveva nei suoi scritti. Secondo le parole di *Jean Pierre Vernant*, il filosofo ateniese è responsabile della virata dalla concezione arcaica dell'immagine, intesa come “via di accesso all'essere a partire dalle sue manifestazioni visibili”²⁴⁶ al

²⁴⁴ Oltre alla testimonianza di Atanasio riportata nella nota precedente, possiamo citare i Cappadoci, ad esempio Gregorio di Nazianzo: “Il Figlio è detto immagine del Padre perché è della sua stessa sostanza e viene da lui, e non il Padre da lui. La natura dell'immagine consiste, infatti, nell'essere imitazione dell'archetipo, del quale è detta essere immagine; se non che, qui c'è qualcosa in più. In quel caso si tratta di un'immagine priva di movimento di qualche cosa che invece si muove, mentre in questo di un'immagine vivente di qualcosa che vive, e che ha con l'archetipo una somiglianza perfetta, più di quanta ne avesse Seth con Adamo o ciò che è generato con qualunque essere lo generi” (Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2002, p. 743).

²⁴⁵ E. ELSNER (2012: 370 sgg.).

²⁴⁶ J. P. VERNANT (1975: 106).

mero apparire, alla copia che è a un tempo “doppio e simulacro”²⁴⁷. Associando l’*eikon* all’*eikasia* la connette all’imitazione propria dell’ultimo livello dei quattro gradi di conoscenza²⁴⁸. L’immagine viene quindi indissolubilmente legata alla rappresentazione, ad un processo mimetico, sia esso declinato in senso artistico²⁴⁹, cosmologico e metafisico²⁵⁰, linguistico²⁵¹.

Le statue divine

Una complessiva rivalutazione dell’immagine e del suo valore avviene però già a partire da Plotino (205-270) caposcuola di quell’insieme di pensatori raggruppati poi sotto la categoria storiografica di *Neoplatonismo*. Proprio quanti si professavano fedeli seguaci delle opere del filosofo ateniese dunque non solo cambiarono profondamente il senso della critica platonica alle immagini, ma semplificarono notevolmente la situazione²⁵². Il paradigma che vedeva la netta condanna dell’arte figurativa (nella *Repubblica* e nelle *Leggi*), in parte riabilitata dal *Sofista* tramite i due generi artistici (poi entrambi condannati), che faceva dell’immagine la metafora del passaggio dal mondo noetico a quello materiale, sembra essere recuperata da Plotino secondo una prospettiva foriera di conseguenze. Egli afferma:

Io credo che gli antichi saggi, che nel desiderio di avere tra di loro gli dèi, innalzarono templi e statue (ἄγαλματα), guardando alla natura dell’universo, intuirono nel loro spirito che l’Anima si lascia facilmente attrarre dappertutto, ma che sarebbe stata la più facile di tutte le cose trattenerla addirittura, qualora l’uomo avesse costruito qualcosa

²⁴⁷ *Ibidem*,

²⁴⁸ Plat., *Resp.* 511e.

²⁴⁹ In *Filebo* 39b 4 Socrate ricorda che si ricordano anche immagini-rappresentazioni delle opinioni e dei discorsi ascoltati. In tal senso quindi anche un’idea, un pensiero possono essere un’immagine.

²⁵⁰ Celebre la frase di *Timeo* 92c 7 del cosmo come “immagine dell’intelligibile”. In questo caso però l’accezione che si vuole dare del rapporto di copia è in qualche modo quello della perdita della perfezione passando dall’uno all’altro e quindi un’accezione negativa tanto dell’immagine quanto del mondo sensibile che in quanto copia dell’intelligibile ad esso appartiene. Di certo questo è il senso più consueto che l’immagine acquisisce nel contesto platonico.

²⁵¹ Soprattutto nel *Cratilo* si fa riferimento al linguaggio come una sorta di pittura (424e 3) seppure, come si il passo 432d-434a tenta di dimostrare, il rapporto tra l’arte figurativa e il modello non potrà mai avere un legame eidetico come invece avviene nel caso del nome.

²⁵² Lo studio di riferimento in materia è V. FAZZO (1971). Nonostante non affronti il problema alla luce delle nuove acquisizioni storiografiche degli ultimi quarant’anni, resta il lavoro di riferimento e l’unico a dare una complessiva presentazione della questione delle immagini nel Neoplatonismo, soprattutto rispetto alle immagini religiose.

di affine, e impressionabile, atta ad accogliere una qualche parte dell'Anima. Ma è impressionante l'imitazione (τὸ μιμηθῆν) che proprio come uno specchio sa rapire un po' di figura. E veramente il principio operante nell'universo creò ogni cosa ingegnosamente a imitazione degli esseri di cui recava in sé le forme razionali; e poiché ogni singola cosa fu divenuta così, nel suo interno, forma razionale, la cui figura corrispose alla forma pre-materiale, l'anima l'avvinse allora a quel dio, su cui la cosa modellandosi nasceva e su cui l'anima stessa orientò la sua visione; e così l'anima possiede e crea²⁵³.

In questo passo l'imitazione viene definita non più come il passaggio dalla verità di un modello all'imperfezione della copia ma come il passaggio necessario per la creazione dell'universo. Dall'intelligibile al sensibile, per via imitativa, si compie la generazione del Tutto a partire da forme eidetiche. L'immensa fortuna che *Timeo* 92 C, avrà nei successivi secoli presso i successori di Platone è già pienamente intuibile da questo passo²⁵⁴.

La trasformazione dell'immagine da pericoloso 'altro' a strumento filosofico immaginale non cancella però il timore nutrito verso talune forme della produzione artistica:

L'anima crea non già in forza di una sentenza mutuata da fuori, né attende consiglio o ponderazione: poiché questo significherebbe creare non già secondo natura ma secondo arte acquisita dal di fuori. L'arte, a dir il vero, è posteriore all'Anima creante e non fa che imitare, producendo pallide e fievoli immagini, trastulli, forse, senza grande valore e va adoperando molti espedienti per produrre i suoi vani fantasmi. L'Anima, invece, per virtù di semplice essenza, è signora dei corpi, nel fatto che essi nascono e si atteggiano secondo la sua guida²⁵⁵.

Ad ogni modo sembra prevalere una complessiva rivalutazione delle immagini. Una corposa digressione lo testimonia, spiegando la differenza qualitativa tra le opere d'arte che seguono il Bene e la Bellezza e quelle che non si affidano a tali modelli²⁵⁶. L'arte,

²⁵³ Plot. *Enn.* IV 3. [27] 11. 1-55.

²⁵⁴ Basti ricordare gli innumerevoli riferimenti fatti da Proclo a questo passo e alla figura del Demiurgo come fautore della trasposizione sul piano sensibile dell'intelligibile. In questo passo sono presenti anche altri importanti motivi che sono poi ripresi, come abbiamo notato, da Proclo (*supra* p. 000), rispetto all'imitazione e alle immagini, come quello dell'anima umana creatrice di immagini e ad esse legata.

²⁵⁵ *Ibid.*, IV 3 [27] 10.

²⁵⁶ In effetti questo passo non sembra solo la fonte più prossima all'esempio richiamato da Dionigi in MT II, ma anche nella figura del vescovo-pittore che deve riportare il modello intelligibile all'interno della

deprecabile per Platone in quanto due volte lontana dal vero e cioè imitante la natura che a sua volta è imitazione dell'intelligibile, acquista il valore di imitazione diretta *perdendo un grado di falsità*. Proprio come la natura, l'arte imita modelli intelligibili: creazione artistica e cosmologica godono dello stesso grado di verità che viene valorizzato piuttosto che criticato da Plotino. È seguendo questa traccia che Proclo può parlare del Demiurgo come di un artista e dell'artista come del demiurgo²⁵⁷.

L'arte della creazione delle statue e quella demiurgica restano comunque separate. È l'allievo di Plotino, Porfirio (234-305), che nel *De statuis* accenna per primo alla formazione delle statue divine nel senso che stabilisce la presenza effettiva della divinità al loro interno²⁵⁸. A questo autore si deve inoltre la creazione dello specifico lessico delle immagini poi utilizzato dagli autori successivi: σύμβολον, ad esempio, non indica più soltanto l'oggetto ma comprende anche l'atto rituale, caratterizzando il contatto tra dio ed ἄγαλμα (o l'immagine che lo rappresenta)²⁵⁹.

A Giamblico (250-330) invece si deve la svolta in senso mistico religioso del IV secolo soprattutto grazie all'introduzione del concetto di teurgia²⁶⁰. La domanda circa la validità delle statue e delle immagini nel poter contenere e manifestare la divinità viene estesa a tutta la materia. L'esistenza della teurgia dipende dalla possibilità di dimostrare la capacità della materia tutta si accogliere il divino. La necessità della mediazione diventa in effetti essenziale considerato che lo schema plotiniano Uno-Intelletto-Anima

liturgia sensibile (cfr *supra* pp. 000). Il passo plotiniano è *Enn.* V 8 [31] 1 7-40: "Poniamo, se così ci piace, due blocchi di marmo, l'uno accanto all'altro: l'uno è ancora grezzo e non lavorato, l'altro ha subito l'opera dell'artista ed è diventato la statua del dio o di un uomo: di un Dio, come di una Grazia o di una Musa; di un uomo, ma non di un uomo qualsiasi, ma di uno che l'arte abbia adornato di ogni bellezza. È evidente che il marmo, che lo ha accolto in sé, per opera dell'arte, la bellezza della forma, è bello non perché è pietra (allora anche l'atro marmo sarebbe bello), ma a causa della forma, di cui l'arte lo rivestì; questa forma non c'era, prima, nella materia, ma era nella mente dell'artista ancor prima di entrare nel marmo; ed era nell'artista non perché questi possieda della mani e occhi, ma perché è partecipe dell'arte (...) Se qualcuno deprezzerà le arti perché le loro creazioni sono imitazioni della natura, diremo anzitutto che anche la natura imita un'altra cosa. E poi bisogna sapere che le arti non imitano semplicemente le cose che si vedono, ma si elevano alle forme ideali, dalle quali deriva la natura. E si dica inoltre che esse producono molte cose di per se stesse, in quanto aggiungono alla natura qualcosa che ad essa manchi, poiché possiedono in se stesse la bellezza. Così Fidia creò il suo Zeus senza guardare a un modello sensibile, ma lo colse quale sarebbe apparso, qualora Zeus stesso consentisse ad apparire ai nostri occhi".

²⁵⁷ Cfr *supra* pp.000.

²⁵⁸ V. FAZZO (1977: 191 e sgg.)

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 193-194.

²⁶⁰ Cfr *supra* p. 000.

viene reso maggiormente complesso tramite la presenza di gradi ipostatici intermedi proprio dal maestro di Calcide²⁶¹.

La sintesi tra teurgia e simbolismo, che sarà determinante tanto per Proclo quanto per Dionigi, porta al riconoscimento di tutte gli enti come potenziale viatico per la manifestazione divina. *Simbolo* è per Giamblico non solo l'oggetto o l'atto rituale ma tutto ciò che, ospitando il divino, può essere strumento di contatto tra uomo e dio:

Ma non è certo un male fare ancora altre osservazioni per una comprensione precisa di questi problemi. La sovrabbondante potenza delle cause supreme è ognora per natura tale da essere superiore al tutto anche in questo, nell'essere cioè presente senza ostacolo in tutto in maniera uguale. Perciò, secondo questa proposizione, i primi splendono negli ultimi e gli immateriali sono immaterialmente presenti nei materiali. Nessuna meraviglia, dunque, se diciamo che anche una certa materia è pura e divina: ché, nata anch'essa dal padre e demiurgo di tutto, acquista la perfezione adatta a ricevere gli dèi. E al tempo stesso niente impedisce agli esseri superiori di poter diffondere la loro luce su ciò che è loro inferiore e niente quindi allontana la materia dalla partecipazione ai beni più elevati, sicché tutta la materia che è perfetta, pura, boniforme, non è inadatta a ricevere gli dèi: poiché infatti era necessario che anche il terrestre non fosse per nulla impartecipe della comunione con gli dèi. Questo considerando, l'arte teurgica, ricercando così in generale a seconda dell'affinità le materie adatte ad esser ricevute da ciascuno degli dèi, intreccia spesso insieme pietre, erbe, animali, aromi, altri simili oggetti sacri, perfetti e deiformi, e poi da tutti questi forma un ricettacolo perfetto e puro. Non bisogna infatti respingere tutta la materia, ma soltanto quella che non è appropriata agli dèi, e scegliere quella che è adatta ad essi, in quanto capace di stare in accordo con gli edifici divini, con la consacrazione delle statue e con i riti dei sacrifici²⁶².

La statua e il simbolo diventano ben altro che lo strumento di elevazione della mente; essi pongono "l'anima in contatto esistenziale ed essenziale con gli dèi, affinché essa possa giungere ai livelli oltremondani realmente e non con il solo ragionamento"²⁶³. Tutto ciò che è simbolo possiede tale proprietà in quanto discende direttamente dagli dèi.

²⁶¹ Questa tendenza raggiungerà il suo apice nel sistema procliano. Sembra che nella parabola disegnata dal Neoplatonismo, contestualmente alla dottrina dell'immagine, la sua elaborazione e maturazione vada di pari passo tanto alla sempre più accentuata trascendenza del Primo Principio quanto alla parallela proliferazione dei livelli intermedi di realtà. Che sia effettivamente questo il motivo del superamento "estetico" di Platone?

²⁶² Giamblico, *De myst.* V 233-234.

²⁶³ V. FAZZO (1977: 263).

Il principale erede di questa tradizione, come si è visto, è Proclo. Sembra che nelle opere del Licio arrivino a maturazione le rinnovate riflessioni sull'immagine proprie dei tre grandi maestri del passato. Si è avuto modo di soffermarsi sull'immenso valore che una specifica dottrina delle immagini assume nell'opera dell'allievo di Siriano sotto diversi aspetti: essa è fondamentale nella distinzione dei due metodi poetici o mitologici (uno iconico e uno simbolico), così come importante risulta rispetto alla legittimazione metafisica del cosmo sensibile, creato ad immagine di quello noetico; numerose sono le analogie che intrecciano l'operato del demiurgo a quello del pittore ed, insieme, a quello del poeta; l'immagine condivide il carattere di mediazione con l'Anima intesa tanto come terza ipostasi quanto come centro delle facoltà umane. Le analogie tra la creazione del cosmo e quella secondo la rinnovata capacità che viene affidata all'anima umana risiede in due passi del *Commento al Timeo* in cui l'operato del demiurgo e quello del teurgo vengono messi a confronto: per confermare che il demiurgo si lancia alla creazione degli elementi costitutivi del cosmo tramite agenti intermedi che sono incorruttibili, paragona per analogia, il suo operato a quello del teurgo che prepara “le ἄγάλματα degli dèi e le sedi dei loro oracoli”²⁶⁴ e tramite simboli rende possibile la partecipazione del dio alla materia; per rendere più cogente tale analogia il diadoco, prendendo spunto da alcune parti della vita teurgica dice che come il demiurgo opera sul mondo a lui inferiore tramite impronte e nomi, “lo stesso fanno anche i veri operatori teurgici quando consacrano le statue mediante impronte e nomi vivificanti e le rendono animate e mosse”²⁶⁵.

Nella comune analogia con il demiurgo²⁶⁶, pittore e teurgo sono a loro volta messi sullo stesso piano simbolico. In tal senso il pittore sarebbe un teurgo nella misura plasmando questi una certa materia (statue e simboli) da rendere adatta a ricevere il divino, ripropone l'opera del buon artista che deve produrre una scultura riportando

²⁶⁴ Proclo, *In Tim.* IV 287 C.

²⁶⁵ Ibid., IV 240 A.

²⁶⁶ Occorre ricordare che l'analogia demiurgo-teurgo ricorre nel *In Crat.* LII. Occorre altresì ricordare che il pittore (*In Remp.*) viene associato alla figura del poeta che produce una forma didattico-mimetica di poesia, dunque di mito.

l'archetipo nel modello, e nello spazio che è già del tutto umano, ripetono l'azione demiurgica della trasposizione dell'intelligibile nel sensibile in forma di immagine.

Insomma il mondo materiale si fa spazio non solo come precipitato logicamente e ontologicamente inferiore rispetto a quello noetico, ma diventa il luogo che rispecchia il divino nonché teatro del contatto tra uomo e dio.

Come già per Porfirio, anche per Proclo ἄγαλμα della divinità può essere qualunque oggetto o simbolo materiale, specialmente il nome divino²⁶⁷. Egli è anche l'unico tra gli autori ricordati a riportare preziose informazioni sull'aspetto che le statue *reali* avevano²⁶⁸. Le statue divine sono mescolanza di materia bruta e della divinità che ne viene ospitata, implicando così il divieto di oltraggiare le statue di cui sarebbe diretta conseguenza l'oltraggio del dio²⁶⁹.

Le statue dionisiache

Uno degli obiettivi dei precedenti capitoli è stato quello di evidenziare quale sottile operazione di selezione delle diverse tradizioni cristiane l'autore del CD riesca a proporre portando a termine una sintesi nuova sintesi resa possibile dall'utilizzo profondamente specializzato del linguaggio filosofico neoplatonico. Questo obiettivo pare manifestarsi anche per quanto riguarda le ἀγάλματα. Date le sei ricorrenze del

²⁶⁷ Cfr. *In Parm.* 851-852; *In Crat.* 18, 27-18-27. Sul nome divino come simbolo o statua divina, si veda R. COUGHLIN (2006: 169 e sgg.) e S. KLITENIC WEAR-J. M. DILLON (2007: 93-95).

²⁶⁸ *De arte hieratica*, 150, 24-151, 5: "Perciò gli iniziatori dell'arte ieratica, partendo dalle cose che cadono sotto gli occhi sensibili, hanno ritrovato il culto delle potenze superiori, mescolando alcune cose, altre appropriatamente togliendo; la mescolanza fu ritrovata in base all'osservazione che, quando esse non erano mescolate, ciascuna aveva una qualche proprietà dl dio ma non era sufficiente per la sua evocazione; perciò mediante la mescolanza i molte cose riuniscono i predetti efflussi e ciò che da tanti è diventato uno è reso simile a quello che è il tutto prima di tanti: e spesso preparano statue con materiale mescolato e con aromi, avendo impastato in unità i segni che erano divisi e avendo fatto con l'arte come fa il divino per sua essenza, comprendendo in unità le varie potenze: infatti ciascuna di queste fu indebolita dalla distribuzione in varie parti ed invece dalla mescolanza fu elevata all'idea del modello".

²⁶⁹ *In Crat.* CXXXIII, 82, 24-78: L'Intelletto è in noi dionisiaco e reale immagine di Dioniso. E chiunque pecchi contro di esso e con insania simile a quella dei Titani laceri la natura indivisa di esso con l'inganno dalle molte facce, è chiaro che pecca contro Dioniso stesso e, rispetto a coloro che peccano contro le statue esteriori del dio, con un peccato tanto più grave di quanto più grande è, rispetto agli altri esseri, l'affinità che lega l'anima al Dio".

termine, è opportuno citarle in via immediata prima di estrapolarne alcune, importanti, conseguenze.

- **CH 145 A:** Così tutti i teosofi e gli interpreti dell'ispirazione occulta separano in maniera incontaminata il "Santo dei santi" dalle cose imperfette e profane e vigilano sulle sante raffigurazioni dissimili, affinché né le cose divine siano accessibili ai profani né gli amanti delle divine statue (τῶν θείων ἀγαλμάτων) aderiscono alle figure come se fossero reali, e affinché le cose divine siano venerate con vere negazioni e con somiglianze dissimili che provengono da cose che hanno tracce divine estremamente diverse nelle loro proprietà.
- **CH 165 A:** Dunque il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto è possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci ἀγάλματα θεῶν e specchi chiarissimi e immacolati, adatti a ricevere il raggio della prima luce e tearchico, ed essi poi santamente riempiti della luce data, sono capaci d'infondere abbondantemente lo splendore nelle cose che seguono secondo le leggi tearchiche.
- **EH 428 D:** Dunque è il momento di considerare (credo infatti che ci troviamo all'interno del santuario), dopo aver scoperto ciò che è intelligibile tra la prima delle statue (τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων), la sua divina bellezza, come si conviene alle cose divine, il vescovo che procede con il profumo dell'incenso dal divino altare fino alle parti estreme del tempio e che di nuovo vi ritorna per compiere la cerimonia.
- **EH 473 C:** Infatti l'immagine incorrotta e che bene imita la virtù divina, guardando verso quella bellezza spirituale e profumata, forma se stessa (una statua - ἄγαλμα) e si atteggia in modo da giungere all'imitazione più bella.
- **476 A:** [I pittori noetici] non amano nessuna delle cose che sembrano essere vanamente belle e giuste, ma le cose che sono veramente tali, né guardano la gloria stimata sciocamente dai più come la felicità, ma giudicando il bene e il male in se stesso, a imitazione di Dio, sono statue divine (ἀγάλματα θεῶν) del profumo divinissimo, il quale avendo in sé il proprio profumo non si volge verso ciò che pare dissimile ai più e sigilla ciò che è senza apparenza nelle pure immagini della verità.
- **MT II 1025 B:** noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la vista e la conoscenza ... come fanno coloro che costruiscono una statua (ἄγαλμα) naturale, staccando tutto ciò che si sovrappone alla pura visione della figura nascosta, e mediante questo lavoro di eliminazione manifestano in sé e per sé la bellezza occulta.

La prima evidenza è l'assenza del termine nel trattato *Sui nomi divini*. Le ricorrenze del termine, invece, mostrano la continuità con la concezione platonica del termine

statua in generale e della novità dionisiana in particolare²⁷⁰. In secondo luogo è chiaro che solo nell'ultimo caso Dionigi si riferisce alla statua come prodotto materiale della mano dell'artista, seppure giocata sul piano metaforico (cioè, per spiegare il processo apofatico che procede per negazioni)²⁷¹. Degli altri casi il primo (CH 145A) sembra paragonare le immagini alle figure scritturali. Infatti, parlando della necessità di nascondere le verità ai profani o di spiegarle, secondo dissomiglianza, agli iniziati parla del pericolo che “gli amanti delle divine statue possano aderire alle figure come se fossero reali”. Considerato il contesto (CH II) che si articola attorno al tema dell'esegetico probabilmente con ἀγάλματα si intendono quelle immagini che devono essere venerate con negazioni ma che recano in sé tracce divine.

In EH 428 D la statua è il sacramento. Si è appena conclusa la descrizione schematica del sacramento della riunione con il relativo μυστήριον e si passa, come è prassi in EH, alla spiegazione anagogica dello stesso. Per riferirsi al sacramento Dionigi lo definisce “la prima delle statue”, anche in questo caso, potremmo interpretare, la prima tra le immagini. Ad ogni modo, in questo caso si risente del normale ritmo di EH secondo cui si passa dall'esterno all'interno, dall'involucro all'archetipo.

Gli altri casi (tre) si riferiscono ad uomini come a statue, con un chiaro retroterra teurgico. Nel caso di 165 Ai seguaci del raggio tearchico, quanti sono nell'iniziazione e decidono di uniformarsi alla bellezza divina, diventano statue divine. È chiaro il riamando alla dottrina dell'assimilazione in chiave ascensionale che fa del fedele non solo una statua ma uno specchio. Pienamente ripresa la dottrina dell'assimilazione.

Negli altri due casi invece (473C, 476A) è il pittore divino che diventa statua divina in quanto, avendo eliminato ogni elemento dissimile *ha* in sé l'immagine divina che poi è il modello al quale si ispira, ed è immagine divina in quanto prodotto di quello stesso intelligibile.

Dionigi non fornisce quindi un'interpretazione univoca del termine ma lo adatta a seconda dei contesti che sono poi tutti riconducibili alla dottrina dell'assimilazione alla divinità. Tuttavia, in un caso la statua corrisponde all'immagine scritturale, in un altro al sacramento e in altri tre casi a degli appartenenti della gerarchia. Come accade per tutto il lessico immaginale, l'autore del

²⁷⁰ G. W. H. LAMPE (1961: 6): il termine è impiegato dai Padri per indicare le statue pagane tanto quanto quelle cristiane.

²⁷¹ Richiamo alquanto evidente a Plot. *Enn.* V 8 [31] 1 7-40.

CD presenta un'interpretazione funzionale ai propri scopi avendo sì alcune tradizioni alla base ma proponendo comunque un'interpretazione diversa e coerente con la propria dottrina.

Si fornisce questo piccolo esempio solo per mostrare quale sia l'impatto dionisiano sulla dottrina dell'immagine del suo tempo. Non c'è da stupirsi se, il suo primo detrattore ne riprese poi il lessico proprio per difendere la liceità del culto delle immagini nelle chiese.

Ciò che preme sottolineare è che le immagini in Dionigi non assumono mai un significato casuale nel senso che esse sono sempre declinate, almeno nel mondo gerarchico, o secondo la somiglianza mimesi liturgica ed ecclesiastica o secondo la dissomiglianza scritturale. Non sembra essere presente una terza strada.

A queste due strade si interessano i teologi impegnati nella stesura dei florilegi in difesa delle immagini presero in considerazione le due strade ma spesso in via separata. Riportando i due casi indicati all'inizio del presente lavoro²⁷² ci si trova di fronte alla curiosa situazione per la quale si difende la legittimità del culto delle immagini poggiando su due linee praticamente opposte: il *De Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* riporta oltre ad un passo dell'epistola X, due passi di EH (477A, 473B) che, rispettivamente, giustificano il ruolo dei vescovi in quanto imitatori di Dio e descrivono il rapporto tra archetipo e immagine come quello disegnato da un'apittura spirituale. Il *Codex Parisinus Graecus 1115* riporta invece per intero i primi due capitoli di CH, cioè la dottrina della dissomiglianza nella sua totalità.

Entrambi le dottrine si prestano bene alla difesa dell'immagine: se l'immagine imita il modello potrà essere venerata in quanto fedele ad esso; se è tutt'altro da quello, non ci sarà il pericolo dell'idolatria. Abbandonando però la crisi iconoclasta del VIII secolo e i suoi sviluppi, occorre chiedersi se, nei secoli precedenti (metà V-fine VII) la fama che ha accompagnato il CD possa aver anche espanso la sua fortuna e se possa esserci un legame tra la dottrina dell'immagine quale si presenta negli scritti dionisiani e tanto il coevo entusiasmo per le immagini quanto la successiva aggressione da parte imperiale.

Uno dei fattori che hanno di certo accompagnato lo sviluppo dell'iconologia fu la cristologia sviluppata soprattutto dai padri conciliari di Nicea. La questione potrebbe essere affrontata anche per quanto riguarda il concilio di Calcedonia e le principali figure che vi presero parte, visto e

²⁷² Cfr. *supra* p.230.

considerato che già nelle opere di Dionigi una certa attinenza della liturgia e della cristologia, e di entrambe con le immagini-simboli (tramite la teurgia), sembra intravedersi.

La traccia che questa breve appendice vorrebbe aprire è la seguente: posto che i teologi iconofili del VII-VIII secolo intercettarono esattamente le due linee dionsiane (mimesi-dissomiglianza), è possibile che esse abbiano agito prima di quel periodo e indipendentemente? Sarebbe interessante capire, ponendo la questione in un altro modo, se la liturgia e l'esegesi biblica dionsiane abbiano potuto influire in quanto tali (quindi, come liturgia mimetica e come interpretazione della dissomiglianza) sulla genesi della teologia dell'icona che in Dionigi si profila già con un buon grado di maturazione benché manchi del tutto un'interrogazione su cosa sia immagine e se sia lecito o meno venerarla. E se quindi quella commistione tra motivo cristiani e motivi neoplatonici, nella sintesi liturgica e in quella scritturistica (cioè nel simbolismo dionisiano) abbiano potuto influire sullo sviluppo della teologia dell'icona e sulla venerazione delle immagini nell'età che separa l'avvento di Giustiniano dal primo deflagrare del conflitto iconoclasta.

BIBLIOGRAFIA E STRUMENTI

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

- «AAASH» Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest, 1951-)
«AB» Analecta Bollandiana (Bruxelles, 1882-)
ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, cont. J. Straub, Berlin, Leipzig, 1914-
«Aevum» Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche (Milano, 1927-)
«AHDLMMA» Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (Paris, 1926-)
«ANSP» Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Pisa, 1971-)
«ARAM» ARAM periodical (Oxford, 1989-)
«ASE» Annali di Storia dell'Esegesi (Bologna, 1984-)
«BBGG» Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata (Grottaferrata, 1929-)
«BS» Byzantine Studies / Etudes byzantines (Pittsburg, Irvine, CA, 1974-)
BSGRT Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
«BZ» Byzantinische Zeitschrift (New York, Berlin, 1892-)
«Concilium» Concilium: revue internationale de théologie» (Paris; Fribourg, CH, 1965-2002)
CCSG Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout, 1977-)
CCSL Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout, 1953-)
«DOP» Dumbarton Oaks Papers (Cambridge, MA, Whashington, 1940-)
DOS Dumbarton Oaks Studies (Cambridge, Mass., 1950-)
DPAC *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, Casale Monferrato, 1983.
DTC *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1903-72)
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
«JEH» Journal of Ecclesiastical History (London)
JECS Journal of Early Christian Studies
JLARC Journal for Late Antique Religion and Culture
«JThS» The Journal of Theological Studies
«LM» Le Muséon
Mansi J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, Paris, Leipzig, 1901-1927.
«MSR» Mélanges de science religieuse

«MT»	Modern Theology
«NAWG»	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse (Göttingen, 1941-2006)
OC	Oriens Christianus
OChr	Orientalia Christiana
OECS	Oxford Early Christian Studies
«OSyr»	L'Orient Syrien (Paris, 1956-1967)
«PCPS»	Proceedings of the Cambridge Philological Society (London, Cambridge, 1882-2004)
«PdP»	La parola del passato. Rivista di studi antichi (Napoli, 1946-)
PTS	Patristische Texte und Studien
«RES»	Revue des Études Augustiniennes
«RHE»	Revue d'histoire ecclésiastique
SC	Sources Chrétiennes
«Schol»	Scholastik
«SE»	Sacris Erudiri
«SP»	Studia Patristica
«SVTQ»	St. Vladimir's Theological Quarterly
TRE	Theologische Realencyclopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
«VC»	Vigiliae Christianae
VCSS	Variorum Collected Studies Series

FONTI

Corpus dionysiacum: Pseudo-Dionysius Areopagita

CD *Corpus dionysiacum*:

- CH Pseudo-Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, in *Corpus dionysiacum II*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, 1991 (PTS 36)
- EH Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, in *Corpus dionysiacum II*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, 1991 (PTS 36).
- DN Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, in *Corpus dionysiacum I*, ed. B. R. Suchla, Berlin, 1990 (PTS 33).

MT Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, in *Corpus dionysiacum II*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, 1991, 2012² (PTS 36).

EP Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistolae*, in *Corpus dionysiacum II*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, 1991 (PTS 36).

Prol. Iohannes Scitopolitanus, *Prologus in opera S. Dionysii* (PG 4, 16A-22C).

Jamblichus

DM Jamblique, *Les mystères d’Égypte*, ed. Des Places Les Belles Lettres, Paris 1966

Plotinus

Enn. *Plotini Opera*, ed. P. Henry et H.R. Schwyzer, Paris et al. 1951-1973..

Proclus

Theol. Plat. Proclus, *Théologie platonicienne*. Texte établit et traduit, 6 voll., Paris 1968, 1974, 1978, 1981, 1987, 1997, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink.

In Tim. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., ed. E. Dihel, Teubner Lipsiae 1903, 1904, 1906; rist. Hakkert, Amsterdam, 1965.

In Remp. Proclus, *In platonis Rem publicam comentarii*, 2 voll., ed W. Kroll, Teubner, Lipsiae, 1899, 1901; rist.anast. Amsterdam 1965.

In Parm. Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Traduction de Guillaume de Moerbeke (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1), 2 voll.,ed C. Steel, Leuven University Press, Leuven, 1982-1985.

Elem. Theol. Proclus, *Elements of Theology*. A revised text with translation and commentary, ed. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1933; 1963; rist. 1992.

In Crat. *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Teubner, Lipsiae, 1908.

É. Des Places, *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris

1971.

TRADUZIONI CONSULTATE

M. Abbate, *Proclo. Commento alla 'Repubblica' di Platone*, Bompiani, Milano, 2004.

- *Proclo. La teologia platonica*, Bompiani, Milano, 2005.

Armstrong, A.H., *Plotinus: The Enneads*, 7 vols, Cambridge, MA, 1966–88.

E. Corsini, *Origene. Commento al vangelo di Giovanni*, UTET, 2013.

E. Di Stefano, *Proclo. Elementi di Teologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1994.

E. R. Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, A revised text with translation and commentary, Clarendon Press, Oxford, 1933; 1963; rist. 1992.

Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and Mystical Theology*. Translated by C.E. Rolt. London 1951.

B. Duvick, *On Plato's 'Cratylus'*, Duckworth, London, 2007.

G. Faggin, *Plotino. Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992.

C. Faraggiana di Sarzana, *Proclo Licio Diadoco: I manuali, ('Elementi di Fisica', 'Elementi di Teologia')*. *I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli: vita di Proclo. Saggio introduttivo di G. Reale, Rusconi, Milano, 1999².

A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, 3 voll., Vrin, Paris, 1970.

- *Proclus, Commentaire sur le Timée*, 5 voll., Vrin, Paris, 1966-68.

A. Lambertson, *Proclus the Successor on poetics and the Homeric poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

S. Lilla, *Pseudo-Dionigi L'Areopagita: La gerarchia ecclesiastica*, Introduzione, traduzione

e note a cura di, Città Nuova, Roma 2002.

G. R. Morrow – J. M. Dillon; *Proclus' Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1987; rist. con correzioni 1992.

G. Muscolino, *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, monografia introduttiva di G. Girgenti,

Bompiani, Milano, 2011.

P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibhéid; foreword, notes and translation collaboration by P. Rorem; preface by R. Roques; introductions by J. Pelikan, J. Leclercq and K. Froehlich (Mahwah, New Jersey, 1987).

M. Simonetti, *Origene. I Principi*, UTET, Torino, 1968.

P. Scazzoso – E. Bellini, *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di, *Introduzione* di G. Reale, Traduzione di P. Scazzoso, *Saggio introduttivo* e note di E. Bellini, *Saggio Integrativo* di C. M. Mazzucchi.

A. R. Sodano, *Giamblico. I misteri egiziani*, presentazione a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2013.

STUDI

M. Abbate, (2001), *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Piemme, Monferrato.

- (2004), *Proclo interprete della Repubblica*, in Id. (a cura di), *Proclo. Commento alla 'Repubblica' di Platone*, Bompiani, Milano, 2004, pp. XIII-CXXXVIII.

- (2008), *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Edizioni dell'orso, Alessandria.

- A. Alexakis (1996), *Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype*, «DOS» XXXIV Washington D.C.

Y. de Andia, (1996), *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New York, Köln,.

- (1997) *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, a c. di Y. de Andia, Paris, (Série Antiquité 151).

- (1997b) *La théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, «SP», 32, pp. 278-301.

- R. M Arthur (2008), *Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*, Ashgate, Aldershot.

- (2001), *A Sixth Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationship with Pseudo-Dionysius*, «Studia Patristica» 35 (2001): 369–73.
- G. S. Bebis (1974), *The Ecclesiastical Hierarchy of Dionysios the Areopagite: A liturgical Interpretation*, «Greek Orthodox Theological review» 19, pp. 159-75.
- H. U. von Balthasar (1940), *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, «Schol», 16, 1, pp. 16-38 (rist. in H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961, pp. 644-672).
- W. Beierwaltes (1972), *Johannes von Skythopolis und Plotin*, «Studia Patristica», XI/2, pp. 3-7.
- (1989) *Identità e differenza*, (ed. orig. 1980) Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- (1990) *Proclo: I fondamenti della sua metafisica*, (ed. orig. 1965²; 1979³) Vita e Pensiero, Milano.
- (1998) «Negati Affirmatio»: *il mondo come metafora. Fondamenti di un'estetica medievale*, in Eriugena *I fondamenti del suo pensiero*, presentazione di Giovanni Reale, traduzione di Enrico Peroli, (ed. orig. 1994) Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 131-179.
- (2000) *Platonismo nel Cristianesimo* (ed. orig. 1998), Vita e Pensiero, Milano.-
- (2005) *Presentazione di Proclo. Teologia Platonica*, traduzione, note e commento a cura di M. Abbate, Introduzione a cura di G. Reale.
- A. H. Armstrong (1955), *Was Plotinus a Magician?*, *Phronesis* 1 (1955), pp. 73-9.
- J. Bidez (1919), *Jamblique et son école*, in «Revue des Études Grecques», 32, pp. 29-40.
- J. Bogdanovic (2011), *Rethinking the Dionysian Legacy in Medieval Architecture: East and West*, in *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, ed. F. Ivanović, Newcastle,: Cambridge Scholars Publishing, 109-130.
- É. Bouларand (1957), *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys*, «BLE», 58, pp. 193-217.
- (1958) *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys (suite)*, «BLE», 59, pp. 129-169.

S. P. Brock (1979), *The Syrian Baptismal Rites*, «*Concilium: International Journal for Theology* 122: 98-104.

- (1984) *The Orthodox-Oriental Orthodox Conversations of 532*, in *Apostolos Varnavas XLI*, Nicosia, 1980, pp. 219-227; repr. in Brock.

B. Brons (1975), *Sekundäre Textparteien in Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*, «*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*», 5, pp. 101-140.

B. Capelle (1967), *L'Introduction du symbole à la messe*, in *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. III. Histoire. Louvain, pp. 60-81.

W. J. Carroll (1982) *Pseudo-Dionysius the Areopagite: 1960-80*, «*Patristic and Byzantine Review*», 1:3: 225-234.

- (1983) *Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names*, «*New Scholasticism*», 57: 253-62.

L. Cardullo (1985), *Il linguaggio del simbolo in Proclo*, Catania, 1987.

H. Chadwick (1993), *Bishops and Monks*, «*SP*», 24, pp. 45-61.

E. A. Clark (1992), *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton.

S. Coakley - C. M. Stang (2008), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, Oxford.

E. Coccia (2009), *Cristianesimo, Introduzione* (pp.439-512) a G. Agamben, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza.

E. Corsini (1962), *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino.

R. Coughlin (2006), *Theurgy, Prayer, Participation, and Divinization in Dionysius the Areopagite*, «*Dionysius*», 24, pp. 149-173.

J. A. Coutler, (1976), *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden.

A. van den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941.

B. Daley (1976), *The Origenism of Leontius of Byzantium*, «JThS», 27, pp. 333-369.

- (1995), *What did 'Origenism' Mean in the Sixth Century?*, in Dorival – Le Boulluec, p. 627-638.

D'Ancona (1992), *Proclo: enadi e archai nell'ordine sovrasensibile*, «Rivista di storia della filosofia» 47, pp. 265-294.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.

- (1951), *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, collection « Irénikon », n. s. 5. Éditions de Chevetogne.

J. Danielou- H. I. Marrou (1973), *Nuova storia della Chiesa*, I, Casale Monferrato.

R. Devereesse (1929), *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 4, 159-167.

E. Des Places (1977), *Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 24: 187–90.

- (1987) *La Théologie négative de Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du moyen âge*, «Studia Patristica» 17: 81–92.

J. Dillon, (1976), *Image, Symbol and Analogy. Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis*, in ed. R. Baine Harris, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk.

E. R. Dodds (1947), *Theurgy and Its Relationship with Neoplatonism*, «JRS», 37, pp. 55-69.

- (1928), «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'» *The Classical Quarterly* 22:129–142.

- (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press.,

- (1963) *Proclus, The elements of theology*, Oxford.

- A. Ducellier, *Bisanzio*, Torino, 1988.
- D. B. Evans (1980), *Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite*, «BS», 7, , pp. 1-34.
- (2001), *The Christology of Pseudo Dionysios the Areopagite*, «AAASH», 41, pp. 147-155.
- V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1977.
- E. Fiori, *Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriano*. Edizione critica e studio storico-dottrinale del *Trattato sui Nomi divini* nella versione di Sergio di Reš'aynā, Tesi di dottorato di ricerca in «Studi religiosi: scienze sociali e studi storici sulle religioni» (XXII ciclo), Università di Bologna, 2010.
- (2010) *Elementi evagriani nella traduzione siriana di Dionigi l'Areopagita: la strategia di Sergio di Reš'aynā*, «ASE», 27, , pp. 323-332.
- (2010) *Mélange eschatologique et 'condition spirituelle' de l'intellect dans le Corpus dionysiacum syriaque. Un cas remarquable de divergence entre le corpus dionysien grec et sa traduction par Serge de Reš'aynā*, «ParO», 35, , pp. 261-276.
- (2011) *Mystique et liturgie entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérophée : aux origines de la mystagogie syro-occidentale*, in *Les mystiques syriaques*, a c. di A. Desreumaux, Paris, (Études syriaques 8), pp. 27-44.
- (2011) *The impossibility of the apokatastasis in Dionysius the Areopagite*, in Pietras, Kaczmarek, pp. 831-843.
- W. H. C. Frend(1972), *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge.
- C. Gallavotti(1929), *Eterogeneità e cronologia dei Commenti di Proclo alla Repubblica*, «Riv.filol.class.», pp.208-219.
- (1971), *Intorno ai commenti di Proclo alla Repubblica*, BPEC, 19 (1971), pp. 41-54.
- P. L. Gavriilyuk, *Did Pseudo-Dionysius Live in Constantinople?*, «VC», 62, 2008,

pp. 505-514.

S. Gersh (1978), *From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 8).

- (1984) *Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite*, «SP», 15, pp. 297-300.

J. G. Given, *Anchoring the Areopagite: An Intertextual Approach to Pseudo Dionysius*, «Studia Patristica» Vol. LXVIII, 155-172.

A. Golitzin (1994), *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki.

- (1994a) *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*. «St. Vladimir's Theological Quarterly» 38.2 (1994): 131–79.

- (2003) *'Suddenly, Christ': The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites*, in *Mystics: Presence and Aporia*, a c. di M. Kessler, C. Shepherd, Chicago, pp. 8-37.

- (2007) *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism?*, «Scrinium», 3, pp. 128-179.

J. Gouillard, *Hypathios d'Ephèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite*, «REB», 19, 1961, pp. 63-75.

R. Griffith, *Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius*, «SP», 29 (1997), pp. 238-243.

L.H. Grondijs (1959), *Sur la terminologie dionysienne*, in: «Bulletin de l'Association Guillaume Bude, Supplément, Lettres d'Humanité», tome XVIII, , pp. 438-447.

A. Guillaumont (1958), *Les Six Centuries des "Kephalalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*, Paris, , rep. Turnhout, 2003 (Patrologia Orientalis 28, 1).

- (1962) *Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, (Patristica Sorbonensia 5).

G. Ch. Hansen (1971), *Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*, Berlin, 1971 (GCS 54).

R. F. Hathaway (1969), *Hierarchy and the definition of order in the Letters of Pseudo-Dionysius: a study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*, The Hague.

Honingmann (1952), *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires, 47, fasc. 3).

C. B. Horn (2003), *Peter the Iberian and Palestinian Anti-Chalcedonian Monasticism in Fifth- and Early Sixth-Century Gaza*, «ARAM», 15, , pp. 109-128.

A. von Ivanka (1992), *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* (ed. orig. 1964), trad. it. E. Peroli, Milano.

F. Ivanovic (2010), *Symbol and icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Eugene, Pickwick.

E. Kitzinger (1954), *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, «DOP», 8, , pp. 83-150.

S. Klitenic Ware – J. Dillon (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot.

H. Koch(1895), *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, in «Philologus», 54, pp. 438-454.

- (1900), *Pseudo-Dionysius Areopagita in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz,.

A. Lambertson (2012), *Introduzione a Proclus the Successor on poetics and the Homeric poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*. Atlanta:

Society of Biblical Literature, (pp. XI-XXXVII).

- (1989), *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek epic's Earliest Exegetes*, ed. By R. Lambertson and

V. Karlamov (2009), *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*,.

J. C. Lamoreaux (1998), *The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse*, «VC», 52, , pp. 88-108.

G. W. H. Lampe (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford,.

T. Lankila (2011), *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, «JLARC», 5, pp. 14-40.

J. Lebon (1909), *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, Louvain.

- (1930), *Le Pseudo-Denys l'Areopagite et Severe d'Antioche*, «RHE» 26, 880-915.

- (1932), *Encore le Pseudo-Denys et Severe d'Antioche*, «RHE»28, 296-313.

- (1951), *La cristologie du monophysisme syrien, Das Konzil von Calkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeier – H. Bacht, 3 voll., Wurzburg, pp. 558-559.

H. Lewy (1978), *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1956¹.

S. Lilla (1973), *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successive*, «Augustinianum», 13, p. 609.

- (1980) *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello ps. Dionigi l'Areopagita*, «ANSP», 10, , pp. 125-202.

- (1980) *The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius*, «JThS», 31, , pp. 93-103.

- (1982) *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum» 22, 558-560.

- (1986), *Note sulla Gerarchia Celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum» 3 (XXVI), pp. 519-521.

- (1997) *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in de Andia 1997a, pp. 117-152.

-(2002) *Introduzione a Gerarchia Ecclesiastica*, Città Nuova, Roma, pp. 5-37.

- (2005a) *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken*», in «Eisenberger» 1990, p. 27-50; trad. it. in Lilla, pp. 17-39.

- (2005) *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia.

- V. Lossky (1930), *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, «AHDLM» 5, , pp. 279-309.

- (1944), *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, , trad. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna, 1967.

A. Louth (1986), *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite*, «JThS», 37, , pp. 432-438.

- (1989) *Denys The Areopagite*, London, New York,.

- (1997) "St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy", in Y. de Andia (1997a), 329-339.

- (2007) *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford.

- (2008), *The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor*, «MT», 24, , pp. 573-583.

- (2008), *The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas*, «MT», 24, , pp. 585-599.

G. Luck (1989), *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neusner, E.S. Frerichs and P.V. McCracken (eds), *Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict* (New York, 1989), pp. 185-225.

E. S. Mainoldi (2011), «Immediate viam facimus». *La teologia dionisiana al bivio dell'interpretazione di Ugo di S. Vittore*, XLVII Convegno storico internazionale del

CISBaM-Accademia Tudertina, «Ugo di San Vittore», Todi 10-12 ottobre 2010, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 153-171.

C. M. Mazzucchi (2006), *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περί πολιτικῆς ἐπιστήμης*, «Aevum», 80, , pp. 299-334.

- (2013), *Iterum de Damascio Areopagita*, «Aevum», 87, , pp. 249-265.

Z. Mazur (2003), *Unio Magica, Part 1: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism*, «Dionysius» 21, pp. 23-52.

- (2004) *Unio Magica, Part 2: Plotinus, Theurgy and the Question of Ritual,*» «Dionysius» 22, pp. 29-56.

D. J. O'Meara (1999), *The Structure of Being and the Search for the Good. Essays on Ancient and early Medieval Platonism*, Aldershot.

- (2002), *The Justinianic Dialogue On Political Science and its Neoplatonic Sources*, in *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* edited by Ierodiakonou, Oxford, pp. 49-62.

- (2003), *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* Oxford University Press, Oxford.

P. Merlan (1953) *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1975.

J. Miller (1986), *Measures of Wisdom: The Cosmic Dance in Classical and Christian antiquity*, University of Toronto Press, Toronto.

M. Morani (2010), *Pseudo Dionigi. I nomi divini*, a cura di M. Morani, G. Barzaghi, G. Regogliosi, edizioni San Clemente. Edizioni Studio domenicano, Bologna.

E. A. Moutsopoulos, 1985, *La structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Les Belles Lettres.

V. Napoli (2008), *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania-Palermo, (Symbolon 33).

M. Nasta (1997), *Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien*,

in de Andia 1997a, pp. 31-65.

J. M. Nieva, *The Semantics of Eikon and participation in Dionysius the Aeropagite*, pp. 79-92, in *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, edited by F. Ivanovic, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2007.

- (2010) *Ver el no ver. Ensayo critico sobre el De mystica Teologia de Dionisio Areopagita*, Coleccion Tesis, Tucuman.

A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, 1930-1936; trad. it. *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1990.

J. Pepin (1975), *Aspects theoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antecedents et nouveautes*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Settimane 35, pp. 33-66.

I. Perczel, *Denys l'Aréopagite et les hénades de Proclus*, «Diotima», 23, 1995, pp. 71-76.

(1999) *Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique*, «RES» 45, pp. 79-120.

- (2000), *Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks*, in C. Baffioni (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale. Filologia, storia, dottrina*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 79-94.

- (2000b), *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study*, in Segonds-Steel, pp. 491-532.

- (2001), *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism*, in Patrich, pp. 261-282.

- (2003), *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon* in Perrone, vol. II, pp. 1193-1209.

- (2004), *A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century*, in Schwartz-Krech, pp. 205-236.

- (2008), *The Early Syriac Reception of Dionysius*, in S. Coakley, C. M. Stang (2008), pp. 557-571.

E. D. Perl (2007), *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany.

L. Perrone, (1980), *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia.

H.-Ch. Puech(1938), *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Études carmelitaines», 23, 2, pp. 33-53.

G. Reale (1985), *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, introduzione a, *Proclo Licio Diadoco: I manuali, ('Elementi di Fisica', 'Elementi di Teologia'). I testi magico-teurgici. Marino di Neapoli: vita di Proclo*, C. Faraggiana di Sarzana (a cura di), pp. 19-79.

- (2005), *Proclo di Costantinopoli ultimo grande esponente del pensiero greco-pagano*, introd. a, *Proclo. La teologia platonica*, Bompiani, Milano, M. Abbate (a cura di) pp. XVI-LVI.

U. Riedinger (1959), *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, «BZ», 52, , pp. 276-296.

- (1961-1962), *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der Ps.-Dionysischen Schriften*, «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 5/6, pp. 135-156.

C. Riedweg (1987), *Mysterienterminologie bei Plato, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1987.

F. Romano (1983), *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli,

- (1998) *Il neoplatonismo*, Carocci, Roma.

J. Rist (1966), *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, «VC», 20, pp. 235-243.

R. Roques (1949), *Note Sur la notion de THEOLOGIA selon le Pseudo-Denys l'Areoptgite*, «Revue Ascetique et de Mystique» 25: 200-12.

(1952), *Contemplation, extase, et ténèbre chez le Pseudo-Denys*. «Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique» 2: 1885–911.

- (1962), *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint Victor*, Paris,.

- (1954), *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, «Revue d'ascétique et mystique» 30 (): 268–74.

- (1954), *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, trad. it. *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo lo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, 1996.

- (1957), *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, «Bulletin de l'Association de Guillaume» Bude 1: 97–112.

P. E. Rorem (1982), *Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology*, «SP», 17, , pp. 453-460.

- (1984), *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, (Studies and Texts 71)

- (1989) *Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius*, «SP», 18, , pp. 275-279.

- (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York, Oxford University Press.

- (1997) *The doctrinal concerns of the first dionysian scholiast, John of Scythopolis*, in de Andia (1997a), pp. 187-200.

P. E. Rorem, J. C. Lamoreaux (1993), *John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity*, «Church History», 62, , p. 469-482.

- (1998), *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford, (OECS).

D. Saffrey, L.G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, 5 voll., Paris, 1968, 1974, 1978, 1981, 1987.

H.-D. Saffrey (1966), *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, «SP», 9,

pp. 98-105.

P. Scazzoso (1965), *Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita*, «La Scuola Cattolica», 93, , pp. 122-142.

- (1968), *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dionisiana a proposito della recente identificazione dello pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di Utto Riedinger*, «Aevum», 34: 1/2, pp. 139-147.

- (1967), *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano, (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura 14).

- (1967), *La liturgia dello pseudo-Dionigi e la parola che la esprime*, «Aevum», 41, pp. 23-52.

- (1968) *I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura e con S. Paolo*, «Aevum», 42: 1/2, pp. 1-28.

- (1975), *Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 59, pp. 553-563.

- (1975), *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi. I*, «Aevum», 49, , pp. 1-35.

- (1976), *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi. II*, «Aevum», 50, , pp. 195-234.

- (1979), *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, RSPPhTh 63, pp. 2-16.

Ch. Schäfer (2006), *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the treatise On the Divine Names*, Leiden-Boston, (Philosophia Antiqua).

M. Schiavone (1963), *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi*, Marzorati, Milano.

Segonds, Steel, *Proclus et la théologie platonicienne*, a c. di A. Ph. Segonds, C. Steel, Leuven-Paris, 2000 (Ancient and Medieval Philosophy 26).

G. Shaw(1995), *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA).

- *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite* (1999), «JECS», 7, pp. 573-599.

I. P. Sheldon-Williams, *The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheus*, «SP», 8, 1966, pp. 108-117.

A. Scheppard (1985), *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980.

- (1982), *Proclus' Attitude to Teurgy*, «Classical Quarterly» 32 (01): 211-224.

P. Sherwood (1952), *Sergius of Reshaina and the Syriac Version of the Pseudo-Denys*, «SE», 4, pp. 174-184.

M. Simonetti (1980), *Sabellio e il sabellianesimo*, «Studi storico-religiosi», 4, , pp. 7-28.

- (1981), *Profilo storico di esegesi patristica*, Augustinianum, Roma.

- (2004), *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia.

C. M. Stang, *Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym*, «MT», 24, 2008, pp. 541-555.

- (2011), *From the Chaldean Oracles to the corpus dionysiacum: theurgy between the third and sixth centuries*, JLARC 5 1-13

- (2012) *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford, (OECS).

C. Steel (1997), *Proclus et Denys: de l'existence du mal*, in de Andia, pp. 89-116.

- (2003), *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' «Parmenides» and the Origin of Negative Theology*, in Pickavé, pp. 581-599.

J. Stylgmair (1985), *Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, «Historisches Jahrbuch», 16, pp. 253-273.

- (1895), *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen*

in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage, Feldkirch,.

- (1898), *Über die Termini Hierarch und Hierarchie*, «ZKT», 22, , pp. 180-187.
- (1898), *Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius*, «ZKT», 22, , pp. 246-303.
- (1909), *Eine syrische Liturgie als Vorlage des Ps.-Areopagiten*, «ZKT», 33, , pp. 383-385.
- (1911), *Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, Kempten-München, J. Kösel, (Bibliothek der Kirchenväter 2)
- (1928), *Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, «Schol», 3, pp. 1-27; 161-189.
- (1932), *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien*, «Schol», 7, , pp. 52-67.
- (1933), *Libératus de Carthage et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Byzantion», 8, pp. 658-662.
- B. R. Suchla (1980), *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, «NAWG», , pp. 33-66.
- (1984), *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, «NAWG», pp. 177-188.
- (1985), *Eine Redaktion des griechischen Corpus Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum*, «NAWG», pp. 177-194.
- (1989), *Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, «SP», 18, 2, , pp. 79-82.
- (1995), *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des*

Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten, «NAWG», 1, , pp. 12

- (1997), *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung*, in de Andia, pp. 155-165.

-- (2011), *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin-Boston (PTS 62).

J. Trouillard (1955), *Le cosmos du Pseudo-Denys*, «Revue de théologie et de philosophie», 5, pp. 51–57.

- (1981), *Le symbolisme chez Proclus*, "Dialogues d'Histoire Ancienne", pp. 293-308.

- (1982), *La mystagogie de Proclus*, Les Belles Lettres, Paris.

R. M. Van den Berg (2007), *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming* (Philosophia Antiqua 112), Leiden /Boston: Brill.

J. Vanneste (1959), *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Louvain.

- (1966), *La doctrine des trois voies dans la théologie Mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «SP», 8, pp. 462-467.

W. Völker (1958), *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Steiner, Wiesbaden.

K. P. Wesche (1989), *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius*, St. Vladimir's Theological Quarterly 33 (1989): 53-73.

J. Whittaker (1967), *Moses Atticizing*, «Phoenix», 21, pp. 196-201.