

LA TEOLOGIA ANTINOMICA DELLO PSEUDO-DIONIGI: II

Author(s): PIERO SCAZZOSO

Source: *Aevum*, Anno 50, Fasc. 3/4 (MAGGIO-AGOSTO 1976), pp. 195-234

Published by: [Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25821539>

Accessed: 15/06/2014 18:26

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Aevum*.

<http://www.jstor.org>

PIERO SCAZZOSO

LA TEOLOGIA ANTINOMICA DELLO PSEUDO-DIONIGI*

II.

LA TEOLOGIA ANTINOMICA È L'ANIMA DEL « CORPUS
AREOPAGITICUM » - LO PSEUDO-DIONIGI LA ESPONE
COME UN TEMA DOTTRINALE PER ECCELLENZA

Lo pseudo-Dionigi è il deciso assertore di una teologia antinomica protesa ad affermare la simultaneità della trascendenza e dell'immanenza di Dio e della misteriosa possibilità di un rapporto fra il Dio creatore e l'universo insieme con le creature. Tale è l'esigenza primaria della teologia dello pseudo-Dionigi, esigenza che trova nella tradizione due punti di riferimento: la dottrina dei Padri della Chiesa a garanzia che si tratta di un criterio oggettivo della pietà e la filosofia profana, quella neoplatonica in modo particolare, ma questo soltanto come mezzo epistemologico o strumento di riflessione. È noto infatti che i pensatori pagani si erano posti il problema delle relazioni tra l'Uno trascendente ed il molteplice del divenire e della realtà universale, se pure, come vedremo, da un punto di vista completamente differente da quello cristiano. Lo pseudo-Dionigi approfondisce il tema fondamentalmente biblico del Dio trascendente che interviene con la sua azione provvidenziale nella storia del mondo, e questo da un lato per seppellire in modo definitivo ogni residuo di tendenze eretiche (gnostici ed Eunomio), dall'altro per contrapporsi in maniera decisiva al neoplatonismo che rappresentava, ancora nel secolo V, con la sua

* Nel pubblicare la seconda parte del presente studio (cfr. la prima parte in « Aevum » XLIX (1975), pp. 1-35), la Direzione di « Aevum » ricorda con dolore la prematura scomparsa del suo collaboratore, prof. Piero Scazzoso, avvenuta improvvisamente a Milano il 29 marzo 1975.

seducente descrizione dell'universo tutto invaso dal divino e con la riassunzione, entro i diversi gradi della scala degli esseri, degli antichi dei del paganesimo, l'ultimo grande pericolo per il dogma cristiano.

Lo pseudo-Dionigi per ottenere il suo scopo usa in modo preponderante le stesse armi degli avversari (terminologia, paragoni, stilemi teologici) per arrivare a dei risultati del tutto diversi da quelli dei pensatori pagani.

Come i suoi avversari inoltre il nostro scrittore mantiene il discorso su un piano piuttosto astratto, trattandosi di ribadire, senza possibilità di equivoci, uno dei fondamenti del dogma e della pietà, anche se carico di importanti e decisive implicazioni morali e religiose: il problema cioè dei rapporti fra il Dio-mistero avvolto nelle tenebre ed il Dio che si è rivelato e continua ancora a rivelarsi.

La teologia della distinzione, secondo il pensiero dei Padri orientali, preserva da gravi pericoli: di cadere cioè nel panteismo, una volta ammessa una qualsiasi reciprocità fra il Dio creatore ed il mondo, o di cadere, è il caso diametralmente opposto, nell'agnosticismo di fronte ad un Dio abissalmente lontano e del tutto incomunicabile; di ricevere dei doni, ma non Dio stesso, se la luce e la grazia sono effetti soltanto creati, o di confondere, con gravissime conseguenze dottrinali, generazione e creazione¹; di rimanere infine nell'attesa escatologica, senza possibilità di un'esperienza diretta di Dio, o, comunque, lontani da qualsiasi forma contemplativa del divino (θεοπτία)².

Invece la teologia antinomica vissuta permette un contatto con la presenza di Dio, salvaguardandone il mistero nella sua totale inaccessibilità; mediante siffatta presenza, l'uomo, puro di cuore, passa da una condizione di vita ad un'altra superiore, in quanto, per grazia, ottiene, sempre rimanendo un essere creato, la condizione che Dio possiede per natura. Solo così la teologia delle distinzioni conferma la certezza della fede nella più ampia accezione del termine, promuovendo un tipo di esistenzialismo religioso a tutto vantaggio della persona singola e del popolo di Dio raccolto nella pietà ecclesiale.

La Trinità, perno-base di tutta la religione cristiana, con il rap-

¹ Era l'assioma sostenuto da Marco Eugenio durante lo svolgimento del Concilio di Firenze (1439); cfr. W. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 67. Oltre l'aspetto antineo-platonico è stato giustamente messo in luce l'aspetto antignostico dello pseudo-Dionigi; cfr. M. BALL, *Byzantinisches Christentum*, Einsiedeln 1958, pp. 97, 166, 169, 179. F. M. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Paris 1947, p. 61, spiega che al centro del pensiero gnostico, c'è l'uomo inteso come la caduta di una particella divina; da ciò si sviluppa: « un noyau de pensée orientale: doctrine des émanations, révélation du Dieu inconnaissable, matière mauvaise; Demiurge organisateur de cette matière, dualisme de lumières et de ténèbres... ».

² Il detto di Pietro (II, 1,4) « divinae consortes naturae » è interpretato dai Padri orientali non in un senso metaforico, bensì nel suo significato reale e concreto.

porto fra la natura una e le tre Persone, e con la distinzione delle Persone fra di loro, si offre come postulato per la teologia riferentesi alle unioni ed alle distinzioni divine³. La Trinità è infatti definita dallo pseudo-Dionigi come « il più venerato dei nomi divini »⁴; dovendo però i nomi suggeriti dalla Scrittura riferirsi non già all'essenza di Dio, mistero innominabile, bensì alla manifestazione energetica dello stesso Dio, anche e soprattutto nel caso della Trinità, si dà somma importanza a ciò che dalla Tearchia procede, ossia alla ἐνέργεια creatrice dell'universo e protettrice degli uomini. È dalla Trinità, causa delle cose, o meglio

« dalla manifestazione trisipostatica della fecondità supersustanziale che dipende ogni paternità nel cielo e sulla terra »⁵.

L'Areopagita qua e là in tutta la sua opera, accanto ai temi dottrinali veri e propri, ci presenta, a guisa d'intenzione programmatica, dei passi chiarificatori delle sue idee circa la teologia distintiva:

« Le Scritture dicono che Dio è invisibile, Lui che è tutta luce splendente e degno di molte lodi e di molti nomi, Lui che è ineffabile e privo di nome e Colui che è presente a tutti ed è da tutti trovato è incomprendibile ed impossibile a dirsi »⁶.

La presenza misteriosa di Dio nel mondo è bene sottolineata in un altro passo:

« La virtù tearchica penetra e va dappertutto ed incessantemente attraversa tutte le cose ed è pure invisibile a tutti, non solo in quanto è supersustanzialmente separata da tutte le cose, ma anche in quanto occultamente comunica a tutti le sue energie provvidenziali »⁷.

Il Dio supremo rimane integro, uno, semplice, indiminuibile anche attraverso il suo manifestarsi:

« La beatitudine tearchica che sta sopra tutto, se anche avanza con divina bontà verso la comunione di coloro che partecipano alle cose sante di Lei, non esce dal suo stato immobile per essenza e dalla sua sede risplende proporzionatamente a tutti coloro che si uniformano a Dio, rimanendo in se stessa, senza perdere in alcun modo la sua proprietà divina »⁸.

³ E. CORSINI, *Il trattato De divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi e i Commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, p. 136, pensa che « la distinzione tra le due vie di conoscenza si fonda sulle due prime ipotesi del Parmenide. Dionigi si è chiuso in questo schema neoplatonico e non può più uscirne ».

⁴ DN, PG 3, 980 B.

⁵ *Ibid.*, 592 A.

⁶ *Ibid.*, 865 B-C.

⁷ CH, PG 3, 300 D- 301 A.

⁸ EH, PG 3, 429 A.

Il seguente passo poi, tanto è chiaro nella sua formulazione, potrebbe essere eretto a manifesto della teologia antinomica dionisiana:

« Se chiamassimo il mistero supersustanziale Dio, vita, essere, luce, parola, a null'altro penseremmo che alle potenze (δυνάμεις) che da Lui a noi provengono, sia che rendano l'uomo deificato, sia che creino gli esseri o la vita, oppure donino la saggezza »⁹.

In altre parole Dio superuno, superessenza, per bontà ed amore verso gli uomini colma l'abisso esistente fra la sua dimora inaccessibile e l'uomo che lo desidera e lo cerca:

« (Dio è invisibile ed inscrutabile)... però non è del tutto incomunicabile il bene per nessuno degli esseri, ma in quanto Egli colloca il raggio supersustanziale in se stesso, lo fa risplendere per bontà sua con delle illuminazioni adatte a ciascuno degli esseri »¹⁰.

Inoltre:

« Dio conduce tutte le cose verso l'essere e tutte le comprende ed a tutte provvede e sta vicino a tutte, comprendendole con degli avanzamenti e con delle energie che provvedono a tutte le creature »¹¹.

Si legge altrove la stessa idea:

« I divini maestri chiamano causa della bontà stessa e della divinità Colui che supera la bontà e la divinità, dicendo che la bontà in sé o la divinità sono il dono benefico che è venuto da Dio... (tutto si produce) ad opera delle provvidenze e delle bontà comunicate agli esseri da Dio incomunicabile »¹².

Questo passo è particolarmente importante per i diversi motivi che incentra in un unico punto; nelle righe immediatamente precedenti il passo lo pseudo-Dionigi polemizzava decisamente contro coloro (gnostici e neoplatonici) che pongono fra l'Uno ed il mondo altri esseri divini autosussistenti; egli rifiuta così ogni dualismo ed ogni molteplicità a proposito dei rapporti fra Dio ed il mondo¹³; l'Areopagita si rifà alla tradizione ed alla dottrina della chiesa già abbastanza esplicita riguardo alla presenza-assenza di Dio (Ireneo, i

⁹ DN, PG 3, 645 A.

¹⁰ Ibid., 488 C.

¹¹ Ibid., 916 C-D: ταῖς προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις.

¹² Ibid., 956 A-D.

¹³ Ibid., 953 D.

Cappadoci, S. Atanasio); quindi egli spiega che il Dio supremo è principio e causa unica assolutamente trascendente ed irrelazionabile e che lo stesso Dio è ὑποστάτης (= Colui che fa sussistere) della bontà in sé e della divinità; quest'ultima parola (θεότης) non si riferisce, come avviene anche nei Cappadoci¹⁴, al Dio-essenza, ma al Dio-manifestazione e che si può identificare, così come la bontà, con un dono che Dio fa di se stesso; dunque la θεότης è la divinità che procede al di fuori dell'essenza mediante le qualità implicite dell'energia, della potenza, della virtù; infine la Provvidenza, definita altrove come « Colei che tutto vede »¹⁵ comunica se stessa benignamente per rendere divini coloro che si rivolgono a Lei. Così:

« Non è possibile spiegare la bontà superiore ad ogni essenza e l'essere e la vita e la sapienza della divinità suprema, che sta al di sopra di ogni bontà e divinità e vita supercollocata nel mistero, ma è possibile celebrare la Provvidenza che è l'irraggiamento di tale bontà e che sorpassa ogni cosa e che è causa di tutti i beni... motivo dell'essere e della vita e della saggezza per coloro che partecipano all'essere ed alla vita »¹⁶.

Non c'è alcun dubbio che lo pseudo-Dionigi affermi la sua teologia antinomica con il sostegno della Scrittura, infatti egli dice:

« La teologia tramanda alcune cose in modo unito, altre in modo distinto e non è lecito né separare ciò che è unito, né confondere insieme ciò che è distinto »¹⁷.

I nomi divini, messi in rilievo dalla Scrittura, sono da riferire alle distinzioni, ossia alle produzioni benefiche del Dio trascendente¹⁸.

I nomi attribuiti a Dio non manifestano la bontà superiore ad ogni essenza, bensì la Provvidenza che è ciò che procede dalla Superdivinità¹⁹.

Siffatta manifestazione provvidenziale, come le altre manifestazioni divine, sono da accettare come una stupenda regola di verità²⁰.

« (Tu troverai) che i nomi divini riguardano in maniera evidente ed elogiativa le manifestazioni benefiche della Tearchia »²¹.

¹⁴ Cfr. J. MEYENDORFF, *G. Palamas, Défense des saints hésychastes* (Intr., texte critique, trad. et notes), Louvain 1959, vol. II, 1, p. 618.

¹⁵ DN, PG 3, 969 C: ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια.

¹⁶ *Ibid.*, 816 C.

¹⁷ *Ibid.*, 640 A.

¹⁸ *Ibid.*, 652 A.

¹⁹ *Ibid.*, 816 B.

²⁰ *Ibid.*, 640 B: ὡσπερ τινὰ κανόνα κάλλιστον ἀληθείας.

²¹ *Ibid.*, 589 D.

Ognuno di questi nomi che la Scrittura ci tramanda esprime non una parte, ma tutta la divinità nel suo complesso ²².

LA RICERCA MODERNA DI FRONTE
AL TEMA DELLA ANTINOMIA

Un illustre studioso dello pseudo-Dionigi, Ettore von Ivanka, ha il merito di aver avviato la ricerca su dei binari nuovi e prima di lui insospettati ²³. Egli è stato il primo a studiare comparativamente il *De divinis nominibus* (DN) dello pseudo-Dionigi ed il Parmenide platonico²⁴. L'emanazione e la gerarchia universale sono state del tutto superate dall'Areopagita mediante l'idea della creazione sconosciuta dai neoplatonici ²⁵; a differenza di Proclo che colloca ogni individuo in un determinato grado della scala degli esseri e che pensa che il divino si raggiunga dopo il superamento dei gradi successivi interposti fra l'Uno e l'uomo, lo pseudo-Dionigi, che ha appunto del tutto svuotato di contenuto la scala gerarchica, considera la creatura libera di raggiungere Dio, una volta ispirata dalla grazia divina, a partire da qualunque livello universale ove essa si trovi. Soprattutto una novità pseudo-dionisiana è quella di aver recisamente rifiutato due fondamentali principi del neoplatonismo che rappresentano come l'inizio e la fine del sistema: l'idea, cioè, che l'uomo non è una creatura, ma un essere caduto nel molteplice fuori dall'Uno divino e l'altro concetto secondo cui la salvezza per il neoplatonismo è diventare uno con Dio (*Einswerden*), nel senso reale di assoluta identità ²⁶.

Per lo pseudo-Dionigi, in contrasto col neoplatonismo, l'unione dell'anima con Dio per amore, non significa assorbimento dell'umano da parte del divino, essendo pienamente mantenuta la distanza fra creatore e creatura, la conoscenza di Dio si effettua grazie all'immediatezza dell'amore che fa uscire da sé lo spirito creato e lo unifica a Dio ²⁷.

²² *Ibid.*, 636 C.

²³ Citiamo i lavori di E. VON IVANKA sullo pseudo-Dionigi: *Der Aufbau der Schrift DN; Inwieweit ist ps-Dionysios neuplatoniker?*, da *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, cap. VI « Pseudo Dionysius Areopagita », pp. 225-289. Inoltre teniamo presente, dello stesso autore, *Von den Namen zum Unnenbaren*, Einsiedeln (senza data).

²⁴ Cfr. E. VON IVANKA, *Der Aufbau...*, cit., p. 235. Dionigi vuole « ein christliches Gegenstück zur Begriffsarchitektur des Parmenides zu Schaffen ».

²⁵ *Ibid.*, p. 239: « Der christliche Schöpfungsbegriff hat den neuplatonischen Emanationsbegriff überwunden ».

²⁶ *Ibid.*, p. 273.

²⁷ *Ibid.*, pp. 282-284.

L'intenzione dello pseudo-Dionigi che sempre si allontana dal neoplatonismo nei punti essenziali di contenuto, era di dimostrare che anche il cristianesimo poteva offrire una visione dell'universo altrettanto armoniosa e piena di bellezza speculativa come la presentava il neoplatonismo ²⁸.

Quindi sarebbe ingiusto parlare di ellenizzazione del cristianesimo da parte dello pseudo-Dionigi, anche se questi ha rivestito il contenuto cristiano nelle forme linguistiche della tradizione ellenica ²⁹.

Lo pseudo-Dionigi si è vittoriosamente opposto ad una visione pagana del mondo che costituiva un grosso pericolo per la dottrina di Gesù: una visione grandiosa che aveva trovato la sua giustificazione filosofica e la sua impronta teologica: si trattava di un mondo in cui cercavano di salvarsi l'antica civiltà e la religiosità del paganesimo ³⁰. Ad opera dello pseudo-Dionigi il contenuto cristiano ha prevalso sui tentativi di ritorno degli dei della paganism ³¹. Ma il rifiuto totale del palamismo da parte dell'Ivanka comporta implicitamente anche il rifiuto degli elementi antinomici che costituiscono il fondo della teologia areopagitica ed è perciò che a questo punto la ricerca dell'Ivanka si ferma senza possibilità di ulteriori progressi ³².

Anche E. Corsini è l'autore di una ricerca importante e densa di risultati positivi ³³: lo pseudo-Dionigi lavora non tanto direttamente sul dialogo platonico quanto sull'esegesi neoplatonica fatta sul dialogo ed in particolar modo sul commento di Proclo ³⁴; fatti questi che il Corsini dimostra con l'esibizione di un grande e probante numero di citazioni abbinata dei due autori.

La novità del pensiero areopagitico rispetto a Giamblico e Proclo è pienamente riconosciuta dal Corsini, in quanto lo pseudo-Dionigi, servendosi del concetto cristiano di creazione, riunifica le due teologie (quella catafatica o positiva e quella apofatica o negativa) che in Proclo rimanevano distaccate una dall'altra ³⁵; inoltre la distinzione

²⁸ *Ibid.*, p. 285.

²⁹ *Ibid.*, p. 287.

³⁰ Cfr. E. VON IVANKA, *Von den Namen...*, cit., p. 12.

³¹ *Ibid.*, p. 19; p. 28 dai testi dello pseudo-Dionigi « leuchtet aus dem Ganzen ein Geist christlicher Totalität hervor ».

³² E. VON IVANKA, *Plato christianus*, cit., cap. « Hesychasmus und Palamismus », pp. 389-445; l'A. afferma categoricamente: « Die Untersuchung der von den Palamiten alten wie neuen, immer wieder angeführten Västerstellen zeigt uns also, dass sie keines Wegs den Palamismus in seiner historischen Form bestätigen... sondern ihm vielmehr expressis verbis widerlegen » (p. 437).

³³ E. CORSINI, *Il trattato...*, cit.

³⁴ Per quanto non si deve per nulla escludere che lo pseudo-Dionigi abbia letto Platone di prima mano: da consultare in proposito A. JAHN, *Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Aurbahung der philologischen Behandlung dieses Autors*, Altona-Leipzig 1889.

³⁵ E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 43: « Dionigi inserendosi nella lunga schiera degli interpreti del

tra una trascendenza assolutamente inaccessibile ed un'immanenza ugualmente totale, mette la sintesi dionisiana al sicuro da ogni confusione panteistica e dall'altra parte permette di « assimilare tutto ciò che di positivo ha elaborato la ragione umana intorno a Dio »³⁶.

L'aderenza dell'autore cristiano al commento di Proclo conferma, come abbiamo già detto, secondo il Corsini, la cronologia offerta oltre mezzo secolo fa dai primi ricercatori moderni Koch-Stiglmayr³⁷.

Tuttavia l'opera del Corsini merita qualche considerazione integratrice: infatti egli nega troppo categoricamente ogni legame fra le premesse o i postulati triadologici e cristologici dello pseudo-Dionigi e la teologia antinomica dell'assenza-presenza divina³⁸; sostiene che lo pseudo-Dionigi è al di fuori e al di sopra delle polemiche fra ortodossia e monofisismo³⁹; infine dai confronti particolari instaurati fra lo pseudo-Dionigi e Proclo risulta che il contenuto dell'opera *DN* rimane irrimediabilmente sdoppiato: da un lato l'Areopagita si distacca decisamente dal pensiero di Proclo (creazione e trascendenza divina); da un altro però egli ripiomba pesantemente nella tematica del filosofo pagano, aderendovi in modo totale punto per punto, quasi contravvenendo agli stessi principi di differenziazione prima affermati.

Lo pseudo-Dionigi accetterebbe in modo superficiale certi principi cristiani ritenendoli per scontati una volta per sempre per non fare torto ai suoi correligionari, ma poi, nel corso della trattazione, dimenticandosi di quegli stessi principi e senza attribuire loro l'importanza dovuta, si atterrebbe letteralmente alle idee procliane derivate dal Parmenide non curandosi affatto del punto di partenza da cui aveva preso l'avvio.

Lo pseudo-Dionigi teologo dunque, come lo vede il Corsini, non solo avrebbe mescolato cristianesimo e neoplatonismo, ma avrebbe addirittura sepolto sotto il peso della filosofia profana una certa sbiadita linea cristiana fino a farcela perdere di vista. Insomma sembra difficile dire come possano conciliarsi nei *DN* l'attitudine cristiana dell'autore e la sua simpatia ancora più manifesta per la filosofia profana.

dialogo platonico, opera bruscamente la riunificazione di un unico soggetto delle due prime ipotesi, dell'Uno che è sopra l'essere e dell'Uno che è partecipato dall'essere. Questo atteggiamento gli permette di ricondurre e ricollegare allo stesso ed identico Uno, all'unico Dio, tanto la teologia negativa quanto quella positiva, a differenza di Proclo che è costretto a riservare all'Uno soltanto la prima ipotesi (cioè la teologia apofatica) e ad applicare la seconda ipotesi (teologia positiva) alle divinità inferiori all'Uno ».

³⁶ *Ibid.*, p. 78.

³⁷ *Ibid.*, p. 164.

³⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

³⁹ *Ibid.*, p. 80.

Questa aporia rimarrebbe irrisolta proprio in un autore come l'Areopagita a cui non si può certo rimproverare l'incoerenza o la mancanza del senso di unità e di sintesi nello sviluppo delle sue idee teologiche. Il Dionigi che esce dalla interpretazione del Corsini è collocato dunque in contesti diversi, se non opposti: cristiano su certi principi-base rimasti solo alla superficie, ed entusiasta imitatore della filosofia neoplatonica entro una linea di pensiero totalmente estranea al cristianesimo.

A nostro parere il Corsini non ha tenuto il minimo conto della teologia antinomica o della distinzione come essa è valorizzata non solo dallo pseudo-Dionigi, ma dai Padri dell'Oriente in genere ⁴⁰.

Il rifiuto di questi principi antinomici ha fatto sì che rimanessero nell'ombra certi temi fondamentali che scaturiscono direttamente da quei principi stessi, quali la Provvidenza, la deificazione (θεώσις), la luce increata, le teofanie.

Forse inesatto è l'affermare che:

« Il concetto di creazione che media il trapasso dall'Uno che è sopra l'essere all'Uno che è essere, costituisce il punto fondamentale di divergenza fra Dionigi e Proclo nella utilizzazione del Parmenide » ⁴¹.

La considerazione va piuttosto rovesciata: è la mediazione stessa che non separa più il Dio-essenza dal Dio-manifestazione che spiega l'idea cristiana del mondo creato. Tanto più che l'irraggiamento delle energie, virtù, potenze divine dalla Trinità esiste *ab aeterno* ed indipendentemente dalla creazione dell'universo ⁴².

Né è nello spirito dell'antinomia il parlare di inconoscibilità e di conoscibilità di Dio, quando Dio è partecipato dall'essere ⁴³, come di due elementi di una sintesi indifferenziata: il Dio dello pseudo-Dionigi è conoscibile, ma sempre nella ignoranza; è partecipabile,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36, si contrappone alla teologia distintiva nello pseudo-Dionigi; non si capisce una frase come questa: « ammettere che tra Lui (Dio) e gli esseri creati possa sussistere un vincolo come quello delle energie non comporta soltanto un pericolo di panteismo... ma significa fare violenza alla sistemazione dionisiana nel suo punto essenziale, l'incolmabile trascendenza di Dio » (p. 137). Nello spirito dell'Oriente (i Cappadoci, lo pseudo-Dionigi, S. Massimo, il Damasceno, Palamas) la teologia antinomica o distintiva vale proprio nella misura in cui parlando della manifestazione divina nel mondo, ne salvaguarda la totale ed indiscutibile trascendenza: Dio si manifesta cioè, rimanendo trascendente rispetto alla sua manifestazione stessa; che si tratti di una teologia estranea alla mentalità occidentale è fuori dubbio, ma nell'obiettività dell'indagine storica è doveroso ammettere che per i Padri dell'Oriente il parlare della distinzione fra essenza ed energie divine non significa affatto rinunciare all'idea-cardine della trascendenza di Dio. Per il tema rimandiamo al lavoro fondamentale di J. MEYENDORFF, *G. Palamas, Défense...*, cit.

⁴¹ E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 82.

⁴² Cfr. O. CLÉMENT, *Byzance et le christianisme*, Paris 1964, p. 43.

⁴³ E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 104.

ma impartecipabilmente, in quanto aderire alle manifestazioni divine non vuol dire raggiungere l'essenza che è inseparabile dagli avanzamenti che la divinità fa nel mondo a favore degli uomini.

Spetta a W. Lossky il merito di aver messo in rilievo l'antinomia areopagita come via unica per la retta interpretazione di una teologia che altrimenti si confonderebbe con la filosofia neoplatonica. Il teologo russo ha intuito bene la fonte autentica⁴⁴ del pensiero pseudo-dionisiano e ci ha insistito parecchio anche in lavori specifici scritti intorno a questo autore⁴⁵. Tuttavia il Lossky ha indicato i termini del problema senza risolverlo in tutte le particolarità che esso comporta, ad esempio, sul piano pratico della pietà e dell'ecclesiologia⁴⁶.

LO PSEUDO-DIONIGI DI FRONTE AD ALCUNI TESTI PROFANI

È noto che la discussione sostenuta nel Parmenide attorno alle due prime ipotesi mette in risalto le affinità e le differenze sostanziali fra l'Uno-Uno, la monade astratta, superessenza irrelazionabile, causa efficiente dell'Universo e l'Uno-Ente che si sprigiona, quasi per espansione dal primo Uno e che è la causa formale, l'elemento ordinatore di tutta la realtà del divenire che da lui discende in modo degradante.

L'Uno-Ente è eterno, sommo principio noetico, possiede una natura assoluta ed immutabile, ma se esso è irrelazionabile da un lato, è coinvolto in tutte le relazioni dall'altro; a differenza dell'Uno-Uno,

⁴⁴ W. LOSSKY, *La teologia mistica...*, cit., parla spesso dell'antinomia areopagita nel cap. « Le tenebre divine » (pp. 19-38), inoltre il Lossky nell'altra sua opera, *La visione di Dio*, Bologna 1967, cap. « S. Dionigi l'Areopagita e S. Massimo il Confessore » (pp. 353-367), scrive: « Riconosciamo (nello pseudo-Dionigi) la distinzione tra οὐσία inconoscibile ed energie manifestatrici secondo le quali si formano i nomi divini... In Dionigi tale distinzione costituisce il perno di tutto il pensiero teologico. Se si trascura, come spesso è avvenuto, questa dottrina sviluppata soprattutto nel cap. II, sui nomi divini, non si afferrerà mai il nucleo centrale del pensiero di Dionigi; lo si interpreterà inevitabilmente in un senso neoplatonico, che gli è estraneo o, piuttosto al quale egli si oppone » (p. 356).

⁴⁵ Si veda, ad es., W. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Dénys l'Areopagite*, « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », XXVIII (1939), pp. 204-221; *La notion des analogies chez Dénys, le pseudo-Aréopagite*, « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », V (1930), pp. 279-309.

⁴⁶ Seguaci del Lossky nell'interpretazione dello pseudo-Dionigi sono teologi ortodossi quali Florowsky, Chervocheine, Yannaras, Clément; il Meyendorff invece vede nell'Areopagita un intellettuale neoplatonizzante e di natura ambigua, esposto cioè ad essere ripreso sia nel terreno cristiano, sia in quello opposto della filosofia profana. Scrive a proposito U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, Paris 1947, pp. 45-46; lo pseudo-Dionigi: « donne à l'idée de la transcendance son expression la plus haute et la plus valable. Mais cette transcendance n'atteint sa pleine expression que si d'autre part l'idée d'immanence qui la conditionne et la soutient s'exprime totalement; ainsi s'achève chez Dénys la réconciliation entre Platon et le Portique, entre le sentiment d'un transcendant absolu et la vision d'un monde qui... se constitue en cosmos cohérent. Dieu infiniment éloigné de tout est par cela même présent et intérieur à chacune de ses créatures... ».

è termine multiplo, è unità plurima⁴⁷; è identico a sé, ma visto nella sua composizione è differente da sé; bene nota lo Stallbaum:

« Quatenus suis partibus contineatur, habeatque naturam in se absolutam, ad semet ipsum referri; quatenus vero totum aliquid conficiat, versari in alio copiam atque externo gaudere statu et conditione »⁴⁸.

Dall'Uno-Uno che non conosce pluralità discende, nel passaggio all'Uno-Ente, la pluralità⁴⁹.

La differenza fra l'Uno-Uno e l'Uno-Ente, fra chi cioè è immune dalla realtà che da lui deriva e chi invece ne rimane incluso è messa bene in chiaro dal seguente passo di Proclo:

« L'Uno assoluto né si muove, né sta immobile, perché è superiore a queste due determinazioni, per ciò che l'Uno-Uno non sta immobile, l'Uno-Ente possiede il movimento e per ciò che il primo non si muove, il secondo può stare immobile; in realtà il secondo, quando sta immobile imita il primo che non ha movimento; con la sua mobilità imita invece il primo che non ha stasi e per l'una e per l'altra condizione assomiglia all'Uno-Uno, però l'Uno-Ente non è quello né per una condizione, né per l'altra »⁵⁰.

Dunque fra i due "Uno" si nota una distinzione che diventa subito, attraverso il procedere della realtà, evidente separazione, se è vero che l'Uno-Ente da un lato è fuori dal tempo, mentre dall'altro è termine cosmico, legato al divenire⁵¹. Tale passaggio o mediazione che dir si voglia fra l'Uno-Uno e l'Uno-Ente rappresenta una diminuzione qualitativa della realtà divina; dal divino assoluto si perviene ad un divino relativo; anzi c'è tutta una scala di continui gradi diminuiti dalla forza divina che dall'Uno-Uno conducono in giù fino all'anima umana, anello estremo della catena del divino, ultimo punto limite fra l'essere della vita e il non essere della materia. Un universo così concepito non può che fondarsi su un sintetismo totale, per cui ogni parte è in rapporto armonico con le altre e tutte queste sono in rapporto col tutto⁵².

È a questo punto che avviene, ad opera dello pseudo-Dionigi, una riforma radicale del tema base da cui tutto il resto dipende: per

⁴⁷ PLATONE, *Parmenide*, trad. e comm. di E. TUROLLA, Milano 1942.

⁴⁸ *Ibid.*, ed. cit., p. 236.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁵¹ La tematica dei numeri, come è noto, è svolta ampiamente da Proclo; cfr. E. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, rist. anast. Amsterdam 1965, vol. II, p. 248.

⁵² Cfr. *Enneadi*, II, 3, 7.

l'Areopagita infatti la *πρόοδος* (= avanzamento di Dio nel mondo, al di fuori dell'essenza) non è in nulla paragonabile all'Uno-Ente che è in quanto guarda verso l'alto e *non* è in quanto è declinato verso il basso; essa, la *πρόοδος* manifestazione, è Dio intero, non diminuito e non diminuibile, il medesimo Dio che, rivelandosi secondo una modalità distinta da quella nella quale Dio rimane avvolto nel mistero delle tenebre, si fa conoscere agli uomini pur restando inconoscibile, perché la manifestazione energetica della divinità è pur sempre indivisa dall'essenza impartecipabile: non si tratta ovviamente di due dei, ma di due modalità dell'unico e stesso Dio, il Dio personale biblico. Lo pseudo-Dionigi ha tolto a « ciò che sta intorno a Dio », ossia alle energie manifestatrici, l'ambiguità che è una prerogativa dell'Uno-Ente e che fa sì che questi da un lato partecipi al divino totale, dall'altro si depauperi nel molteplice e nel divenire.

La Provvidenza, intesa nel senso cristiano del termine è priva di ogni ambiguità, perché è Dio stesso che interviene nel mondo, e che esce dal recesso infinito della sua dimora, dall'impenetrabilità della sua essenza, non per separarsi da questa, con cui è tutt'uno, ma trovando un modo per rivelarsi senza diminuire in forza e senza intaccare la sua semplicità, dato che in Dio le unioni vincono le distinzioni⁵³ e l'essere di Dio è trascendente sia rispetto all'essenza, sia rispetto alle energie.

Grazie a siffatta modifica apportata ad una delle fasi primarie del pensiero neoplatonico ed affermata secondo dei principi biblici del tutto estranei al neoplatonismo stesso, lo pseudo-Dionigi introduce nel suo discorso teologico delle conseguenze pure impensabili per un filosofo profano; di colpo viene travolto il panteismo-emanatistico che è sostituito dall'idea di creazione; se l'emanazione è un fenomeno necessitato che il super-Uno porta con sé eternamente, la creazione è un fatto libero; se il divino del sistema pagano non ha invidia per gli esseri inferiori, il Dio cristiano si muove per amore e ravviva l'amore nelle sue creature; se il corporeo, oltre che il materiale, è respinto come sozzura dal neoplatonico, per lo pseudo-Dionigi è invece tenuto nel conto di una qualità riscattabile da parte di Dio, essendo tutta la natura un fatto e non un principio.

Dunque lo pseudo-Dionigi tiene riunite, distinguendole, l'*οὐσία* e la *δύναμις-ἐνέργεια* della manifestazione divina. Il mezzo della problematica relativa alla trascendenza-immanenza è stato trovato

⁵³ DN, PG 3, 652 A.

nel Parmenide e nei commenti relativi al dialogo ed anche nei testi di Giamblico, ma l'idea biblico-cristiana del mondo creato non è per nulla subordinata allo strumento, in quanto vi si impone e lo adatta, trasformandolo, a fini diversi. La πρόοδος è la θεότης provvidenziale che si manifesta distinguendosi dall'essenza, da cui però è inseparabile; Dio permette così, per pura bontà, alle creature un rapporto con Lui, dopo aver colmato direttamente e senza bisogno di intermediari, l'abisso esistente fra il creatore e la creatura.

Pensando al Dio essenza e al Dio manifestazione non abbiamo più davanti agli occhi, come nel caso del neoplatonismo, due linee, di cui la seconda che esce dalla prima si presenta con due facce opposte, una inalterabile, alterabile l'altra in quanto trasmuta l'unico colore di origine in due diversi colori, bensì una stessa linea divina immutabile che si distingue quanto al modo, ma che rimane uguale nel contenuto. Perciò lo pseudo-Dionigi ha trasformato, a partire dalla base iniziale, il sistema neoplatonico. L'origine di tale cambiamento di valori non è l'idea di creazione, ma la radice stessa della teologia cristiana che permette di giustificare e di capire apofaticamente il mistero della creazione dell'universo e dell'uomo.

L'accostamento fra l'operetta pseudo-aristotelica *De Mundo*⁵⁴ ed il *Corpus* areopagitico, a proposito di teologia distintiva, accostamento che non mi risulta sia stato finora fatto, è abbastanza interessante per delineare di primo acchito certe coincidenze (dirette o indirette) di forma ed altrettanto grandi differenze di contenuto esistenti fra i due scritti.

La definizione di cosmo come ordinamento universale, la concordia degli elementi, l'armonia dei giorni, delle notti, delle stagioni, certe formule stilistiche sono genericamente affini: ad esempio, in *De Mundo* (= *DM*) 379 B (p. 80) troviamo la formula περί τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας, mentre in *DN* 596 C ricompare il nesso συνεκτικῆ αἰτία; *DM* 397 B (p. 82): ἐπὶ πᾶν δικνεῖσθαι πέφυκε τὸ θεῖον e in *DN* 872 C: διὰ πάντων χωρεῖ δικνούμενος (sc. Θεός); *DM* 398 A (p. 82): ἡ ἐν οὐρανῶ δύναμις ἰδρυμένη e in *DN* 680 B: τὰ δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν τριάδα ἰδρυμένα. Emergono poi dalle due opere altri motivi di riferimento, ad esempio, la distinzione netta fra οὐσία e δύναμις divine e la conseguente distinzione fra il Dio che sta sopra tutto ed il suo intervento energetico nell'universo. Lo pseudo-Aristotele, dopo aver stabilito una netta differenza fra θεός e θεῖον, fra

⁵⁴ PSEUDO-ARISTOTELE, *De Mundo* (LORIMER), Paris 1933.

οὐσία e δύναμις afferma (DM 397 B, p. 81): gli antichi hanno inaugurato un discorso τῆ θεία δυνάμει πρέποντα . . . οὐ μὴν τῆ γε οὐσία.

A sostegno di questo breve discorso antinomico lo pseudo-Aristotele introduce nel testo un paragone analogico alla portata umana⁵⁵. Ma qui, in maniera ancora più evidente che nei testi platonici, affiorano delle differenze sostanziali fra i due autori: per il filosofo pagano Dio sta sulla cima (κορυφή) dell'universo e da quel vertice sprigiona la sua δύναμις, qualità e attributo di Dio, forza decrescente, mano a mano che si allontana dalla sua fonte d'origine: DM 397 B (p. 82):

μάλιστα δέ πως αὐτοῦ τῆς δυνάμεως ἀπολαύει τὸ πλησίον αὐτοῦ σῶμα, καὶ ἔπειτα τὸ μετ' ἐκεῖνο, καὶ ἐφεξῆς, οὕτως ἄχρι τῶν καθ' ἡμᾶς τόπων.

Ne consegue che la forza divina è tanto più efficace quanto più trova esseri e mondi vicino a lei, mentre si riduce a pallido riflesso quando tocca o sfiora appena la zona da lei più distante, cioè la terra.

Dio che non è creatore, ma solo coordinatore dell'universo non esplica nessuna iniziativa di bontà e di generosità nei confronti degli uomini.

L'assenza poi di discorso apofatico, accentua il tono descrittivo e razionale dell'operetta pseudo-aristotelica, da cui esula l'atmosfera di fede e di pietà cristiana che pervade il *Corpus* dello pseudo-Dionigi.

Che l'Areopagita abbia letto e tenuto presenti le opere del neoplatonico Giamblico è cosa certa ed è stata già puntualizzata dal Koch⁵⁶.

Forse è ancora interessante accennare ai suggerimenti che derivano da un raffronto fra certi passi del *Corpus* e l'opera *De Mysteriis*⁵⁷.

Il raffronto ci presenta tre direzioni di ricerca:

1) in misura massiccia, come è stato già notato, affiorano identità di parole e di espressioni linguistiche⁵⁸;

2) per ciò che riguarda il contenuto, il *De Mysteriis* tratta in gran parte di temi e di questioni (fondamentali per Giamblico) ma che

⁵⁵ *Ibid.*, 398 a-b (pp. 83-84); DN 641 B.

⁵⁶ H. KOCH, *Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterien-Wesen*, Mainz 1900.

⁵⁷ Cfr. GIAMBILICO, *De mysteriis*, éd. E. DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris 1966.

⁵⁸ Non bisogna però lasciarsi troppo sorprendere da tali identità, perché, come è noto, lo pseudo-Dionigi è un autore sorprendente che, pur mantenendo uno stile suo, come è stato bene osservato da L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, p. 473, prende a prestito i materiali linguistici da autori pagani (Platone, Plotino, Giamblico, Proclo), come da autori cristiani: è il caso particolare di Gregorio di Nissa, come ha dimostrato W. VÖLKER, in *Kontemplation und Ekstase des Pseudo-Dionysius Areopagitas*, Wiesbaden 1958.

sono del tutto inesistenti nel *Corpus*: dei maggiori e minori, démoni, eroi, mantica oracolare, magia, statue, sogni, apparizioni demoniache, ecc., problemi che lo pseudo-Dionigi ignora completamente; anche là dove qualche trattazione è comune, ad esempio, nel valore dei nomi divini, la differenza è così evidente da spostare il discorso su piani totalmente opposti: per Giamblico il significato dei nomi è magico, per lo pseudo-Dionigi è biblico; il primo presume di conoscere tutto di Dio dal mistero racchiuso nel nome, il secondo si attiene attraverso i nomi solo provvisoriamente alle manifestazioni di Dio⁵⁹; lo stesso può dirsi dei doni di Dio che per il filosofo neoplatonico hanno un senso pratico e positivo, mentre per l'Areopagita siffatti doni mirano alla deificazione dell'uomo⁶⁰.

Infine esistono fra i due autori delle affinità, ma solo apparenti, di contenuto: come al solito lo pseudo-Dionigi dando l'impressione in un primo momento di accettare, insieme con la lingua, delle idee teologiche di base, in realtà vi apporta delle sostanziali modifiche. Per non dilungarci in analisi che condurrebbero inutilmente troppo lontano, esibiamo a titolo comparativo questi due passi: Giamblico VII 2 (p. 189) — pseudo-Dionigi: *Ep.* IX 1109 C-D.

Ecco il testo del neoplatonico:

« Dio autore del divenire, della natura di tutte le potenze elementari, superiore a queste, immateriale, incorporale, soprannaturale, ingenerato, indiviso, tutto uscito da sé tutto rimanendo in sé⁶¹, sta a capo di tutte queste cose ed in sé tutto comprende. E siccome egli ha abbracciato tutto e si comunica a tutti gli elementi cosmici, è apparso a partire da questi: ma siccome è superiore a tutto ed è supersemplificato in sé, appare come separato, trascendente, sublime, estraniato nella sua supersemplicità, al di là delle potenze e degli elementi cosmici ».

Lo pseudo-Dionigi scrive:

« L'autore dell'essere e dell'essere - bene di tutte le cose è provvidenza totale e avanza verso tutto ed è in tutto e tutto abbraccia e di nuovo egli si trova in se stesso

⁵⁹ GIAMBILICO, *De mysteriis*, VII, 4 (ed. cit., p. 192).

⁶⁰ *Ibid.*, II, 5 (p. 86). Lo stesso può dirsi per il significato completamente diverso esistente fra la preghiera neoplatonica e quella cristiana; cfr. H. P. ESSER, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverherung der Neuplatoniker*, Köln 1967, p. 67: « (la preghiera neoplatonica) wird grundsätzlich in seinem magischen Charakter gesehen und gegründet. Das philosophische Gebet des Porphyrios und Plotin ist sozusagen in diesem magischen Gebet aufgegangen »; « la preghiera del saggio è quella che più vale » (p. 67).

⁶¹ ὅλος ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀναφανείς; confessiamo di non capire affatto la traduzione del Des Places di questa espressione: « et (Dieu) s'est révéleé dans sa totalité sorti de lui-même et entré en lui-même »; dal punto di vista grammaticale il rientro di Dio indica movimento e non può reggere ἐν ἑαυτῷ, ma esigerebbe l'accusativo; dal punto di vista del contenuto teologico è ancora meno convincente l'azione divina di un'uscita totale e di un rientro totale nella sua essenza: ἐν ἑαυτῷ sottintende evidentemente un μένων: Dio cioè può tutto uscire da sé pur rimanendo al tempo stesso nella sua essenza.

per eccesso ed è nulla in nulla a nessun effetto, ma è staccato da tutta la realtà e si mantiene in se stesso alla stessa maniera ed eternamente. Egli sta fermo e rimane e sempre si trova in uno stato uguale e simile ed in nessun modo esce da sé, o abbandona la propria sede, la sua immobile dimora, il suo focolare. Eppure anche nella sede opera per bontà le sue provvidenze totali e avanza verso tutto e rimane in sé e sempre sta fermo e sempre si nuove e né sta fermo né si muove, ma si potrebbe dire che possiede le energie provvidenziali nella stabilità e la stabilità nell'esplicare tali provvidenze in un modo che è al tempo stesso naturale e soprannaturale »⁶².

Dal confronto dei due testi emergono stilemi ed espressioni comuni:

Giamblico	pseudo-Dionigi
ὁ τῆς γενέσεως αἴτιος καὶ πρόεισι εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν τὰ ὅλα περιέχει ὑπερέχει τῶν ὅλων ὡς χωριστὸς ἐξηρημένος τῶν... στοιχείων ἐν ἑαυτῷ ἀναφανείς ἐξ ἑαυτοῦ ἀναφανείς τὰς συμφυομένας τῆς φωνῆς (διεξόδους) ὑπερφυῆς	τὰ πάντα αἴτιος ἐπὶ πάντα πρόεισι περιέχει τὰ πάντα ἐν αὐτῷ καθ' ὑπεροχὴν ἐξήρηται τῶν ὅλων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἐξω αὐτοῦ γιγνόμενος συμφυῶς καὶ ἅμα ὑπερφυῶς.

I due passi, per essere capiti, non possono essere avulsi da una loro più ampia e generale collocazione di fondo. Giamblico anzitutto si rifà alla teologia egiziana e sincretisticamente identifica il dio straniero col divino neoplatonico; questo dio è il modello del dio che è a se stesso e padre e figlio ed il padre unico del vero bene; è il più grande, primo, fonte di tutto, ed è il principio e Dio degli dei, monade che viene dall'Uno e da cui deriva ogni sostanza e essenza. Ermete (l'Ermete Trismegisto degli Egizi) mette tale divinità prima degli dei dell'etere, dell'empireo e di quelli del cielo⁶³; dunque questo Dio che plasma e regola l'universo è, a sua volta, una forza diminuita

⁶² συμφυῶς ἅμα καὶ ὑπερφυῶς indica anche con il sussidio della particella simultaneità della trascendenza e dell'immanenza divina; male ha reso il Gandillac: « ce qui revient à dire que elle possède tout ensemble normalement et merveilleusement le pouvoir d'exercer sa Providence tout en demeurant stable dans l'exercice même de sa Providence ». Bene invece lo Chevallier: « (elle) demeure en son action providentielle d'une manière qui est tout ensemble connaturelle et surnaturelle ».

⁶³ *De mysteriis*, VIII, 2, ed. cit. (p. 196).

del divino; esso non è l'Uno, ma è in dipendenza dall'Uno ed il suo manifestarsi tutto ed il rimanere in sé sono fenomeni che avvengono entro l'universo, cioè panteisticamente; il suo apparire nella totalità poi e la sua contemporanea stasi nella sua semplicità non hanno luogo secondo una distinzione (rimane l'essenza, procede l'energia), ma secondo una medesima ed unica linea, il che conferma una volta di più il panteismo di una divinità che non può essere estranea al tutto a cui partecipa. Panteismo è la parola che conviene all'emanatismo neoplatonico: infatti la trascendenza neoplatonica è soltanto logica (l'emanazione è seguente al principio da cui procede), anche se Dio trascende il mondo, il mondo non può che essere della sua stessa natura e Dio finisce per immergersi nel cosmo e nei suoi elementi; tale trascendenza, a differenza di quella cristiana, manca di spessore ontologico, perché ontologica non è; né è dialetticizzata dalla tematica del non essere; tanto meno essa è cronologica, perché *l'altro*, il diverso da sé, il mondo insomma, non ha mai avuto un inizio col tempo, ma è coeterno all'Uno da cui deriva e da questo è inseparabile.

La stessa processione a partire dall'Uno, la salita di tutti gli esseri verso l'Uno, la dominazione completa dell'Uno uniscono la comunità degli dei del mondo con quelli che preesistono nell'intelligibile⁶⁴.

Gli dei incorporali sono uniti agli dei sensibili e gli uni e gli altri si tengono insieme secondo un'unità comune ed in un solo atto⁶⁵ dall'alto sino alla fine dell'ordine divino circola la stessa unità di tutti gli esseri.

In siffatto universo dove la forza divina dall'Uno decresce fino all'anima umana⁶⁶ sono le essenze che generano le energie ed i movimenti e li rendono distinti, ma anche diminuiti nella loro semplice qualità di attributi di Dio⁶⁷. Infatti gli dei sono diversi, se considerati secondo l'essenza o secondo la potenza o secondo l'energia⁶⁸; né bisogna, per valutare gli dei, partire dall'ultimo grado, cioè dalle proprietà di atto (*ἐνέργεια*) ma dagli elementi primi.

Nella discesa della scala divina (Uno — divinità maggiori — divinità minori — eroi — démoni — anime) si passa oltre che a essenze, a potenze e ad energie sempre inferiori: così, ad esempio, le energie dei démoni sono più cosmiche ed hanno una più grande estensione

⁶⁴ *Ibid.*, I, 19 (p. 73): ἀνωθεν μέχρι τοῦ τέλους τῆς θείας τάξεως ἡ αὐτὴ διήκει πάντων ἑνωσις.

⁶⁵ *Ibid.*: κατὰ κοινὴν ἑνωσιν καὶ μίαν ἐνέργειαν.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 82, n. 1: « à la dégradation progressive correspond un ordre décroissant, dans la participation aux attributs et propriétés... ».

⁶⁷ *Ibid.*, I, 4 (p. 45).

⁶⁸ *Ibid.*, I, 3 (p. 44).

in ciò che compiono, mentre quelle degli eroi si estendono molto lontano⁶⁹. L'universo di Giamblico non può essere pieno di forza divina a diversi livelli ed a diversi gradi⁷⁰. Gli uomini sono come avvolti dalla presenza divina e sono da questa riempiti.

L'universo cristiano invece diventa pieno di Dio, se il creatore liberamente e per bontà lo vuole. Entro il dualismo corpo-spirito, dualismo che Giamblico ribadisce⁷¹, si muove una Provvidenza impersonale che deterministicamente tiene in ordine il cosmo e che subordina anche il male a questo fine, ma che non si cura delle singole persone a scopo di salvezza e d'amore⁷².

Panteismo, impersonalità del divino, determinismo, meccanico intreccio delle parti della realtà rispetto al tutto, fanno dell'uomo un ingranaggio di un corpo immenso e permettono la contemplazione naturale soltanto ai saggi nel completo disprezzo per i più che non trovano nel sistema neoplatonico né misericordia, né umanità (la *φιλανθρωπία* del Cristo).

Tutt'altra atmosfera spirituale accompagna il passo dello pseudo-Dionigi. Il Dio personale, che agisce per bontà (*ἀγαθοουργῶν*) e quindi per libertà totale e non deterministicamente, interviene dall'increato nel creato non solo per dare l'essere, ma per confermarlo nel bene e nella santità.

Lo stesso Dio opera secondo una modalità energetica, in questo caso la Provvidenza, che è la divinità totale, distinta solo dalla modalità dell'essenza. Se in Giamblico il divino, in misura maggiore o minore, inerisce alle cose del mondo mescolandovisi, il Dio dello pseudo-Dionigi mantiene intatte, per un sommo atto di libertà, la lontananza e la vicinanza senza confusioni di sorta. Anzi il significato di questa importante pagina, in cui è ribadita la teologia della distinzione, consiste nella sottigliezza esplicita e dissimulata con cui l'Areopagita lascia, per così dire, libera la distinzione per subito riprenderla entro un modo di unione, come già aveva fatto a proposito delle due nature di Cristo: Dio si distingue per bontà restando uno e facendo sì che l'unione prevalga sulla distinzione.

Dio è nella sua dimora nascosta, ossia avvolto dalle tenebre della trascendenza, mentre predetermina le sue future azioni provvidenziali e nel realizzare queste non lascia la sua dimora, unito come è

⁶⁹ *Ibid.*, II, 2 (p. 78).

⁷⁰ *Ibid.*, I, 3 (p. 42).

⁷¹ *Ibid.*, VII, 2 (p. 189).

⁷² Sulla Provvidenza nel senso platonico e neoplatonico in generale cfr. G. CARONARA, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1954, pp. 160 ss.

nella sua stessa distinzione. Tale unione-distinta è pure rivelatrice del fatto che l'antinomia: moto-quiete-assenza di moto e quiete, che, come abbiamo visto nel neoplatonismo era riferita ai due Uno, diversi per valore (essendo l'Uno-Uno irrelazionabile e l'Uno-Ente, in un secondo piano, coinvolto nel moto e nella quiete), per lo pseudo-Dionigi rimane sul medesimo piano del Dio unico, il cui movimento e il cui riposo non rappresentano affatto una *deminutio divinitatis*, bensì una realtà di azione che Dio si assume in pro dell'universo e della unità, senza per questo abbandonare la propria trascendenza immune da ogni relazione.

Altre due considerazioni, una esplicita, l'altra suggerita dal testo, situano i due autori ben lontano uno dall'altro. La prima riguarda la Provvidenza, la quale nel senso cristiano abbandona l'impersonalità della *πρόνοια* neoplatonica, esercizio quasi meccanico per il mantenimento dell'inalterabilità universale.

Lo pseudo-Dionigi, dopo aver ribadito che i nomi divini si riferiscono non al Super-Uno, ma alla sua Provvidenza manifestatrice del solo Dio ⁷³, ritorna spesso sul tema, facendone un fondamento della teologia distintiva:

« Tutti gli esseri partecipano della Provvidenza che deriva dalla Divinità superesenziale e causa di tutto » ⁷⁴. « Una sola è la Provvidenza di tutto collocata supersustanzialmente al di sopra di tutte le virtù invisibili e visibili » ⁷⁵.

« (La Tearchia) è Provvidenza che salvaguarda e contiene tutte le cose a cui provvede e comunica se stessa per bontà per dare la deificazione a quelli che si rivolgono a Lei » ⁷⁶.

« Il cratere essendo rotondo ed aperto è un simbolo della Provvidenza che si apre a tutto, che va da tutti, privo come è di principio e di fine; ma pur procedendo verso tutto rimane in sé e sta fisso in un'immobile identità e persevera nella sua totale indefettibilità, come il cratere resta stabile e fisso... » ⁷⁷.

« (Noi diciamo) che il sonno di Dio simboleggia la sua trascendenza e la sua incommunicabilità riguardo ai suoi disegni provvidenziali, mentre il suo risveglio simboleggia l'attenzione a provvedere a quelli che hanno bisogno di scienza o di salvezza » ⁷⁸.

Le provvidenze, ossia le diverse manifestazioni dell'unica divinità

⁷³ DN, PG 3, 816 B: la Provvidenza è πρόοδος ἐκφαντορικὴ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ: non si distacca da Dio. DAMASCENO (KOTTER), p. 100: ἀνάγκη γὰρ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὄντων καὶ προνοητὴν.

⁷⁴ CH, PG 3, 177 C.

⁷⁵ Ibid., 261 D.

⁷⁶ DN, PG 3, 969 C.

⁷⁷ Ep. IX, PG 3, 1109 B-D.

⁷⁸ Ibid., 1113 B.

a cui stanno a cuore i casi generali e quelli particolari ⁷⁹, si riassumono in Gesù « nostra divinissima Provvidenza » ⁸⁰.

Anche se Giamblico, nel testo citato, non parla della gerarchia cosmica entro cui si fa sentire il divino in misura più o meno grande a seconda della distanza della forza divina dall'Uno, ciò rimane per il neoplatonismo un dogma pur sempre implicito. Alcuni studiosi hanno visto nell'ordinamento cosmico dello pseudo-Dionigi null'altro che l'opposizione platonica fra il sensibile e l'intelligibile ⁸¹ ed hanno notato nelle corrispondenze precise stabilite all'interno della Chiesa un sistema gerarchico preconstituito, essendo le relazioni fra Dio e l'uomo concepite in maniera individualista e soggiogate da un troppo forte influsso del sistema degli intermediari ⁸². Altri invece, di parere del tutto diverso, sentono come perfettamente cristiana la gerarchia areopagitica: il più geniale di tali studiosi ci sembra essere, a ragion veduta, il Bouyer. Questi propone la seguente triplice linea interpretativa della gerarchia pseudodionisiana: 1) la gerarchia rivelata dal *Corpus* non è per nulla l'ordine immutabile degli esseri, ma la circolazione di conoscenza e di vita che, attraverso l'ordine ecclesiastico, riconduce tutto a Dio; 2) la gerarchia è la luce risplendente nell'universo della stessa Tearchia, ossia della vita divina come si manifesta nell'interno della Trinità; 3) la gerarchia infine invece di separare gli esseri superiori da quelli inferiori, è una realtà che fa sì che i superiori riconducono gli inferiori verso Colui che infinitamente li sorpassa ⁸³. In altre parole, i gradi dell'essere nell'universo pseudo-dionisiano non escono per generazione successiva gli uni dagli altri, in quanto tutti procedono immediatamente da Dio come creatore, essendo manifestazioni coordinate della pura generosità del suo amore ⁸⁴.

Siffatta interpretazione della gerarchia dell'Areopagita trova poi una conferma nel diverso uso che lo pseudo-Dionigi fa del termine neoplatonico di « conversione » (ἐπιστροφή). È noto infatti che l'impiego platonico del termine esprime il cammino che conduce all'estinzione della sofferenza, all'eliminazione della troppa cura che l'anima ha per il corpo; in altre parole la « conversione » diventa

⁷⁹ DN 597, PG 3, A: ἀπὸ τῶν παντελῶν ἢ μερικῶν προνοιῶν.

⁸⁰ EH, PG 3, 441 C.

⁸¹ Cfr. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 137.

⁸² *Ibid.*, p. 139.

⁸³ Cfr. L. BOUYER, *La spiritualité...*, cit., p. 482.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 483; il Bouyer così conclude: « Et s'ils le font les uns pour les autres, c'est parce que cet épanouissement suppose chez eux en qui il se produit le même partage, la même générosité que chez celui qui en est la source. A tous les niveaux de l'être, l'appel à vivre de la vie même de Dieu suppose, en même temps que la reconnaissance à l'égard de tout être supérieur qui ne l'est qu'en s'ouvrant et en ce donnant à ce qu'il surpasse, la répétition et l'extension de cette ouverture et de ce don ».

sinonimo di concentrazione filosofica, di rinvolgimento totale verso se stessi ⁸⁵.

Per il cristiano invece la « conversione », spesso unita al termine *μετάνοια*, indica la tensione dell'anima verso il Signore e non verso se stessi ⁸⁶. Ma è ancora più importante sottolineare che nei cristiani e nello pseudo-Dionigi la « conversione » presenta un carattere di reciprocità ⁸⁷, ignorato del tutto dai neoplatonici, questi ultimi infatti non concepiscono che il superiore, se è perfetto, si volga verso l'inferiore ⁸⁸. Per i cristiani invece la « conversione » è reciproca nel senso che la Trinità si volge verso l'uomo e questo tende verso la Trinità, essendo il Cristo e la Chiesa il mezzo di tale incontro spirituale.

« Gli esseri superiori sono fatti per provvedere a quelli inferiori » ⁸⁹.

« L'amore muove gli esseri superiori a prendersi cura di quelli inferiori » ⁹⁰.

« La Tearchia è unità ed unità distinta in tre Persone estendenti dalle sostanze celesti fino alle estreme parti della terra la sua benefica Provvidenza su tutti gli esseri » ⁹¹.

In conclusione lo pseudo-Dionigi si distingue dal platonismo in quanto sostituisce Dio al « divino » e tiene nettamente separati il mondo superiore dall'universo creato, lasciando a Dio la libera iniziativa degli interventi provvidenziali, generali e particolari; supera il dualismo corpo-anima in pro di una visione totalmente cristiana della vita contingente e della escatologia. Si distingue dallo pseudo-Aristotele perché esprime in modo del tutto diverso il valore dell'*οὐσία* e dell'*ἐνέργεια*, entro un contesto cosmico di altra specie. Si distingue da Giamblico liberando l'universo dalle forze divine intermedie, eliminando gli aspetti secondari della magia, sublimando la teurgia meccanicamente ritualistica in liturgia sacramentale. Supera inoltre la contemplazione pagana mediante la fede, la grazia, il contatto amoroso del creatore con la creatura e viceversa, diventa insomma il maestro di una totale esperienza religiosa.

Dall'esame dei due passi eretti a rappresentanza di un più ampio confronto dei due sistemi teologici può derivare questa tavola di corrispondenze perfettamente antitetiche.

⁸⁵ Cfr. P. AUBIN, *Le problème de la 'conversion'*, Paris 1963, pp. 185-186.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁷ Lo pseudo-Dionigi usa moltissime volte in questo senso il termine « sinergia » (*συνέργεια*).

⁸⁸ P. AUBIN, *Le problème...*, cit., p. 193.

⁸⁹ *DN*, PG 3, 712 A.

⁹⁰ *Ibid.*, 713 A.

⁹¹ *CH*, PG 3, 212 C.

Neoplatonismo	pseudo-Dionigi
1) Uno assoluto, monade astratta, puro pensiero	Dio — mistero — SS. Trinità (donde cristologia);
2) trascendenza logica;	trascendenza ontologica;
3) passaggio dall'Uno-Uno all'Uno-Ente (grado inferiore); poi emanazione decrescente;	unità divina distinta; lo stesso Dio indiminuito in due distinte modalità;
4) panteismo; ordinamento della materia-principio;	abisso fra creato ed increato — creazione dal nulla;
5) essere caduto dall'uno nel molteplice;	creatura;
6) necessità;	libertà;
7) impersonalità divina;	Dio personale;
8) i pochi;	tutti (chiesa-mediatore);
9) acosmismo;	anima - corpo; resurrezione;
10) assenza d'invidia;	amore;
11) aspetti mediali della πρόοδος; strumenti di azione;	si identificano con la πρόοδος di cui esprimono l'ὑπαρξίς;
12) Dio sempre in diminuzione;	Dio = tutto indiminuibile;
13) materialità dei doni divini;	i doni increati sono strettamente connessi con Dio che li dà;
14) irrelazionabilità al sommo e poi presenza sempre più relativizzata del divino;	irrelazionabilità totale del Dio unotrino e sua simultanea presenza totale;
15) teurgia.	liturgia.

DIO AGISCE PER AMORE E PER SOVRABBONDANZA DI BENI;
 DONDE LA CREAZIONE, LE UNIONI E DISTINZIONI; LA
 TEMATICA DEI NOMI DIVINI

Le processioni divine avvengono per un atto di libera volontà da parte del Dio supersustanziale e per amore verso gli uomini; inoltre una straordinaria sovrabbondanza di beni caratterizza Dio creatore.

« L'amore infinito per gli uomini da parte della bontà divina non ci negò, per nostro bene, l'azione della Provvidenza »⁹².

È l'amore che non permette a Dio di rimanere infecondo:

« La stessa causa di tutto, per eccesso di bontà, ama tutte le cose, tutte le produce, le perfeziona e comprende, le converte a sé. . . ; lo stesso amore, creatore per bontà delle cose. . . non ha lasciato che (Dio) rimanesse infecondo in se stesso (ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν), ma lo indusse ad operare secondo l'eccesso generativo di tutta la vita »⁹³.

Dio esce da se stesso nella sua bontà feconda ed amorosa per le sorti umane:

« L'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere va fuori di sé nell'eccesso della sua bontà amorosa per provvedere a tutti gli esseri e da un luogo appartato che sta sopra tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti secondo una potenza estatica che non può scindersi da Lui »⁹⁴.

È così che:

« La bontà divina, superiore a tutte le cose, penetra dagli esseri più alti e nobili fino dentro agli ultimi ed ancora sta al di sopra di tutti, senza che quelli più elevati possano raggiungere la sua eccellenza e senza che quelli più in basso sfuggano al suo influsso. . . »⁹⁵.

Secondo una nota immagine, lo pseudo-Dionigi ci presenta Dio come ebbro e spiega il significato di tale ebbrezza:

« Come presso di noi l'ebbrezza in un senso cattivo è una sazietà smisurata e la perdita dell'intelletto e dei sentimenti, così in un senso migliore, per l'ebbrezza di Dio nessuna altra cosa bisogna intendere se non l'abbondantissima incommensurabilità di tutti i beni che secondo causa preesiste in Lui. . . ; affermiamo semplicemente che Dio è ebbro di tutti i beni possibili, essendone più che ricolmo in un'abbondanza priva di misura e al tempo stesso si trova fuori e al di là di tutti quelli »⁹⁶.

⁹² DN, PG 3, 824 C.

⁹³ Ibid., 708 A-B.

⁹⁴ Ibid., 702 A-B.

⁹⁵ Ibid., 697 C.

⁹⁶ Ep. IX, PG 3, 1112 B-C; lo pseudo-Dionigi insiste spesso sulla sovrabbondanza traboccante dei beni divini: DN, PG 3, 889 D; Dio è potente senza limiti (ἀπειροδύναμος); *ibid.*, 712 B: è potenza estatica superstanziale; *ibid.*, 824 C: tende ad uscire dalla sua essenza κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν; *ibid.*, 850 C: trabocca di filantropia; *ibid.*, 856 C: di bontà; *ibid.*, 865 C: è come folle d'amore; *ibid.*, 909 C: le sue effusioni donative sono infinite: κατὰ ἀπειρώδορον χάσιν; *ibid.*, 977 B: le sue elargizioni sono incessanti: κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον. . . χάσιν.

Il primo risultato dell'amore incontenibile di Dio è la creazione avvenuta per libera volontà, senza alcuna necessità costrittiva:

« Per effetto della sua divina bontà ineffabile ed inconcepibile (Dio) fa sussistere tutti gli esseri e tutti li ha condotti all'essere »⁹⁷.

« (Dio) crea i corpi che cadono sotto i nostri sensi e li muove alla vita, li nutre, li fa crescere, li aumenta, li perfeziona, li purifica, li rinnova; ed è il numero e la misura delle stagioni e dei giorni e di tutto il nostro tempo... ed è il bene... dal quale tutto è fatto sussistere ed è stato prodotto »⁹⁸.

L'autore di tutte le cose non si esaurisce nella sua produzione, né, tanto meno, coincide panteisticamente con essa:

« Tutti gli esseri (Dio) conduce all'esistenza secondo una potenza che non viene mai meno e che è illimitata e come autore della stessa potenza, sia universale, sia particolare di ciascuna cosa; e... tutto compie non solo col portare alla vita ogni potenza, ma anche per il fatto di esistere al di sopra di ogni potenza e della stessa potenza in sé e perché, stando al di sopra, può produrre altre infinite potenze senza numero »⁹⁹.

Ne risulta che:

« queste potenze infinite prodotte in numero infinito non possono indebolire l'attività creatrice infinita della Sua potenza che determina potenza »¹⁰⁰.

Le cose in generale e nei singoli casi particolari sono conservate e difese dalla sorveglianza divina:

« Nulla v'è nell'universo che sia privato della tutela e della conservazione della divina potenza »¹⁰¹.

Tale è poi

« l'efficacia della somiglianza divina che tutte le cose che sono state create si convertono verso il loro autore »¹⁰².

Entro l'universo neoplatonico la processione è rappresentata dai gradi simultanei di una ineguale recettività; e tale diversità di recezione è un dato di necessità, così stabilito fino dall'inizio; nella teologia

⁹⁷ *Ep.* VIII, PG 3, 1085 A.

⁹⁸ *DN*, PG 3, 700 A.

⁹⁹ *Ibid.*, 889 D.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 892 A.

¹⁰¹ *Ibid.*, 893 A.

¹⁰² *Ibid.*, 913 C.

pseudo-dionisiana invece le persone possono ricevere liberamente, in tutta pienezza oppure no, od anche rifiutare la manifestazione divina¹⁰³. Infine l'idea di creazione non svaluta la materia, il corporeo, come nei neoplatonici¹⁰⁴, ma queste assumono la dignità di esseri creati da Dio¹⁰⁵. È significativo in proposito il seguente passo attinto dalla liturgia dei defunti nella *Ecclesiastica Hierarchia (EH)* pseudo-dionisiana:

« Se infatti il defunto sia nell'anima, sia nel corpo, ha passato una vita cara a Dio, il suo corpo meriterà di essere associato agli onori dell'anima santa con cui esso ha diviso il combattimento ed i santi sudori. Allora la divina giustizia dà in dono all'anima insieme col proprio corpo un riposo adeguato a questo, in quanto compagno e compartecipe della vita santa o di quella contraria. Perciò la legge divina dà in dono ad entrambi la partecipazione alle cose sante... santificando tutto l'uomo e santamente operando tutta la sua salvezza »¹⁰⁶.

La natura animata è vivificata dal bene:

« Se anche bisogna parlare delle anime irrazionali o, degli animali che percorrono l'aria o che camminano sulla terra o che strisciano sul suolo, di quelli che vivono nelle acque oppure in maniera anfibia o che nascosti vivono sotto terra e sotto un cumulo di ruderi ed in una parola quanti hanno un'anima o una vita sensibile, ebbene tutti questi sono animati e vivificati dal bene »¹⁰⁷.

« È possibile fuggire per gli esseri celesti dei paragoni non sconvenienti presi anche dalle parti più vili della materia, poiché anche questa materia, avendo avuto l'essere da chi è veramente bello, possiede, secondo la disposizione materiale propria, delle tracce della bellezza spirituale »¹⁰⁸.

¹⁰³ Cfr. C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milano 1973, pp. 85-86: « La chiamata di Dio al rapporto di comunione presuppone anche l'autonomia della persona umana, l'integrità della coscienza di sé, la possibilità che l'uomo accetti o respinga liberamente la chiamata di Dio. Questo è il presupposto teologico della conoscenza apofatica che esclude la confusione ed il dissolvimento della persona nell'estasi mistica ». Per i neoplatonici l'universo « procede da Dio, ma non per creazione cosciente, volontaria, libera, bensì per emanazione naturalistica, necessaria, eternamente procedente dal divino ed eternamente in Lui rientrante, anche se Dio trascende il mondo, il mondo non può essere che della sua stessa natura ».

U. A. PADOVANI, *Il pensiero ellenistico, il neoplatonismo, Plotino*, Milano 1943, p. 82; « il Dio neoplatonico è sì trascendente e sovraintelligibile, ma connesso necessariamente, monisticamente con il mondo... Dio resta travolto nel mondo (a tal punto vi è legato) ed annullato » (p. 85).

Cfr. inoltre, *Il pensiero neoplatonico* (scelta, trad. e note di R. MONDOLFO, intr. critica e comm. di D. PESCE), Firenze 1961, p. 18: «... i neoplatonici moltiplicano il numero degli intermediari e saldano assieme i due capi dell'universo fino a rendere cosmico il Dio e divina la natura: mentre nel cristianesimo Dio è il signore del cosmo, ma, proprio per questo, al cosmo non appartiene, ma gli resta infinitamente superiore, non per natura, ma per soprannatura. Lo pseudo-Dionigi dice spesso che la creazione del mondo è opera delle energie e non della sostanza divina ».

¹⁰⁴ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, Paris 1923, p. 443: il corpo per Plotino e per i neoplatonici è tomba, il mondo sensibile è una caverna immonda, l'esistenza terrestre null'altro che una caduta dell'anima.

¹⁰⁵ Cfr. al riguardo il discorso sul *bello* nel cap. IV, dei *DN*.

¹⁰⁶ *EH*, PG 3, 565 B.

¹⁰⁷ *DN*, PG 3, 696 B.

¹⁰⁸ *CH*, PG 3, 144 B; l'Areopagita mette al centro di questo discorso che, a differenza del neoplatonismo, valorizza anche la materia, il motto biblico: « In principio tutto era buono » (*Gen.*, I, 51; *CH*, PG 3, 141 C).

Il Dio misterioso creatore dell'universo, causa dell'unità di tutte le cose e situato al di là dell'uno:

« Contiene in precedenza e fa sussistere tutte le cose che sono »¹⁰⁹.

Infatti Dio:

« possiede in sé fino dall'inizio ogni cosa, rimuovendo ogni duplicità per eccesso di semplicità e similmente contiene tutte le cose nella Sua unità supersemplificata »¹¹⁰.

Le idee divine (*παραδείγματα*), o ragioni creatrici delle cose, che in Dio preesistono in unità, rappresentano i diversi modi, per gli esseri, di partecipazione alle virtù, modi definiti per ogni creatura. Esse sono le predeterminazioni e le divine buone volontà, secondo cui Dio ha voluto e predeterminato tutto ciò che è. Tale molteplicità delle idee esiste in maniera unita nelle virtù divine e non intacca minimamente la loro semplicità¹¹¹.

« Noi diciamo che gli esemplari divini sono le ragioni che preesistono in Dio unitariamente e che danno l'essenza agli esseri: la teologia chiama questi esemplari predeterminazioni e volontà divine e buone, delimitatrici e creatrici degli esseri; è secondo tali predeterminazioni che Dio supersustanziale ha determinato e condotto alla vita tutte le cose che sono »¹¹².

Dio infatti:

« non è soltanto la causa che contiene, vivifica, perfeziona... ma comprende in sé tutti gli esseri in maniera semplice e senza limiti a causa dei perfettissimi benefici della sua stessa Provvidenza »¹¹³.

Così Dio:

« tutto precede e fa sussistere in sé tutte le cose semplicemente; se esiste qualsiasi cosa, essa esiste ed è pensata ed è conservata in Colui che tutto precede »¹¹⁴.

In conclusione Dio:

« ha precedentemente in sé i principi, i mezzi, i fini delle cose che sono, liberamente

¹⁰⁹ *DN*, PG 3, 825 B.

¹¹⁰ *Ibid.*, 825 A.

¹¹¹ Cfr. W. LOSSKY, *La théologie négative...*, cit., p. 208.

¹¹² *DN*, PG 3, 824 C.

¹¹³ *Ibid.*, 596 D.

¹¹⁴ *Ibid.*, 820 A.

ed assolutamente ed in maniera purissima, infondendo con piena luce a tutti l'essere, secondo una causa sola e semplicissima »¹¹⁵.

Da ciò anche deriva come conseguenza l'impostazione del rapporto di causa-effetto:

« Non esiste esatta somiglianza fra le cose causate e le loro cause; ma le cose causate hanno in sé delle immagini ricevute dalle cause, mentre queste ultime sono staccate e poste al di sopra degli effetti, secondo la ragione del proprio principio »¹¹⁶.

Ciononostante le cause invisibili e segrete appaiono visibili e conoscibili solo nell'effetto e quindi il rapporto dell'effetto alla causa si chiama partecipazione (μέθεξις)¹¹⁷. Dunque, sul piano esistenziale non è possibile all'uomo conoscere la causa che si rivela a partire dall'effetto, ma soltanto partire dall'effetto creato, per avvicinarsi alla causa che trascende le sue stesse manifestazioni¹¹⁸. Invece per i neoplatonici tutti gli esseri derivano da una causa prima che si identifica con il bene in sé, cioè con Dio.

Dunque il centro da cui dipende tutta la teologia dell'Areopagita è il discorso antinomico, che si riferisce alle unioni ed alle distinzioni divine.

Lo pseudo-Dionigi si fa premura di giustificare con la Scrittura il suo punto di partenza e di garantire in tale modo la validità di una esperienza.

« La teologia tramanda alcune cose in modo unito, altre in modo distinto e non è lecito né separare ciò che è unito, né confondere insieme ciò che è distinto »¹¹⁹.

Le tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, ciascuna con le proprie caratteristiche, senza confondersi fra di loro e senza dividersi, costituiscono il Dio unico, alla luce di un equilibrio semplice, superunificato, incomprendibile a qualsiasi mente umana. Tale Dio copre con delle tenebre il nascondiglio della sua assoluta trascendenza¹²⁰, entro cui l'essenza divina irrelazionabile col mondo esterno e con l'universo sfugge a qualsiasi presa. Lo pseudo-Dionigi, come si è detto, non aggiunge molto di nuovo alla triadologia come fu interpretata dai suoi

¹¹⁵ *Ibid.*, 824 B.

¹¹⁶ *Ibid.*, 645 C-D.

¹¹⁷ Cfr. W. LOSSKY, *La théologie négative...*, cit., p. 217.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 218; l'A. definisce *mistica* siffatta esperienza di partecipazione; le idee divine sono gli ὑποθετικοὶ λόγοι della *MTh* (PG 3, 1000 D) definite anche come ragioni creatrici delle cose e che preesistono in Dio in maniera unita.

¹¹⁹ *DN*, PG 3, 640 A.

¹²⁰ *Psal.* 17, 12.

predecessori, tuttavia nessuno gli può contestare il grande merito, oltre che di aver mantenuto e continuato una tradizione, di aver esplicitato con maggiore chiarezza e metodicità dei Padri vissuti prima di lui, delle conseguenze implicite nel tema trinitario, conseguenze visibili nel modo con cui l'Areopagita ci parla della Incarnazione, del mondo, della vita dell'uomo e della sua salvezza - *θέωσις*.

Per lui il Dio biblico è Uno-Trino; si tratta, come dirà poi Palamas nella sua professione di fede¹²¹, di Monade nella Triade e di Triade unita in Monade senza confusione e distinta senza separazione:

« Noi vediamo che la Tearchia è celebrata come Monade ed anche a causa della semplicità e dell'unione della sua indivisibilità soprannaturale, da cui, come da una potenza (*δύναμις*) unificante, noi siamo uniti ed essendo le nostre alterità divisibili riunite supercosmicamente insieme, noi veniamo condotti verso la Monade deiforme e verso l'unione che imita Dio »¹²².

Il quadro trinitario mantiene così l'equilibrio che trascende la ragione umana (ed è perciò intuito solo apofaticamente) nella corrispondenza imperturbabile fra le unioni e le distinzioni sia che lo pseudo-Dionigi sottolinei il rapporto fra l'essenza e le persone negativamente, sia che, come nel caso dello Spirito Santo, affermi positivamente il mistero dell'unione-distinzione¹²³. Ogni ipostasi ha come caratteristica la relazione di origine, che mantiene nella distinzione fra la natura e le persone una misteriosa equivalenza¹²⁴. La monarchia del Padre è la salvaguardia di tutto l'equilibrio trinitario; infatti Egli è più grande del Figlio e dello Spirito Santo, ma solo in quanto è causa della figliazione e della spirazione, mentre in tutto il resto è uguale in gloria, in potenza, in onore alle altre due persone¹²⁵.

Lo pseudo-Dionigi è nella linea dei Padri greci che hanno messo in risalto le tre ipostasi, vedendo in esse la natura una¹²⁶; molte volte i testi liturgici della Chiesa d'Oriente confermano nel culto e nella dossologia le parole che l'Areopagita usa per la Trinità insieme con lo spirito che conferisce loro¹²⁷.

¹²¹ Cfr. G. PALAMAS, *La professione di fede: si legge, nella traduzione francese, in « Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale », XXI (gennaio-giugno 1973), 81-82, p. 3.*

¹²² *DN, PG 3, 589 D - 592 A.*

¹²³ Infatti lo pseudo-Dionigi a volte afferma, come abbiamo notato a proposito dei termini *ἀντιστροφή* e *κοινωνία*, che non si devono aggiungere parole che turbino l'equilibrio trinitario; altrove invece dice che lo Spirito Santo possiede in comunione ed unità (*κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως*) quanto hanno il Padre ed il Figlio: *DN, PG 3, 637 C.*

¹²⁴ Cfr. W. LOSSKY, *La teologia mistica...*, cit., p. 58.

¹²⁵ G. PALAMAS, *La professione di fede*, cit., p. 3.

¹²⁶ Cfr. W. LOSSKY, *La teologia mistica...*, cit., p. 47.

¹²⁷ Cfr., ad es., nel *Triodion*, Atene 1960, le espressioni trinitarie alle pp. 23, 52, 58; un tipo di fraseg-

Il mistero delle unioni non può che essere venerato in un silenzio pregnante di spiritualità religiosa:

« Noi chiamiamo le unioni divine stabilità superiori occulte ed inaccessibili della singolarità superineffabile e del tutto ignota »¹²⁸.

L'unità del Dio trinitario intuita soltanto con gli occhi rischiarati dalla fede si identifica con l'esistenza supersostanziale (ὕπερρουσιος ὑπαρξίς), con la divinità più che divina (che trascende cioè la stessa divinità), con la bontà più che buona; si tratta di una unità che trascende i principi della unità, che è indicibile, inconoscibile, la quale, mentre è affermazione e negazione di tutto, sta al di là di ogni affermazione e negazione; le persone nelle tenebre dell'unità vivono in una supercollocazione (ὕπερίδρυσίς) dipendente da un principio di unità del tutto superunificata ed in nessuna parte confusa¹²⁹. Oltre alle distinzioni che avvengono all'interno della Trinità, oltre alla distinzione che ha contraddistinto l'incarnazione del Cristo¹³⁰, ci sono delle distinzioni che procedono *ad extra*; infatti lo stesso Dio inconoscibile come Trinità, si rivela in quanto Trinità: è il Dio esistente¹³¹, che sorpassando l'essenza si manifesta nelle πρόοδοι o processioni.

« La distinzione divina è l'insieme dei procedimenti benefici della divinità. Infatti donando a tutti gli esseri e versando dall'alto le partecipazioni di tutti i beni, da un lato si distingue nell'unità, dall'altro si amplifica nella sua unità e diventa molteplice, senza distaccarsi dall'unità ».

Per esempio, siccome Dio è un ente supersustanziale e dà l'essere alle creature e produce tutti gli esseri, si dice che quello che è l'Uno si moltiplica, perché molti sono gli enti che provengono dalla sua esistenza. Cionondimeno, quello rimane uno nel gran numero e unico in questo processo e completo nella distinzione per il fatto che è distaccato supersustanzialmente dall'essere di tutti gli esistenti, sia per la creazione singolare di tutte le cose, sia per il versamento indiminuibile dei suoi doni che non vengono mai meno. Ma essendo l'Uno

gio, nello stile pseudo-dionisiano, assai interessante si trova a p. 75: « Noi fedeli celebreremo il Padre eterno, senza principio, il Figlio pure senza principio e lo Spirito che risplendette in unità dal Padre, le Persone consustanziali, che posseggono un solo principio onnipotente ed una potenza uguale ».

¹²⁸ DN, PG 3, 640 D.

¹²⁹ Ibid., 640 A ss.

¹³⁰ Ibid., 641 C.

¹³¹ Ibid., 637 A, cita Exod., 3, 14: « Io sono Colui che è »; sarà uno dei fondamenti della dottrina palamitica l'idea che l'esistenza di Dio precede l'essenza; J. MEYENDORFF, G. Palamas, *Défense...*, cit., I, p. 665: « Non Colui che è proviene dall'essenza, ma l'essenza proviene da Colui che è »; « Dio è l'essenza delle realtà che lo circondano » (p. 687).

e comunicando l'uno a ciascuna parte ed al tutto, rimane ugualmente uno sostanzialmente, perché « non è né una parte del molteplice, né un tutto formato dalle singole parti »¹³². Dunque la volontà di Dio tutto crea mediante le potenze o energie, affinché l'essere creato possa avvicinarsi all'unione divina nelle medesime energie¹³³.

Mediante l'esplicazione delle energie nell'universo l'unità e la semplicità di Dio non sono minimamente intaccate, come si è detto; infatti:

« Nelle cose divine le unioni vincono le distinzioni e le precedono e ciò nondimeno sono congiunte anche dopo la distinzione immutabile ed unitiva dell'Uno »¹³⁴.

« La bontà in sé e la divinità sono il dono che proviene da Dio e che rende buoni e divini »¹³⁵.

Lo pseudo-Dionigi ed i Padri parlano anche di « ciò che sta intorno a Dio » e che è ancora Dio, ma si tratta di una processione della divinità fuori dall'essenza, la divinità che è il principio del bene:

« (ci permette) di avvicinarci... ai doni completamente buoni collocati intorno a Lei »¹³⁶. « Bisogna lodare da tutti gli effetti la Provvidenza divina, fonte di tutti i beni, dal momento che tutte le cose sono intorno a Lei e per Lei, ed Essa stessa esiste prima di ogni cosa e tutte le cose si sono formate in Lei »¹³⁷. « (Dio) è detto re dei secoli, in quanto tutto l'essere esiste e sussiste in Lui e attorno a Lui »¹³⁸.

Per siffatta tematica, da cui scaturiscono tutte le cose create, lo pseudo-Dionigi aderisce profondamente ai Padri Cappadoci. Per Gregorio di Nazianzo la consapevolezza dell'abissale trascendenza divina non esclude affatto una possibilità di partecipazione alle cose increate da parte dell'uomo: Dio non si può infatti conoscere in sé (*κατ'αυτόν*), ma soltanto dalle cose che sono intorno a Lui (*ἐκ τῶν περὶ αὐτόν*)¹³⁹. Malgrado che Dio, scrive Gregorio di Nissa, non abbia

« tempo, luogo, forma, figura, ogni bene che si pensa come collocato intorno a Lui avanza verso l'infinito e l'illimitato »¹⁴⁰.

¹³² DN, PG 3, 649 B-C.

¹³³ W. LOSSKY, *La teologia mistica...*, cit., pp. 81-82.

¹³⁴ DN, PG 3, 852 A.

¹³⁵ *Ibid.*, 956 A, Ep. II, PG 3, 1068 A: Dio è πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν καὶ ὑπὲρ ἀγα-
θαρχίαν; la divinità (θεότης) e la bontà sono la stessa sostanza del dono che rende buoni e divini.
Donde attraverso il Dio presente nel mondo noi partecipiamo impartecipabilmente alle sue energie.

¹³⁶ DN, PG 3, 680 B.

¹³⁷ *Ibid.*, 593 D.

¹³⁸ *Ibid.*, 817 D.

¹³⁹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 45,9, PG 36,633 C.

¹⁴⁰ GREGORIO DI NISSA, *In Cant.*, C. V, 2, 13 (IAEGER, VI, 155-156).

La stessa cosa sostiene S. Basilio, quando afferma che Dio incirconscribibile dalle ristrettezze della mente umana si comprende solo dalla sua potenza ¹⁴¹.

Se dunque le energie non sono la natura di Dio, ma ciò che circonda la natura, esse non sono gli effetti della causa divina, ma irradiano eternamente dalla Trinità; esse esprimono il traboccare della natura divina che è più della sua essenza ¹⁴².

La *πρόοδος* allora da un lato è irraggiamento eterno, indipendente dalla creazione e dalle creature; dall'altro è atto, volontà, economia provvidenziale a favore degli esseri e della vita del cosmo ¹⁴³. Tutti gli appellativi divini, che i sacri testi ci presentano, indicano non il Dio essenza, bensì il Dio energia; e così tutto lo sviluppo della teologia pseudo-dionisiana nel suo complesso (conservazione del mondo e dell'uomo, salvezza, vita sacramentale, deificazione), dipende, strettamente dalla manifestazione energetica di Dio nell'universo.

Anzitutto, malgrado la distinzione antinomica (Dio essenza-Dio energia), l'unità divina non subisce diminuzione, né composizione, perché è sempre e soltanto Dio che colma l'abisso esistente fra il mondo increato e quello creato, né, tanto meno, esistono esseri autosussistenti a far da tramite fra l'assoluto ed il contingente:

« Diciamo che le sostanze principali che danno origine agli esseri non sono sostanze od essenze che alcuni hanno dichiarato inconsideratamente come dei e creatori degli esseri... ma noi affermiamo che l'essere in sé e la vita e la divinità in sé principalmente, divinamente e causalmente sono l'unico principio e l'unica causa supersustanziale e superiore di tutte le cose » ¹⁴⁴.

Così

« la denominazione di Dio come bene che spiega tutte le comunicazioni dell'autore

¹⁴¹ BASILIO, *De hom. struct. or.*, I, PG 30, 16 A-B; è noto che la tematica di « ciò che sta intorno a Dio » sarà ulteriormente sviluppata nella teologia orientale: ad es., il Damasceno, *Exp. fid.* (KOTTER, p. 32), dice che noi non possiamo comprendere l'ουσία, ma solo τὰ περι τὴν οὐσίαν; Palamas afferma più volte la stessa idea: *Tr.* III, 1,30 (J. MEYENDORFF, G. Palamas, *Défense...*, cit., p. 285: « rivolgendoci verso di Lui, per partecipare così ai doni convenienti a Dio che si trovano attorno a Lui », *Tr.*, III, 2, 9 (*ibid.*, p. 661: la bontà, la vita, ecc., non sono l'essenza: « tutto ciò infatti esiste non in Lui, ma attorno a Lui ») (περι αὐτόν).

¹⁴² Lo pseudo-Dionigi non usa, a proposito delle divine energie, una terminologia precisa e rigorosa; bensì indica la manifestazione di Dio nell'universo con molte parole: ἔκφρασις, πρόοδος, ἀρετή, δύναμις, ἐνέργεια, δῶρον, ecc. La parola *energia*, usata dalla maggior parte dei Padri, assumerà il suo pieno valore teologico da parte di G. Palamas; B. CHRIVOCHINE, *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas*, « Eastern Churches Quarterly », IV (1938), p. 49.

¹⁴³ O. CLÉMENT, *Byzance...*, cit., p. 43: « L'énergie-acte est la prédétermination ou l'action providentielle par laquelle Dieu assure et mesure notre participation à l'énergie-manifestation ».

¹⁴⁴ DN, PG 3, 953 C-D.

di ogni cosa, si estende alle cose che sono ed a quelle che non sono e sta al di sopra di ciò che è e di ciò che non è »¹⁴⁵.

Ne consegue, in secondo luogo, che tutti i nomi divini sono rivelatori della manifestazione di Dio; tali nomi si diversificano non in sé, ma secondo la diversità delle creature che li ricevono e che vi si adeguano:

« La beatitudine tearchica che stà sopra tutto, anche se avanza con divina bontà verso la comunione di coloro che partecipano alle cose sacre di Lei, non esce dal suo stato immobile per essenza e dalla sua sede ed a tutti coloro che si uniformano a Dio risplende proporzionatamente rimanendo in se stessa, senza perdere in alcun modo la propria identità »¹⁴⁶.

Perciò le creature possono:

« raggiungere partecipabilmente le potenze provvidenziali date da Dio che è impar-tecipabile »¹⁴⁷.

La teologia antinomica è sostenuta dal modo con cui si rivelano i nomi divini, simboli per le creature, attraverso le potenze di quel Dio che rimane nonostante ciò inconoscibile e trascendente. Nella loro verità i nomi attribuiti a Dio dalla Bibbia procedono sempre su di uno stesso binario positivo-negativo, vale a dire catafatico ed apofatico insieme. Ne diamo qualche esempio. Se diciamo che Dio è *buono*:

« consideriamo questo appellativo perfetta manifestazione di tutte le comunicazioni divine, invocando la Trinità; fonte di ogni bene, la quale rivela tutte le ottime provvidenze elargite da Lei »¹⁴⁸.

Il nome di bene-buono, coincide con quello di luce:

« il bene superiore ad ogni luce è chiamato bene spirituale in quanto raggio sorgivo ed effusione traboccante di luce »¹⁴⁹.

« Se (il raggio supersustanziale) si moltiplica e procede per bontà verso una composizione... tuttavia egli rimane entro se stesso, stabilmente, uniformemente fissato in una immobile identità »¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 816 C.

¹⁴⁶ *EH*, PG 3, 429 A.

¹⁴⁷ *DN*, PG 3, 956 A.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 670 B.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 701 A-B: lo pseudo-Dionigi ribadisce, senza equivoci, che tutti i nomi non hanno nulla a che vedere con l'essenza, ma solo riguardano le processioni manifestatrici della divina bontà; *ibid.*, 889 D: « Troverai che i teologi formano i nomi divini nei confronti degli avanzamenti della divina bontà » (πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους).

¹⁵⁰ *CH*, PG 3, 121 A-B.

Alla stessa maniera:

« Dio è chiamato *bello*, perché completamente bello ed al di sopra della bellezza »¹⁵¹.

Se Dio è l'essere che si estende alle cose che sono e sta sopra alle cose che sono¹⁵²

« celebriamo il bene in quanto è il vero essere che dà l'essere a tutte le cose che sono »¹⁵³.

Che dire poi di Dio in quanto *vita*?

« La vita divina, superiore ad ogni vita, vivifica e fa sussistere la vita in sé; ed ogni vita ed ogni movimento vitale derivano dalla vita che trascende ogni vita e qualsiasi principio di vita »¹⁵⁴.

Nel termine *sapienza* si compendiano gli altri attributi divini:

« Celebriamo la vita vera ed eterna come saggia, soprattutto come donatrice di sapienza... Infatti Dio non soltanto è sovrappieno di sapienza e di questa non v'è numero, ma Egli è collocato più in alto di qualsiasi parola, pensiero e sapienza »¹⁵⁵.

Il discorso non muta quando si dice che Dio è *grande* oppure *altro*:

« Dio è chiamato grande secondo la grandezza che gli è propria che si dona a tutte le cose grandi e che è superdiffusa e superestesa al di fuori di ogni grandezza e che abbraccia ogni luogo, supera ogni numero, trascende ogni infinità... ed i benefici che derivano da Lei come da una fonte... rimangono completamente intatti ed hanno la stessa esuberanza di pienezza e non diminuiscono in seguito al loro essere partecipati, anzi maggiormente ridondano »¹⁵⁶. « (Dio poi) è *altro* perché presente a tutti con la sua Provvidenza, ma sta fermo in sé, senza abbandonare la sua propria identità »¹⁵⁷.

Il Dio personale della Bibbia e dei Vangeli appare anche nella prospettiva della *pace*:

« (La pace) procede verso tutte le cose e si comunica a tutte secondo la misura che a ciascuno conviene e superirriga ogni cosa con l'abbondanza di una pacifica fecondità e rimane, a causa dell'eccedenza della unione, tutta intera unita a se stessa secondo tutto ciò che essa è »¹⁵⁸.

151 *DN*, PG 3, 701 C.

152 *Ibid.*, 816 B.

153 *Ibid.*, 693 B.

154 *Ibid.*, 856 A.

155 *Ibid.*, 865 B.

156 *Ibid.*, 909 C; 912 C.

157 *Ibid.*, 912 D.

158 *Ibid.*, 952 A.

IMPLICAZIONI PRATICHE DELLA TEOLOGIA DISTINTIVA:
POSIZIONE STORICA DELLO PSEUDO-DIONIGI

L'ἔνωσις, che presuppone la fede, sbocca nella θεώσις che ci assimila a Dio non tanto sul piano della conoscenza, ma su quello dell'essere¹⁵⁹. L'idea della deificazione, comune a quasi tutti i Padri dell'Oriente ha solide radici nella Bibbia; essa si appoggia sulla credenza che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, che l'espressione « diventare figli di Dio » essere nati da Dio (*Giov.* 1, 12-13) ha un valore reale; che le parole di I Pietro (1, 2) « partecipi della divina natura » hanno un altrettanto grande valore concreto: che il passo di S. Paolo, che introduce durante la vita presente una certa contemplazione di Cristo, è un programma da realizzare da parte del cristiano¹⁶⁰. È importante osservare che la deificazione come la intendono i Padri e lo pseudo-Dionigi¹⁶¹ si appoggia su due elementi fra di loro complementari: da un lato sul presupposto della possibilità di un contatto con le energie divine nel corso di questa vita; dall'altro sulla vita sacramentale entro la chiesa: battesimo e comunione sono per eccellenza il luogo dove la presenza energetica di Cristo conferisce al fedele che ne è degno la vita in Dio.

« Se infatti l'essere deificato significa una nascita divina, mai qualcuno potrebbe conoscere le cose tramandate da Dio, nè potrebbe operarle, qualora non avesse ricevuto questo stato divino (ossia mediante il battesimo) »¹⁶².

La possibilità di partecipare alla vita divina è per tutti e non è limitata a pochi individui privilegiati:

« Dio propizio verso gli uomini grazie alla bontà sua propria e naturale, si è degnato per amore verso gli uomini di venire verso di noi di slancio e unendoli a sé, simile al fuoco, ha voluto assimilare questi esseri che sono stati unificati secondo la loro attitudine alla deificazione »¹⁶³.

La sinassi o comunione, il sacramento che rende perfetti si produce secondo l'antinomia teologica che vive anche all'interno della chiesa:

¹⁵⁹ L. BOUYER, *La spiritualité...*, cit., I, p. 497.

¹⁶⁰ *Gal.*, PG 3, 2,20: « Vivo autem iam non ego; vivit vero in me Christus ».

¹⁶¹ Cfr. E. GALBIATI, *La deificazione nei Padri orientali*, in *Simposio cristiano*, Milano 1971, pp. 24-25.

¹⁶² *EH*, PG 3, 392 B.

¹⁶³ *Ibid.*, 393 A.

« Similmente il divino sacramento della sinassi, pur avendo un suo principio singolare e semplice e raccolto in sé, si moltiplica per amore verso gli uomini in una sacra varietà di simboli e procede fino ad ogni rappresentazione di simboli divini, ma uniformemente da questi simboli ritorna di nuovo alla propria unità ed unifica in modo sacro quelli che sono condotti ad esso »¹⁶⁴.

Per mezzo della sinassi l'uomo:

« nella più alta deificazione a lui possibile sarà il tempio ed insieme il seguace dello spirito divino, collocando la sua similitudine in quello a cui somiglia »¹⁶⁵.

Il risultato dell'operazione divina tramite la comunione è la *θείωσις* che fa vivere all'uomo, che rimane pur sempre tale, una vita superiore alla sua, nella luce eterna della Tearchia:

« Ciò che è oscuro in noi, nella nostra mente (Dio) l'ha riempito di luce copiosa e divinissima ed ha reso adorna la nostra bruttezza con delle divine bellezze. La sede poi dell'anima nella perfetta salvezza del nostro essere quasi del tutto decaduto l'ha liberata dalle passioni più empie e dalle macchie più corruttrici, mostrandoci un'ascesa sopramondana ed una condizione di vita divina, mediante delle sacre possibilità date a noi di assimilarci a Lei per quanto è possibile »¹⁶⁶.

L'imitazione di Dio si produce in noi, in seguito al rinnovarsi delle operazioni divine dopo l'invocazione delle preghiere di tutta l'assemblea ecclesiale. Infatti Gesù

« ha procurato a noi la possibilità di una comunione unitiva con Lui, unificando la nostra miseria a ciò che vi è in Lui di più divino, se anche noi ineriamo a Lui come le membra ad un corpo... »¹⁶⁷;

perché nella Sua misericordia Egli:

« ha chiamato il genere umano a partecipare a Lui ed ai suoi beni personali, a patto che noi ci uniamo alla sua vita divinissima; allora assimilandoci ad essa, per quanto è possibile, comunicheremo veramente con Dio e con le cose divine »¹⁶⁸.

La vita mistico-sacramentale, come la descrive lo pseudo-Dionigi, come è noto, lascerà una forte traccia nei secoli della grande teologia bizantina fino ad oggi; è sufficiente rievocare due nomi: Gregorio

¹⁶⁴ *Ibid.*, 429 A.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 434 C.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 441 B.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 444 B.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 444 C.

Palamas e Nicola Cabasilas. Il primo considera i sacramenti i veri mezzi della deificazione, il battesimo e l'eucarestia sopra tutti ¹⁶⁹; inoltre reinterpreta l'iniziazione misterica cristiana nel linguaggio e nello spirito dello pseudo-Dionigi:

« Dire qualche cosa intorno a Dio non è lo stesso che incontrarsi con Dio; per dire qualcosa occorrono la parola... ed i ragionamenti... di cui anche i sapienti di questo mondo possono servirsi senza purificare la loro vita e la loro anima. Non possiamo invece possedere Dio in noi stessi se, purificati dalla virtù, non usciamo da noi stessi, o meglio, se non andiamo al di sopra di noi... elevandoci al di sopra dei pensieri e dei ragionamenti e della conoscenza che ne deriva, per abbandonarci interamente all'energia immateriale e intellettuale della preghiera » ¹⁷⁰.

Anche per Cabasilas il battesimo e l'eucarestia permettono all'uomo di raggiungere la deificazione:

« Essendo Dio, egli discende sulla terra, ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato » ¹⁷¹.

« Il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato. Tali effetti può produrre questo unguento in coloro che lo incontrano: non li rende semplicemente profumati, non solo fa loro respirare quel profumo, ma trasforma la loro stessa sostanza nel profumo di quell'unguento che per noi si è effuso » ¹⁷².

La teologia antinomica lungi dall'essere astrazione teoretica si traduce dunque negli aspetti più reali e più comuni della pietà cristiana confermando in precedenza il paradosso formulato da Pascal:

« Il cristianesimo è strano: ordina all'uomo di riconoscere di essere vile ed anche abominevole e gli ordina di voler essere simile a Dio. Senza tale contrappeso questa elevazione lo renderebbe terribilmente vano o questo abbassamento lo renderebbe terribilmente abietto » ¹⁷³.

Un'altra voce che è fondamentale per lo pseudo-Dionigi, manca nei neoplatonici: la chiesa. Il *Corpus* areopagitico è anche una *summa* ecclesiale; di una chiesa liturgica-sacramentale, cosmica, dell'anima;

¹⁶⁹ G. J. MANZARIDI, in *Palamika* (in greco, Tessaonica 1972, pp. 179-195), al cap. « Il carattere sacramentale ed ecclesiologico della deificazione » mette molto bene in chiaro questo problema.

¹⁷⁰ *Tr.*, I, 3, 42, cit. da U. NERI, in N. CABASILAS, *La vita di Cristo*, Torino 1971, p. 167, n. 40.

¹⁷¹ N. CABASILAS, *La vita...*, cit., p. 213; il Neri (*ibid.*, n. 5) cita i celebri passi di Ireneo, Atanasio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, nei quali si dice che l'incarnazione di Dio è avvenuta per permettere all'uomo la deificazione.

¹⁷² *Ibid.*, p. 215.

¹⁷³ B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris 1954, p. 1300 (684).

entro la chiesa terrestre-celeste, sacerdotale e del popolo di Dio è collocata ogni attitudine contemplativa del singolo e della coralità; la chiesa è per eccellenza il *τόπος* di Dio, dove la liturgia riattualizza di volta in volta tutti i sacri eventi della Rivelazione e dove il popolo, riunito in assemblea, contempla nella Comunione il Sacramento dei Sacramenti, il mistero della presenza divina¹⁷⁴. L'ecclesiologia pseudo-dionisiana ha fondamento biblico-patristico, è inondata dall'apofatismo e dalle teofanie, è il luogo dove si incontrano i due movimenti, uno divino discendente ed uno umano ascendente, come a dire è il luogo di realizzazione sperimentale della teologia antinomica, che permette la contemplazione. L'assenza di tale prospettiva nelle *Enneadi* di Plotino maggiormente accentua il carattere di una contemplazione naturale nel filosofo pagano e di una visione soprannaturale di Dio nello pseudo-Dionigi¹⁷⁵.

La teologia antinomica della visibilità del Dio invisibile è il *leit-motiv* di tutta l'opera areopagitica; essa investe la chiesa, la liturgia, la vita sacramentale, l'iconografia già esplicitamente sviluppata dal nostro autore¹⁷⁶; in ultima analisi, una teologia di trasfigurazione nello spirito dell'Oriente. Merito dello pseudo-Dionigi è di aver posto tale teologia a sostegno di tutto il suo pensiero religioso, di non averla mai dissociata da una totale *προσκύνησις* cristiana, dall'esistenzialismo personale ed ecclesiale; essa, anziché ridursi ad esposizione di un sistema, traduce l'apofatismo in esperienza religiosa nella vita vissuta in Dio. Anche se è innegabile che siffatta teologia si sviluppa assai più oggettivamente e su ampi sfondi cosmici, che non su precisi e individuati riferimenti cristologici, sembra tuttavia esagerato l'affermare che la dottrina dei nomi divini si estenda su di un piano diverso rispetto a quello dei principi¹⁷⁷. Infatti gli schemi da cui dipende l'interpretazione degli attributi di Dio, almeno secondo l'intenzione cristiana dell'autore, sempre trovano la loro conferma nella Trinità.

Certo sarebbe antistorico pretendere di vedere nello pseudo-Dionigi una realizzazione avanti lettera del palamismo, data soprattutto la diversità della situazione religiosa in cui vissero i due teologi: lo pseudo-Dionigi doveva contrapporsi agli avversari della linea pagana ed assumere certe esigenze di questi rinnovandole e trasformandole

¹⁷⁴ La comunione è chiamata « iniziazione delle iniziazioni »: *EH*, PG 3, 424 C; *τελετῶν τελετή*.

¹⁷⁵ Cfr. P. SCAZZOSO, *Contemplazione naturale e contemplazione soprannaturale confrontate attraverso Plotino e lo pseudo-Dionigi*, Firenze 1969, p. 78.

¹⁷⁶ Cfr. P. SCAZZOSO, *Il problema delle sacre icone*, « *Aevum* », XLIII (1969), 3-4, p. 308. Il *Meneo* di ottobre (in greco), Atene 1960, p. 18, elogia Dionigi il quale « ha dipinto con sacre formazioni dei tipi resi visibili delle potenze (celesti) che non hanno forma ».

¹⁷⁷ Cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, cit., p. 56.

con la luce dei sacri testi; Palamas fu invece costretto a lottare contro uomini della sua stessa fede¹⁷⁸, non tanto per opporre loro un nuovo metodo interpretativo della visione di Dio, quanto per dimostrare più sperimentalmente che non teoricamente, la validità di una via da percorrere entro un medesimo orientamento dogmatico-ecclesiale. Se lo pseudo-Dionigi proveniva da una tradizione nella quale la cristologia non aveva ancora raggiunto la sua acme teologica, Palamas aveva dietro figure come Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, che avevano già messo in pieno risalto l'energetismo cristologico. Quindi, tramite l'Areopagita, sempre citatissimo¹⁷⁹, è passato in Palamas assai più lo sfondo generale su cui riposano certi principi, che non l'esperienza diretta che da quei principi scaturisce. Nonostante questo il palamismo ha trovato nel *Corpus* areopagitico punti di riferimento e garanzie assai importanti.

L'esame della teologia antinomica che è la base del *Corpus* areopagitico, fa capire come un autore come lo pseudo-Dionigi non possa essere rettamente inteso al di fuori di questa prospettiva. Perciò una delle ragioni per cui Dionigi in Occidente è stato spesso frainteso si deve al fatto che questo tipo di teologia è stato studiato in contesti troppo diversi dal suo. Al tempo stesso è fuori dubbio che, soprattutto tramite questo canale, lo pseudo-Dionigi venga restituito alla tradizione orientale a cui appartiene, dalla quale molto ha preso ed a cui molto ha dato.

Il linguaggio del *Corpus* si accompagna alla teologia della trasfigurazione, lasciando emergere ampi spazi spirituali al di là della parola¹⁸⁰. Influssi di questa lingua particolare si denotano nei libri liturgici della chiesa d'Oriente. Inoltre c'è nei testi areopagitici una pedagogia del bello sacro-liturgico che è come una naturale derivazione dalla visione di Dio, presente nel mondo ed al tempo medesimo assente nel suo infinito eccesso. A proposito delle immagini, dice l'Areopagita, occorre impedire alla mente umana di fermarsi ai simboli:

« bensì... (occorre) abituarla santamente a salire dalle cose visibili verso le altezze sopramondane »¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cfr. H. G. BECK, *Humanismus und Palamismus*, in « Actes » du XII Congrès International d'Études byzantines (Ochride), settembre 1961, vol. I, p. 70.

¹⁷⁹ Cfr. P. SCAZZOSO, *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di G. Palamas*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », LX (1968), pp. 14 ss.

¹⁸⁰ Cfr. P. SCAZZOSO, *Ricerche...*, cit., pp. 150 ss.: « Rivelazioni del linguaggio sul tema della contemplazione ».

¹⁸¹ CH, PG 3, 145 A.

Quindi l'arte sacra od iconografica si compendia in un dinamico punto limite di trapasso dal terrestre al celeste, ad un'apparente veduta che si trasfigura in visione, ad una sempre nuova possibilità di vedere più che non a dei soggetti visti ed ammirati in sé. Ciò appare anche più evidente quando lo pseudo-Dionigi parla del significato mistico delle vesti angeliche:

« Io credo che la veste splendente e tutta fuoco significhi la forma divina secondo la similitudine del fuoco e la forza di illuminare a causa della quiete del cielo dove c'è la luce e lo splendore totalmente spirituale »¹⁸².

E quando egli elenca, come in una trasparenza di icona, oggetti simbolici e strumenti rappresentati insieme con gli angeli: le verghe, le lance, le scuri, oggetti in forma geometrica ed architettonica¹⁸³; quando presenta le figure degli animali, completando un quadro molto ricco di ispirazioni recondite e spirituali: il leone, il bue, l'aquila, il cavallo¹⁸⁴.

Alla fine del suo discorso sulle gerarchie angeliche, fiumi, ruote, carri, venti conferiscono all'apparente fissità e staticità delle immagini il movimento inarrestabile che è tipico della divina iconografia e che conferma il valore anagogico che senza minimamente distruggere ciò che è umano conduce quasi nel vestibolo della SS. Trinità, « il più venerabile dei Nomi divini »¹⁸⁵; se poi si tiene presente che l'anima della pietà orientale è la liturgia nel più ampio significato del termine, è facile constatare che proprio in questa prospettiva l'influsso dionisiano è stato innegabilmente efficace e duraturo.

È ammesso dagli studiosi che il terreno liturgico è quello in cui la presenza dell'Areopagita e del suo vocabolario manterrà la sua originalità e la sua importanza nel mondo bizantino¹⁸⁶. Ma non è esagerato affermare che l'attitudine più orientale dello pseudo-Dionigi è quella di mantenere il perfetto equilibrio di certi principi o fonti radicali del cristianesimo da cui deriva tutta la vita di pietà: la Trinità e il Teandrisimo, la chiesa terrestre-celeste; si tratta come di punti concentrici uno nell'altro entro un'atmosfera che lega indissolubilmente l'immanenza alla trascendenza che le sta dietro e che

¹⁸² *Ibid.*, 333 A.

¹⁸³ *Ibid.*, 333 B.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 336 D - 337 C.

¹⁸⁵ *DN*, PG 3, 981 A; l'antinomia relativa al bello sacro è esplicita a guisa di tema generale, in *CH*, PG 3, 328 A; è permesso discendere verso le varietà molteplici delle figure angeliche a patto però di risalire poi εις την ἀπλότητα τῶν οὐρανίων.

¹⁸⁶ J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cit., p. 146; « sa (sc. de Denys) conception symbolique et hiérarchique de la liturgie marqua pour toujours la piété byzantine » (p. 147).

sempre l'accompagna. Questa generale atmosfera satura di spirito religioso la respiriamo anche come base della teologia palamitica e altresì la ritroviamo, ancora più in lontananza, ma pur sempre ben individuabile in certo pensiero russo moderno, là dove si parla del processo storico che prende il suo vero significato dall'eterno che vi irrompe¹⁸⁷. Il merito incontestabile della teologia areopagitica consiste nell'indefettibile coerenza con la quale i due temi complementari del catafatico e dell'apofatico procedono verso una convergenza altrettanto ineffabile che lascia alla fede, senza per questo deprimere la ragione, il suo terreno fecondo ed il suo infinito spazio creativo.

RICAPITOLAZIONE

L'antinomia risulta la base della teologia dello pseudo-Dionigi; essa ha le sue premesse ed i suoi postulati nella Triadologia e nella Cristologia ed è sostenuta da sicuri riferimenti biblici e dalla tradizione dei Padri; essa ha uno sviluppo che tiene conto di certe esigenze e soprattutto dei mezzi espressivi linguistici neoplatonici, per affermare delle conclusioni del tutto diverse dal punto di partenza; il quadro dell'universo areopagitico è troppo differente nel suo insieme da quello neoplatonico: è un universo creato liberamente e per bontà e non determinato panteisticamente ed emanatisticamente per necessità; differente è pure nel punto d'origine: non Uno-Uno e poi Uno-Ente che si sdoppia frazionandosi fra l'Uno assoluto ed il molteplice del divenire, bensì il Dio più che trascendente e la manifestazione (avanzamento, Provvidenza, divinità), partecipata impartecipabilmente, il Dio nascosto è il medesimo presente nel mondo, che non si smembra in una degradazione progressiva; l'autenticità della creazione è confermata dall'assenza di ogni smaterializzazione del corporeo.

L'antinomia è ciò che più distacca lo pseudo-Dionigi dal neoplatonismo e che più lo immette nel mondo storico a cui appartiene; cioè fra i Cappadoci e la teologia bizantina; siffatta antinomia, anche se più teocentrica che non cristocentrica, fa dello pseudo-Dionigi un lontano precursore di Palamas.

La teologia areopagitica è del tutto diversa da quella occidentale, né può essere indagata attraverso i prismi di quest'ultima; è una teologia che non ha come punto di riferimento il sostanzialismo, ma è, conforme allo spirito orientale, una teologia di trasfigurazione; Dio è « un attimo », il limite misterioso, ma sicuramente percepibile, fra il finito e l'infinito.

¹⁸⁷ Cfr. N. BERDIAEFF, *Le sens de l'histoire*, Paris 1946, pp. 53-71, al cap. « Le temps et l'éternité ».