

HENRY-CHARLES PUECH

*La Tenebra mistica nello Pseudo-Dionigi Areopagita
e nella tradizione patristica* *
(1938)

San Giovanni della Croce si riferisce ripetutamente allo Pseudo-Dionigi, specialmente a proposito del *rayo de tiniebla*,¹ assimilato nella *Notte Oscura* (II, 5) alla «contemplazione infusa» dell'«anima non ancora illuminata e purificata», e Jean-Pierre Camus, nella sua *Théologie Mystique* (V Disc., 28), identifica «la contemplazione tenebrosa, nebulosa e, secondo il termine di san Dionigi, caliginosa» con «quella che (Giovanni della Croce) chiama la Notte oscura dell'anima». È legittimo questo accostamento e si può fare pertanto dello Pseudo-Dionigi la fonte o una delle fonti di Giovanni? O, più esattamente, la Tenebra nell'Areopagita è forse nata da un'esperienza mistica, ha forse un valore sperimentale che autorizzi a paragonarla alla *noche oscura* di Giovanni e a interpretarla mediante la psicologia? O ha invece un senso diverso? È solo un tema o un'immagine imposta dall'esterno e da tutta una tradizione anteriore? Sarà allora opportuno indicare il punto di partenza e le tappe di questa tradizione e mettere in evidenza i significati che vi ricevono le allegorie, o le nozioni, della Caligine, dell'Oscurità e della Notte.

Questa relazione intende soltanto delineare le coordinate principali del problema, troppo vasto per essere trattato in tutta la sua ampiezza, troppo poco studiato per prestarsi a un riassunto allusivo o a una sintesi sicura. Dovremo inoltre proporre questi dati solo a titolo di suggerimenti e indicare i testi con scarni riferimenti.

Quanto allo *gnophos* o allo *skotos*, i testi fondamentali del *Corpus* dionisiano si riducono ai capitoli I e II della *Teologia Mistica*, cui sono inseparabilmente legati i commenti offerti dalle Lettere I e V. Con essi siamo dunque oltre il piano della «teologia simbolica».² Nel sistema ideato dall'Areopagita, la «teologia mistica» è sì un prolungamento della «teologia simbolica», ma è una teologia simbolica alla rovescia: essa parte immediatamente dai simboli sensibili ma se ne serve solo per eliminarli e per sbarazzarsene, risalendo, con un movimento ascendente e continuo di negazione, dalle immagini sensibili alle denominazioni intelligibili per giungere, al di là di queste, a uno stato che trascende ogni affermazione come ogni negazione. In breve, la «teologia simbolica» appartiene alla teologia catafatica, di cui rappresenta il livello inferiore, la «teologia mistica» alla teologia apofatica, che essa costituisce interamente e tende a superare. Va comunque segnalato che la simbologia dionisiana, se trae preferibilmente le denominazioni divine dall'ambito della luce o da oggetti luminosi (fiamma, fuoco, «ambra», per es., in *D.N.*, I, 8, 597A), offre già in *H.E.*, XV, 6, 336A-B, un'interpretazione dell'espressione scritturale «Nube» (*nephelē*). Ma l'esegesi proposta non conserva, dell'immagine, alcun aspetto di oscurità: qui la Nube è simbolo delle «sante Intelligenze ricolme di Luce nascosta, che accolgono senza processione la prima manifestazione del primo Splendore», per

* H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, «Études carmélitaines», 23 (1938), pp. 33-53 (tr. it. in H.-Ch. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. I. La Gnosi e il tempo. II. Sul Vangelo secondo Tommaso*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1985, pp. 151-170).

¹ I passi sono indicati da J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931², p. 304, nota 1.

² Ricordo che la *Teologia Simbolica* corrisponde, nel *Corpus* areopagitico, a un'opera (probabilmente fittizia) menzionata in *Th. Myst.*, III, P.G., III, 1033A, e in *Epist.*, IX, 1, 1104B. Nelle pagine che seguono indicherò i trattati dionisiani con le abbreviazioni: *H.C.* (= *De coelesti hierarchia*); *H.E.* (= *De ecclesiastica hierarchia*); *D.N.* (= *De divinis nominibus*); *Th. Myst.* (= *De mystica theologia*); *Epist.* (= *Epistolae*). Mi servo, anche se spesso è difettoso, del testo greco stabilito dall'edizione di B. Cordier, riprodotto nel tomo III della *P(atrologia) G(raeca)* di Migne, Paris, 1857, alle cui colonne rinviano i miei riferimenti.

poi trasmetterla ai gradi inferiori della gerarchia, ed esprime la fecondità, il potere vivificatore e perfettivo di questa «generazione di pioggia intellettuale». È perciò sul solo terreno della mistica che si pone il problema della Tenebra e della Caligine (qui *gnophos*).

È stata proposta un'interpretazione³ che ridurrebbe tale Oscurità all'accecamiento in cui l'insopportabile vivacità della Luce inabissa gli occhi abbagliati del contemplatore. Avremmo una specie di reminiscenza platonica di *Repubblica*, VII, 518 a e di *Fedone*, 99 e. Questa spiegazione non è impossibile. A prima vista, la visione mistica deve svolgersi interamente in piena luce. Lo stesso Dionigi dichiara (*D.N.*, IV, 5, 700D-701A) che l'illuminazione del Bene - il quale è *phōs noēton* - empie le Intelligenze sovracelesti di Luce intelligibile, purifica i loro «occhi intellettuali» dalle «tenebre accumulate intorno a essi dall'ignoranza» (*ek tēs agnoias akhlyos*) e li libera dal «grave peso di oscurità (*tōi pollōi barei tou skotous*) che teneva chiuse le loro palpebre». Inoltre, la *Lettera V*, 1073A definisce il *theios gnophos* come la Luce in cui abita Dio, Luce «invisibile per il suo fulgore trascendente (*dia tēn hyperekhousan phanotēta*), inaccessibile per la sovrabbondanza della sua effusione superessenziale (*dia tēn hyperbolēn tēs hyperousian phōtokhysias*)». Non credo però che stia qui il vero senso, o almeno il senso fondamentale, della Tenebra dionisiana. L'accecamiento del soggetto mistico per l'eccesso della Luce divina potrebbe, a rigore, essere rintracciato soltanto in un membro della frase di *Th. Myst.*, I, 1, 997B, dove, nella Caligine, son dette «riempite oltre ogni misura di fulgori più che belli le Intelligenze prive d'occhi (*tōn hyperkalōn aglaiōn hyperplērounta tous anommatous noas*)». Queste «Intelligenze cieche» sembrano essere qui gli angeli. L'espressione si incontra però in *D.N.*, IV, 11, 708D, nel corso di una descrizione dell'estasi: «l'anima, divenuta deiforme, mediante un'unione che esclude ogni conoscenza, si getta sui raggi della Luce inaccessibile (la Caligine divina, secondo l'equazione della *Lettera V*) con proiezioni prive d'occhi (*tais tou aprositou phōtos aktisin epiballēi tais anommatōis epibolais*)». Ma qui «cieco» non è sinonimo di «accecato»: si tratta, come si dirà a proposito di *Th. Myst.*, I, 3, 1001A, di occhi chiusi piuttosto che di occhi abbagliati, della visione mediante *ablepsia* dell'Invisibile. Inoltre il passo sopra riassunto di *D.N.*, IV, 5, che descrive la contemplazione in termini di pura luminosità e dove pertanto l'oscurità e l'ignoranza, riferite all'ambito del materiale e respinte o dissolte dall'illuminazione, assumono un'accezione peggiorativa, corrisponde soltanto a una delle due modalità in cui può esprimersi la visione mistica: ne esiste un'altra - quella di cui si serve il primo capitolo della *Th. Myst.* - in cui la Tenebra si mescola effettivamente alla Luce e, al pari dell'«inconoscenza», assume invece un senso elevato.

In realtà, *gnophos* o *skotos* in Dionigi è un termine ambivalente che possiede due significati reciproci: un significato soggettivo, riguardante l'atteggiamento dell'anima che contempla, e uno oggettivo, relativo al carattere inaccessibile, alla trascendenza assoluta della Luce contemplata. L'uno determina l'altro: proprio perché Dio resta inconcepibile in sé, la condizione del soggetto sarà «inconoscenza». La Tenebra rappresenterà in ultima analisi il luogo e la modalità dell'apprensione mistica, superiore alla contrapposizione di un soggetto conoscente e di un oggetto conosciuto, ma determinata dalla loro relazione che qui può restare solo inadeguatezza.

Intesa nel suo primo significato, la Tenebra è essenzialmente *agnōsia*. Lo *gnophos* è esattamente, come nell'anonimo inglese che nel XIV secolo ha così intitolato il suo libro, «la Nube dell'Inconoscenza» (cfr. *Th. Myst.*, I, 3, 1001A: *eis ton gnophon tēs agnōsias ton ontōs mystikon*). Tale «agnōsia» presenta in Dionigi un carattere dialettico assai pronunciato. La sua teoria è dominata da una specie di legge o di teorema enunciato dalla *Lettera I*, 1065A: «La Tenebra diventa invisibile alla

³ Varie interpretazioni della Tenebra dionisiana sono riassunte da B. Cordier nelle *adnotationes* della sua edizione, P.G., III, 1002-1007, e da P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1921, p. 351. Altre spiegazioni in Hugo Koch, *Pseudo Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900, p. 160 e *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa*, in «Theologische Quartalschrift», LXXX, 1898, pp. 416-17; in Gabriel Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», VI, 1925, pp. 278-89; in Marcel Viller, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, pp. 135-36. Utili indicazioni per il nostro tema si trovano in G. Horn, *Le «miroir» et la «nuée», deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», VIII, 1927, pp. 113-31, e in J. Lebreton, *La Nuit Obscure d'après S. Jean de la Croix. Les sources et le caractère de sa doctrine*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», IX, 1928, pp. 3-24.

Luce, e tanto più a una Luce abbondante; le conoscenze, e tanto più le conoscenze numerose, rendono invisibile l'inconoscenza». La luce scaccia l'inconoscenza, che è oscurità; più numerose saranno le conoscenze, minore sarà la tenebra. Inversamente, l'inconoscenza può dissimulare la luce al punto da eclissare ogni conoscenza con la sua oscurità. Come indica il seguito della *Lettera I*, questa reciproca e graduale esclusione può essere intesa o nel senso della trascendenza (*hyperokhikōs*), o in quello di una privazione (*kata sterēsin*). Si ritorna così al duplice movimento dialettico esposto da *Th. Myst.*, I, 2, 999B e II, 1025B. In senso privativo, l'*agnōsia* è manchevole rispetto alle *gnōseis* che progressivamente la dissolvono. La conoscenza è allora superiore alla inconoscenza: essa consiste in un processo positivo che afferma di Dio, assunto come Causa o come punto iniziale, una serie di «tesi» tratte dalla gerarchia discendente degli esseri creati, considerati come effetti della Provvidenza. Tali affermazioni costituiscono quasi altrettanti simboli analogici i quali illustrano la Bontà divina mediante le sue manifestazioni. Si tratta di enunciati verbali, proposizioni o denominazioni (*theōnymiai*), che di per sé sono «luci». In modo più generale, le *gnōseis* possono essere considerate in guisa di fasci luminosi, i quali si moltiplicano sempre più a partire da un raggio unico che ne è la fonte e il limite. I simboli desunti dall'ordine degli intelligibili, e in particolare la conoscenza degli esseri (*ontōn gnōsis*), forniranno la «luce» per eccellenza, la «luce vera» o «reciproca all'essere» (*on Phōs*) di cui parla la *Lettera I*, 1065A. Ma se, invece, per la via ascendente che è quella della trascendenza insistiamo sulla dissomiglianza di qualsiasi simbolo rispetto alla natura di Dio, negheremo una dopo l'altra le proposizioni avanzate dalla teologia catafatica, ridurremo e, per così dire, spegneremo di volta in volta e in numero crescente le luci portate dalle conoscenze simboliche. Ritroveremo in tal modo, al termine dell'ascesa come all'inizio della discesa, l'oscurità e l'inconoscenza. Ma il movimento ascensionale, che spinge sempre più oltre il processo apofatico, innalza l'inconoscenza e la tenebra al di sopra della conoscenza e della luce: sono queste, stavolta, a essere manchevoli rispetto a quelle. Si tratta sempre di una *agnōsia* e di uno *skotos*, resi però, dalla loro direzione verso una meta divina, superiori e non più inferiori alle normali capacità della coscienza.

Perciò della luce della conoscenza si può dire che essa vela sia l'*agnoia* difettiva dell'ignorante o dell'ateo materialista, sia la sublime *agnōsia* del mistico. La sua attualità non lascia spazio a nessuna di queste due inconoscenze. Reciprocamente, se l'ignoranza, nel senso volgare della parola, esclude la conoscenza, «l'agnosia sfugge a coloro i quali possiedono la Luce che è sullo stesso piano dell'essere e della conoscenza degli esseri.⁴ L'oscurità trascendente di Dio è velata a ogni luce (e da ogni luce) e al tempo stesso nasconde ogni conoscenza» (*Epist.*, I, 1065A). L'ottenebramento della conoscenza potrà essere così svelamento di Dio e l'inconoscenza rivelazione. Lo stesso Dionigi scrive (*Th. Myst.*, II, 1025B): giunti al punto estremo della negazione totale, «conosciamo senza veli (*aperikaluptōs*, cfr. I, 3, 1000C) quella inconoscenza che in tutti gli esseri è velata (*perikekalymmenēn*) da tutti gli oggetti della conoscenza, e vediamo quella Caligine, superiore a ogni essenza, che è nascosta (*apokryptomenon*) da tutta la luce che si trova negli esseri».

Ma, in verità, la natura divina è al di sopra di ogni inconoscenza come di ogni conoscenza. Il movimento della dialettica apofatica porta infine a negare le negazioni stesse e sospinge Dio in una trascendenza sempre più inafferrabile, oltre ogni affermazione e ogni ablazione, oltre ogni luce e ogni oscurità (*Th. Myst.*, v, 1048A). Di qui la coppia di epiteti che l'Areopagita attribuisce a Dio: *hyperphaēs* e *hyperagnōstos*, «sopramanifesto» e «superinconoscibile» (*Th. Myst.*, I, 1, 997A e cfr. *D.N.*, I, 5, 593B); di qui anche la relatività cui soggiacciono l'immagine della tenebra e lo stadio dell'*agnōsia*.

Il fatto che Dio appaia superiore a ogni luce, ossia a ogni conoscenza relativa a un'essenza e a ogni denominazione, il fatto che egli sia, per riprendere alcune espressioni dionisiane, *hyperphaēs* così come *hyperousios* (*Th. Myst.*, II, 1026A e B) o *hyperōnymos* (*D.N.*, I, 7, 596D e 8, 597A), determina l'atteggiamento che dovrà assumere il soggetto mistico, se vuole avvicinarsi a queste altezze inaccessibili: legatura di tutte le operazioni dei sensi e dell'intelletto (*Th. Myst.*, I, 1, 998B), *ane-*

⁴ Tale, dati il contesto e la costruzione simmetrica del membro di frase, credo sia il senso di questo difficile testo (cfr. la parafrasi di Pachimere, *P.G.*, IV, 440A). I traduttori medioevali e D. Claude David (si veda Ph. Chevallier, *Dionysiaque*, Paris, 1937, p. 606) hanno inteso che «la Luce divina sfugge a chi la tiene».

nergēsia (*Th. Myst.*, I, 3, 1001A); chiusura della bocca, *aphthenxia*, il silenzio al cospetto dell'Anonimo: donde la proposizione di *Th. Myst.*, I, 1, 997A: «i misteri semplici, assoluti, immutabili della Teologia sono avvolti⁵ nella Caligine, superiore a ogni luce, del Silenzio rivelatore degli arcani [o, come in *Th. Myst.*, II, 1025B, «dell'Essere Nascosto»] (*ton tēs kryphiomystou sigēs gnophon*)»; chiusura degli occhi, *ablepsia* (*Th. Myst.*, II, 1025A): donde le espressioni «spiriti» o «proiezioni cieche» di *Th. Myst.*, I, 1, 997B e di *D.N.*, IV, 11, 708D, e la frase di *Th. Myst.*, I, 3, 1001A: Mosè, simbolo dell'anima contemplativa, «penetra nella Caligine veramente mistica dell'Inconoscenza, secondo la quale chiude gli occhi (*apomyei*)⁶ a tutte le apprensioni della conoscenza»; abolizione della dualità fra oggetto e soggetto che qualsiasi percezione comporta: perciò, in *Th. Myst.*, I, 3, 1001A, Mosè «si libera dello spettacolo e degli spettatori» (*tōn horōmenōn hai tōn horōntōn*); estasi assoluta fuori di sé e di tutto per accedere al «raggio della Tenebra» (*Th. Myst.*, I, 1, 997-B-1000A e 3, 1001A); incomprendimento di ciò che si vede, della quale la *Lettera I*, 1065A fa il criterio della visione autentica.

Tutto questo che, come si è potuto vedere da alcuni dei passi menzionati, si dice indifferentemente dello stato soggettivo del mistico e della Caligine stessa, è riassunto nel termine *agnōsia*. Perciò *gnophos* e *skotos*, in questa prima accezione, designano senz'altro l'atteggiamento dettato al mistico dai postulati e dai procedimenti della dialettica negativa, e in tal caso l'oscurità è relativa all'esclusione dei normali mezzi di visione e di intelligibilità.

Ma Tenebra o Caligine possono anche riferirsi alla natura di Dio, non tanto in se stessa quanto sotto l'aspetto in cui si offre al contemplatore. Tale passaggio da un senso soggettivo a uno oggettivo sembra abituale al linguaggio dionisiano: così, il silenzio è condizione del contatto divino, e allo stesso modo Dio potrà essere detto *sigē*, *hēsychia*, *aphthegxia* perché ne è la causa o appare come tale (cfr. *D.N.*, IV, 2, 696B; IV, 12, 724B; IX, 1, 949A). Del pari, l'Oscurità esprimerà qui una specie di resistenza che l'essenza dell'Essere Divino oppone a una completa penetrazione dell'intuizione umana. In *Th. Myst.*, I, 2, 1000A leggiamo, secondo *Sal.*, 17, 12, che Dio «ha posto l'Oscurità (*skotos*) come nascondiglio intorno a Sé», e in *Th. Myst.*, I, 3, 1000C, secondo *Es.*, 20, 21, il cui significato è rafforzato dalla parafrasi, che «Colui il quale è al di là di tutto è realmente (*ontōs*) nella Caligine (*gnophos*)» in cui penetrano gli iniziati. In modo ancor più esplicito, nella *Lettera V*, 1073A, che commenta l'*Esodo* con *I Tim.*, 6, 16, «la divina Caligine è la Luce inaccessibile nella quale si dice che Dio abiti»: tale inaccessibilità e l'invisibilità che ne consegue si spiegano con la sovrabbondante superiorità dello Splendore divino che supera ogni essenza. Di per sé Dio sfugge a ogni visione come a ogni contatto (cfr., per es., *H.C.*, IV, 3, 180C; *Th. Myst.*, V, 1048A); egli è *aoratos* e *anaphēs* (cfr. *Th. Myst.*, I, 1, 997B e 3, 1001A): in una parola, che riassume tutto il problema, è *atheatos* (*Th. Myst.*, I, 3, 1000D). Qui Caligine e Oscurità simboleggiano dunque l'impossibilità in cui si trova l'unione mistica di esaurire un oggetto che resta del tutto inafferrabile, che anzi non può nemmeno essere appreso come oggetto. Esse segnano il limite imposto alla finitezza del soggetto creato dal carattere infinito di Colui che nell'estasi può essere soltanto avvicinato. Proprio a causa di questa distanza o di questa inadeguatezza mai colmate, Colui che è solo Luce, o meglio che è superiore alla Luce come all'Oscurità, appare come Tenebra. Vale a dire che questo secondo senso o ruolo della Caligine, relativo questa volta alla natura dell'Essere contemplato, è dominato da un imperativo dogmatico: la trascendenza divina.

Il fatto che tale trascendenza implichi il metodo di negazione e di superamento, che a sua volta regola l'«agnosia» del soggetto mistico, spiega come Dionigi possa usare indifferentemente Oscurità o Caligine nell'uno o nell'altro dei due sensi indicati. Questa indifferenza si dà nell'unione estatica

⁵ Leggo *egkekalypantai*, confermato anche dalla parafrasi di Pachimere, *P.G.*, III, 1016C: *kekalyptai*. La lezione: *ekalyptetai*, trad. lat. *aperiuntur*, sembra attestata solo da un compilatore della seconda metà del XIV secolo, Giovanni Ciparissiota.

⁶ Leggo *ἀπομύει*, e non *ἀπομυεῖ*. La prima lezione sembra preferibile, dato che la parola è corrente nel vocabolario mistico del neoplatonismo e si ritrova in *D.N.*, IV, 23, 725C. Non si può in ogni caso conservare entrambi i verbi e, combinando i loro due sensi, tradurre, come fa l'anonimo autore de *La Vie Spirituelle*, XXII, 1930, p. [132]: «mistero la cui iniziazione comporta l'esclusione di tutte le apprensioni della conoscenza».

stessa, in cui Dio appare come inconoscibile all'inconoscenza stessa del mistico. Perciò, in fin dei conti, Caligine e Tenebra designeranno precisamente il luogo e insieme la modalità di tale unione; «nella massima oscurità» (*en tōi skoteinotatōi*) della Caligine avviene la straordinaria illuminazione del Più-che-Risplendente, «nell'assolutamente intangibile e invisibile» (*en tōi pampan anaphei kai aoratōi*) sono sovrabbondantemente colmate di fulgori più che belli le Intelligenze cieche (*Th. Myst.*, I, 1, 997B). E in questo stesso «intangibile e invisibile assoluto» (*en tōi pampan anaphei kai aoratōi*) si trova, dopo essere penetrato nella Caligine, «colui che, appartenendo per intero all'Esse-re Trascendente, non essendo più di nulla, né di sé né di alcun altro, è unito all'Assolutamente-Inconoscibile per cessazione di qualsiasi atto di conoscenza» (*Th. Myst.*, I, 3, 1001A).

Così intesa, la Tenebra dionisiana rischia però di apparire priva di contenuto: le condizioni dialettiche (metodo apofatico) e dogmatiche (inconoscibilità di Dio), alla confluenza delle quali essa nasce, sembrano del tutto negative. È addirittura caduto in errore H. Ritter, il quale parla, a proposito del nostro autore, di «agnosticismo mistico».⁷ Ciò significa trascurare le asserzioni e le immagini dei nostri testi. Da un lato, l'*agnōsia*, intesa *hyperokhikōs*, non è privazione pura e semplice. Il movimento ascendente della dialettica di superamento che la sostiene o che vi sfocia le trasmette qualcosa di positivo. La Tenebra non è uno stato assolutamente vuoto: è ignoranza, ma - come in san Bonaventura⁸ - *ignorantia docta*. Secondo le formule - necessariamente paradossali, perché qui l'oggetto della visione è l'Invisibile - che ripete l'Areopagita, si «conosce al di sopra dell'intelletto per il fatto di non conoscere nulla» (*Th. Myst.*, I, 3, 1001A); si «è degni di conoscere e di vedere Dio per il fatto stesso di non vedere e di non conoscere» (*Epist.*, V, 1073A); «l'inconoscenza assoluta secondo la trascendenza è conoscenza di Colui il quale è al di sopra di tutte le cose conosciute» (*Epist.*, I, 1065A); si «vede e conosce grazie a un accecamento e a una ignoranza (*di'ablepsias kai agnōsias*), per il fatto stesso di non vedere e di non conoscere ciò che è al di sopra della visione e della conoscenza: questo è veramente vedere e conoscere e celebrare al di là dell'essenza Colui che è oltre ogni essenza» (*Th. Myst.*, II, 1025A). E che cosa si conosce? «Appunto il fatto» risponde la Lettera V «che Dio è al di là di tutte le cose sensibili e intelligibili». La scienza fornita da questa «dotta ignoranza» è un'esperienza della trascendenza divina.

D'altro lato, se a causa del carattere incomprensibile di questa trascendenza la Caligine avvolge la visione mistica, essa non costituisce una barriera di spessore e opacità totali che ci nasconda ogni cosa di Dio. Al contrario, proprio attraverso e mediante la Tenebra il mistico apprende qualcosa del divino: l'anima penetra nella Caligine (*eis ton gnophon eisdynēi*, *Th. Myst.*, I, 3, 1000C e 1001A), e l'unione avviene secondo la Caligine (*kala ton gnophon*, *Th. Myst.*, II, 1025A, e cfr. I, I, 997A e 3, 1001A). Se la Tenebra indica che non può esservi comprensione assoluta della Luce totale, nondimeno essa introduce allo svelarsi di una Presenza. Dionigi del resto la descrive come internamente illuminata o attraversata da bagliori, al pari della Nube di *Es.*, 19, 16 e 18 e di *Deut.*, 4, 11: le «menti cieche» vi si colmano di splendori più che belli (*Th. Myst.*, I, 1, 997B); soprattutto, in essa si accede al «raggio superessenziale dell'Oscurità divina» (*pros tēn hyperousion tou theiou skotous aktina*, *Th. Myst.*, I, 3, 1000A). Questo «raggio» si ritrova in altri luoghi del *Corpus* areopagitico (*H.C.*, IX, 3, 260D; specialmente *D.N.*, I, 4, 592D; IV, 6, 701A; cfr. *H.E.*, IV, III, 2, 476B). È la Luce divina stessa, origine trascendente di tutte le illuminazioni diffuse nel mondo e nelle menti, fonte che in sé condensa nella loro persistenza, e oltrepassa, i limiti di tutte le conoscenze. Non possiamo concepirlo, non possiamo enunciare nulla su di esso, né in alcun modo contemprarlo: ci è solamente concesso, nella misura del possibile, di proiettarci in esso (*kata to themiton epiballomen*, *D.N.*, I, 4, 592D). Luce in sé vietata, ma che si presta a una comprensione della quale la Caligine sembra indicare la modalità e insieme la relatività. Non dimentichiamo infine che queste tenebre illuminate vengono talora assimilate da Dionigi alla Luce stessa, cui l'eccesso del suo splendore e l'infinità della sua natura conferiscono, per noi soli, una parvenza di oscurità.

⁷ *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. fr. Trullard, n, Paris, 1844, p. 425.

⁸ Cfr., per es., *Breviloquium*, 5, 6, e *Commento alle Sentenze*, II, d. 23, a. 2. Si veda inoltre J. Übinger, *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», VIII, 1895, pp. 1-32, 206-40.

L'inconoscenza non è perciò incompatibile con una certa conoscenza - se con questo nome si può chiamare l'esperienza della Presenza divina nell'unione estatica -, così come la Tenebra, che la simboleggia, non contraddice una metafisica e una visione limitata della Luce. L'*agnōsia* ha un aspetto negativo solo se riferita alle tappe anteriori dell'ascensione mistica: rivolta verso Dio - il quale, in sé, non può essere oscurità -, essa è intrisa di una luce superiore alla conoscenza umana, ma ancora e sempre inferiore alla Luce Assoluta. In definitiva, la Caligine appare e si giustifica solo all'intersezione di due inadeguatezze: 1) l'inadeguatezza (per eccesso) dell'inconoscenza rispetto alle normali conoscenze del *noūs*; 2) l'inadeguatezza (stavolta per privazione) di questa stessa inconoscenza rispetto alla sua meta, che è incapace di raggiungere. La luce relativa concessa all'anima nell'unione appare dunque come oscurità e «raggio della Tenebra» a un duplice titolo: 1) in quanto negatrice delle *gnōseis*; 2) in quanto manchevole rispetto alla Luce Assoluta. La Caligine rappresenta il fluttuante passaggio da una conoscenza simbolica, superata dall'*agnōsia*, a una conoscenza decisamente mistica della quale l'*agnōsia* è ben lontana dall'esaurire il contenuto ideale.

Questa «contemplazione nebulosa e caliginosa», come la chiama Camus, ha un'origine, un carattere teorici oppure sperimentali? L'immagine dello *gnophos* o dello *skotos* possiede in Dionigi un valore astratto di allegoria, o è invece un simbolo immanente a un'esperienza mistica concreta? Una risposta sicura a questo genere di interrogativi è sempre delicata, specialmente nel campo della mistica antica la cui tipologia non coincide esattamente con ciò che intendiamo di solito con tale nome.⁹ Questa mistica infatti non costituisce un insieme in qualche misura autonomo. Nei casi più propizi, ci troviamo di fronte a sistemi i quali più che delle «mistiche» propriamente dette sono delle «gnosi». Essi si presentano sotto forma di misticismi teorici (descrizioni di itinerari mistici ideali, speculazioni sulla contemplazione mistica entro una cornice teologica o a proposito di episodi allegorizzati della Scrittura) piuttosto che come le espressioni dirette di una conoscenza sperimentale del divino. La penetrazione nella Tenebra, dove avviene l'ineffabile unione con una Presenza trascendente, corrisponde a un'esperienza, ma la *Teologia Mistica* potrebbe anche parlarne solo dal di fuori e come di un'esperienza possibile di cui essa mira a fissare le condizioni, a ordinare le tappe, a determinare la portata. Metodologia preliminare e analisi ideale, non metodo sperimentale e riproduzione di un dato vissuto. Siccome ci è impossibile decidere in quale misura Dionigi confessi o codifichi le proprie avventure spirituali, siamo costretti a cercare una soluzione probabile negli indizi esterni che possono offrirci i testi.

Nella precedente analisi ho insistito sui fattori dialettici e dogmatici che, mi sembra, svolgono il ruolo principale nella costituzione di questo abbozzo di «mistica notturna». La cosa è già significativa. Tuttavia non addurrò pretesto dal fatto che il vocabolario e buona parte delle speculazioni dell'Areopagita sono desunti dalla tradizione neoplatonica, di cui qui potremmo avere soltanto un'eco o un adattamento. La Caligine e l'Oscurità non si trovano comunque in questi modelli. Vorrei solo segnalare due fatti che, a mio avviso, si oppongono a un'interpretazione sperimentale di quell'aspetto della mistica dionisiana sul quale ci siamo soffermati.

Il primo è il fatto che Dionigi sembra tutto sommato indifferente a una traduzione, o a una trascrizione, dell'esperienza mistica in termini di luminosità o in termini di oscurità. L'equazione che apre la *Lettera V*: «La divina Caligine è la Luce inaccessibile nella quale si dice che Dio abiti», pare decisiva. Ma c'è di meglio: la descrizione di *Th. Myst.*, I, 3, in cui interviene la Caligine, è parallela a una trattazione di *D.N.*, VII, 3, 872B. Ma qui non vi è più alcuna immagine oscura. Tutto avviene nella luce soltanto: «E inversamente (rispetto al processo catafatico), vi è la conoscenza totalmente divina di Dio, quella cui si giunge mediante inconoscenza (*di'agnōsias*), secondo l'unione superiore all'intelletto, quando l'intelletto, dopo essersi allontanato da tutti gli esseri, ed essersi poi allontanato anche da se stesso, è unito ai raggi sopraluminosi (*tais hyperphaesin aktisin*), da essi e in essi illuminato dall'alto nell'insondabile abisso della Sapienza». Da questo raffronto risulta quanto meno

⁹ Cfr. le brevi riflessioni che ho già fatto in proposito nella «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», XIII, 1933, pp. 511-14, p. 533, nota 22, e le osservazioni di A. Fonck nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, X², col. 2605.

che l'oscurità non è un elemento costitutivo dell'ascensione mistica. Se veramente la Tenebra si fosse imposta a Dionigi nella esperienza stessa dell'unione, egli non avrebbe mancato di farne sempre e dovunque la condizione permanente, la tappa necessaria del processo analizzato in vari luoghi. Se la Caligine è ora assente ora presente, la sua origine non potrà essere cercata in una esperienza.

La seconda, e più grave, constatazione che mi preme di fare rafforza questa impressione. Nel corso di tutto il *Corpus* areopagitico la Caligine interviene solo, potremmo dire, accidentalmente, e unicamente nei primi due capitoli della *Teologia Mistica*, dato che la *Lettera V* non è che un suo commento, il quale poi, come si è appena ricordato, tende precisamente a ridurre la Caligine all'eccesso della Luce divina. E in che modo interviene? Notiamo che l'immagine dello *skotos* è subordinata a quella dello *gnophos*. Di per sé *skotos* tenderebbe ad avere solo un'accezione peggiorativa, come mostra il passo sopra citato di *D.N.*, IV, 5, 700D. La menzione che ne viene fatta al § 1 del primo capitolo della *Teologia Mistica* e, al § 2 dello stesso capitolo, la citazione di *Sal.*, 17, 12 sono di fatto indotte e giustificate dall'introduzione della Caligine fin dalle prime righe dell'invocazione che apre il trattato. È perciò l'immagine della Caligine a essere primaria e a originare le speculazioni del capitolo. Tale immagine proviene da *Esodo*, 19, 16 e 20, 21, versetto che peraltro è citato in *Th. Myst.*, I, 3, 1000C, e in Dionigi è effettivamente connessa a un'allegorizzazione sistematica dell'episodio di Mosè che sale al Sinai e vi riceve la rivelazione divina. Ora, sembra evidente che qui Dionigi dipenda da tutta una tradizione cristiana anteriore nella quale l'interpretazione della Caligine era diventata un tema obbligato, imposto a qualsiasi descrizione dell'ascensione mistica. La conoscenza e lo sfruttamento di questa tradizione sono presupposti da tutti i nostri testi. Se per esempio la *Lettera V*, 1073A-1076A commenta in termini paolini *Th. Myst.*, I, 3, la ragione sta nel fatto che l'ascesa di Mosè al Sinai e il rapimento di san Paolo al terzo cielo fornivano correntemente alle trattazioni allegoriche e dogmatiche sul problema della visione di Dio i due esempi delle più alte esperienze cui possa giungere la creatura (cfr., per es., sant'Agostino, *Epist.*, 147, 13, 31-32; *De Genesi ad litt.*, XII, 55-56 o, soprattutto, Gregorio Nisseno, *In Hexaem.*, P.G., XLIV, 120D-121C; *Vit. Moys.*, P.G., XLIV, 384A). Anche il § 3 del cap. 1 della *Teologia Mistica* è costruito su un modello tradizionale, il cui miglior campione è offerto dalla *Vita di Mosè* di Gregorio Nisseno: un breve riassunto del racconto biblico (*historia*) seguito da una *theōria*, da un'interpretazione allegorico-mistica. Per di più, il sunto e il commento dionisiani utilizzano uno schema già pronto che contrae in un solo episodio continuo eventi sparsi e riferiti in realtà, nei capp. 19, 20, 24 e 33 dell'*Esodo*, a distinte ascensioni di Mosè.

Un'altra serie di rilievi è ancora più rivelatrice: essa induce a pensare che tra Dionigi e il testo della Bibbia si frapponga un intermediario, al quale il nostro autore si ispira direttamente. L'Areopagita scrive in *Th. Myst.*, I, 3, 1000C, e ripete qualche riga più avanti, che tra la fase di purificazione e l'entrata nella Caligine i mistici, come Mosè, «lasciano dietro di sé tutte le luci divine (i fenomeni luminosi: lampi, montagna infuocata, fiamme di *Es.*, 19, 16 e 18; 20, 18), i suoni (il rumore delle trombe di *Es.*, 19, 13, 16 e 19; 20,18) e le parole celesti (la chiamata di *Es.*, 19, 2 e le risposte di 19, 19)». Uno dei termini usati da Dionigi (*ēkhous*) potrebbe a rigore essere tratto dal versetto 19, 16: *phonē tēs salpiggos ēkhei mega*. Ma sembra piuttosto provenire o dal riassunto dell'episodio fornito già dalla *Lettera agli Ebrei*, 12, 19 (*salpiggos ēkhōi*), o piuttosto da una versione analoga a quella della *Vita di Mosè* di Gregorio Nisseno, dove, in P.G., XLIV, 366C-D e 376A-380A, l'*ēkhē* delle trombe è ricordato e commentato allegoricamente. Del pari, il verbo di *Th. Myst.*, I, 3, 1000C (*eis ton gnophon eisdyomenois*) e 1001A (*eis ton gnophon tes agnōsias eisdynei*) non si trova nei corrispondenti versetti dell'*Esodo*, 20, 21 e 24, 18, dove si legge *eisēlthen*. Ma Gregorio scrive due volte: in P.G., XLIV, 377D, dopo aver citato in 377B *Es.*, 20, 21, che egli accosta, esattamente come Dionigi in *Th. Myst.*, I, 2, 1000A, a *Sal.*, 17, 12, *eis to aoraton tēs theognōsias adyton paradyetai* («penetra nel santuario invisibile della conoscenza divina»), e, in 380A, *pros to ekei diadynai hopou estin ho theos* («introdursi là dove è Dio»). Infine, l'introduzione e il carattere stesso della parentesi («E, quanto a me, penso che ciò significhi, ecc.») aperta da *Th. Myst.*, I, 3, 1000D-1001A, a proposito del «Luogo in cui è Dio» (*Es.*, 24, 10 e cfr. 33, 21), provano nel modo più evidente che

l'Areopagita è pienamente consapevole di toccare un motivo classico dell'esegesi dell'*Esodo* e di sostituire una spiegazione personale - e astratta! - a quella dei suoi predecessori.

Appare perciò chiaro che: 1) l'intervento di un complesso di immagini riconducibile all'oscurità in Dionigi è soltanto occasionale e non costituisce un dato costante e profondo dell'esperienza mistica; 2) l'occasione che l'ha suscitata è stata esterna, provocata da una tradizione formatasi da tempo intorno all'ascensione di Mosè, tradizione in cui la Caligine e la penetrazione nella Caligine avevano valore di luoghi comuni. Pertanto, lo *gnophos* dionisiano e lo *skotos* che gli è connesso non sembrano dover essere simboli scaturiti dall'esperienza mistica stessa, bensì allegorie o temi ereditati. Il loro contenuto e significato sono innanzitutto governati da una speculazione dogmatica sulla portata della visione e tradotti in forma di una dialettica negativa che deve molto al neoplatonismo (cfr., in particolare, Damascio, *Principi Primi*, 29), ma che è sostenuta e dominata da un profondo senso cristiano dell'assoluta trascendenza di Dio.

In guisa di prova o di controprova, sarebbe allora opportuno delineare questa tradizione allegorico-mistica della Caligine, che i testi dionisiani presuppongono. Ma tentare ciò significherebbe abbozzare la storia stessa del misticismo nell'epoca patristica, il cui asse principale è appunto costituito da un'interpretazione spirituale dell'*Esodo*. Qui perciò si potranno solo indicare gli elementi che concorsero a formarla, segnare alcune tappe del suo sviluppo, mettere in evidenza la sua fisionomia complessiva.

1. L'origine di questa tradizione di «mistica notturna» va cercata nella Bibbia, dove per designare Dio o qualche suo aspetto, accanto a metafore luminose (*Sal.*, 35, 10; 103, 2; *Sap.*, 7, 21-25; *I Tim.*, 6, 16; *I Gv.*, 1, 5), figurano immagini o espressioni implicanti oscurità (*II Cron.*, 6, 1; *II Sam.*, 22, 12; *Sal.*, 17, 10 e 12-13; 96, 2). Inoltre, se Dio non è in se stesso Tenebra, egli si manifesta nell'oscurità, avvolto (*II Sam.*, 22, 12; *Giob.*, 22, 14 e 26,8-9) o trasportato (*Deut.*, 33, 26; *Sal.*, 103, 3; *Is.*, 19, 1) dalla Nube. La Nube viene anzi a indicare la presenza di Dio (cfr., oltre ai vari episodi dell'*Esodo*, *Es.*, 40, 34-38; *Num.*, 9, 15-23 e 14, 14; *Deut.*, 1, 33 e 31, 15; *Neem.*, 9, 12 e 19; *Sal.*, 77, 14, o ancora: *Lev.*, 16, 2; *I Re*, 8, 10-11 [= *II Cron.*, 5, 14]; *Ez.*, 10,3-4). Aggiungiamo, dal momento che tale circostanza avrà, almeno in Filone, un certo ruolo, che molte fra le teofanie del Vecchio Testamento hanno luogo di notte o al crepuscolo (*Gen.*, 15, 12 e 17; 32, 24; *I Sam.*, 3, 9; *I Re*, 3, 5; *II Cron.*, 1, 7 e 7, 12). Infine, la Nube o la Tenebra tende ad accompagnare le visioni profetiche, che la tradizione patristica pone sullo stesso piano delle teofanie (cfr. *Ez.*, 1, 4; *Apoc.*, 1, 7; 10, 1; 14, 14; inoltre, *Apoc. Baruch*, Visione VI, 1 sgg.). Ma, in fin dei conti, l'elemento decisivo che provocherà la formazione di una prima mistica cristiana della Tenebra sarà fornito dai capp. 19, 20, 24 e 33 dell'*Esodo* (cfr. *Deut.*, 4, 11-12) e in alcuni Padri dalla combinazione della Nube o Caligine dell'*Esodo* con la Notte del *Cantico dei Cantici*, anch'esso allegorizzato.

2. Filone Alessandrino si trova al punto di partenza di questa tradizione. In lui i Padri troveranno non soltanto il simbolismo dell'esodo degli Ebrei fuori dell'Egitto come *itinerarium mentis in Deum* (per es., *De migrat. Abrah.*, 3), emigrazione fuori del corpo degli spiriti profetici (*Quaest. in Ex.*, I, 4 e 15), «via regale» (secondo *Num.*, 20, 17) che conduce alla Montagna divina Israele il «veggen-te», ma anche una sistematica allegorizzazione dei successivi episodi dell'*Esodo*, culminanti nell'ascesa e nella «trasfigurazione» di Mosè sul Sinai. Per Filone, la Caligine di *Es.*, 20, 21 rappresenta la natura «informe, invisibile e incorporea» di Dio (*Vit. Mos.*, I, 28; *De mutat. nomin.*, 2), luogo la cui penetrazione equivale all'iniziazione ai «più santi misteri» (*De gigant.*, 12). Lo *gnophos* acquista però nel *De post. Caini*, 5 un senso soggettivo: significa i «pensieri abissali e informi sull'Essere», la «ricerca informe e invisibile» dell'anima che vuol cogliere l'Essere nella sua essenza ma capisce infine che Dio in sé è incomprendibile e che il Bene Supremo è quello di «vedere appunto che Dio è invisibile». D'altra parte, il tramonto del sole che accompagna in *Gen.*, 15, 12 la teofania di Abramo e in 28, 11 quella di Giacobbe simboleggia, in *De somn.*, I, 13-20 e *Quis rerum divin. heres.*, 51 e 53 (cfr. anche *Quaest. in Gen.*, III, 9), la condizione necessaria di ogni estasi di origine divina: la *hēsychia* o obnubilamento della mente, la sostituzione del *noūs* umano, ricoperto d'ombra e momentaneamente espulso, col *Pneuma* divino che prende il suo posto nel corpo del profeta. La «trasfigurazione» di Mosè sul Sinai, quale la interpreta il Libro II delle *Quaestiones in Exodum*, potrebbe

corrispondere a qualcosa di analogo. Sembra che l'entrata nella Caligine illustri, in termini di esteriorità, ciò che esprime sul piano interiore l'ottenebramento prodotto dalla *dissolutio* o dalla *avulsio* dell'intelletto profetico (cfr. *Quaest. in Ex.*, II, 28). Questo passaggio dalla luce alla tenebra è fondato sull'impossibilità per il profano, per l'umano, di coesistere con il sacro, con il divino, e di conoscerlo in sé. Ma più precisamente, il commento relativo alla Caligine mostra come l'allegorismo filoniano poggi non tanto su un'esperienza, quanto su una speculazione dogmatica dominata dalla chiarissima affermazione dell'incomprensibilità dell'essenza divina, la quale resta trascendente rispetto a ogni creatura finita e mutevole. La Caligine, che esprime tale inconoscibilità con una immagine sensibile, è già qui legata a tutta una serie di comportamenti negativi che innalzano l'uomo dal mondo e da sé alle Potenze, per concludersi infine con un apparente fallimento: Dio, in *Es.*, 33, 19-23, rifiuta di rivelare il proprio volto a Mosè, ma passa davanti a lui. Questo implica (per es., *De posterit. Caini*, 4 e 48; *De mutato nomin.*, 2; *De monarchia*, 6; *De fuga et invent.*, 29) che l'essere creato può conoscere Dio solo attraverso le sue manifestazioni posteriori, derivate, ma anche che in questa ricerca perpetua, indefinita di Dio, in questo approfondimento senza cedimenti, sempre più vicino eppure sempre incompiuto, di un oggetto inesauribile, noi faremo in realtà la più alta e viva esperienza che possa esserci concessa: quella dell'Infinito e del Trascendente.

3. I due elementi di quella che si può chiamare la «mistica notturna» di Filone - l'allegoria del crepuscolo e quella della Caligine - si dissocieranno durante lo sviluppo della tradizione patristica. La *obumbratio* della mente, ammessa come condizione dell'estasi, in particolare da Tertulliano (*Adv. Marcionem*, IV, 22, *P.L.*, II, 413C e *De anima*, 45, *P.L.*, II, 726B), sarà respinta in seguito alla polemica contro il montanismo, che come il filonismo faceva dell'incoscienza, della spersonalizzazione, il segno della possessione divina (cfr. Epifanio, *Pan.*, 48, 3, 4, 7 e 8, *P.G.*, XLI, 857D-860D, 865A-868B; Didimo, *Ad Act. Apost.*, X, 10 e *Ad II Cor.*, V, 12, *P.G.*, XXXIX, 1677A-B e 1704D-1705A). Origene (*C. Celsum*, VII, 3-4, *P.G.*, XI, 1424B-1425C) e san Giovanni Crisostomo (*Ad ps.*, 44, 1, *P.G.*, LV, 184A), per esempio, considereranno lo *skotos* diffuso intorno alla mente come il segno dell'ispirazione demoniaca. Del pari, per sant'Ambrogio (*De Abrah.*, II, 9, *P.L.*, XIV, 484B), le tenebre che accompagnano lo stato profetico sono quelle dell'*ignorantia* e dell'*imprudencia*. In compenso, l'interpretazione della Caligine, con il contesto che presuppone, conoscerà una singolare fortuna. Essa è testualmente ripresa da Clemente Alessandrino (*Strom.*, II, 2, 6, *P.G.*, VIII, 936B-937A, e V, 12, 78, *P.G.*, IX, 116B). Nel *Contra Celsum*, VI, 17 (*P.G.*, XI, 1316C-1317A), Origene, combinando *Es.*, 20, 21 e *Sal.*, 17, 12, scorge nella Caligine il simbolo delle cose invisibili e inconoscibili che si celano allo sguardo di colui che non può sostenerne la contemplazione: l'intelletto è incatenato al corpo e il suo atto è troppo debole e troppo breve. Se in un frammento del *Commento a Giovanni*, I, 5 (p. 486, 29 sgg. dell'ed. Preuschen) egli dà all'oscurità il senso di «menzogna» e di «malvagità», nello stesso *Commento* (II, 20-23, *P.G.*, XIV, 157-169) egli distingue due accezioni dello *skotos*: una peggiorativa, l'altra elogiativa, illustrate dall'*Esodo* e dal *Sal.* 17. Si può dire che Dio sia circondato di tenebre perché è inaccessibile alle creature; anche le parole di Cristo costituiscono l'oscurità in cui risiede il mistero divino. Ma Origene conosce pure un aspetto del «matrimonio spirituale» che sarà essenziale per l'esperienza della «Notte oscura»: alcuni frammenti dei commenti al *Cantico dei Cantici* e alle *Lamentazioni* descrivono il misto di *iubilus* e di *siccitas* in cui si svolgono la ricerca e le nozze mistiche, i turbamenti, le lotte interiori, la disperazione dell'anima (cfr. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 105, nota 4). Un frammento attribuito dalle *Catene* a sant'Atanasio (*P.G.*, XXVII, 1349A), ma che sembra dover essere restituito a Gregorio Nisseno, unisce la Notte del *Cantico* alla Caligine dell'*Esodo*: la Notte, «il tempo del talamo», ossia della partecipazione più perfetta all'Essere Buono, significa la contemplazione delle cose invisibili, a imitazione di Mosè giunto alla Nube in cui si trova Dio. Gregorio Nazianzeno fa un uso frequente dell'entrata nella Caligine, per es. in *Or.*, XL, 45 (*P.G.*, XXXVI, 421 D), a proposito dell'immersione battesimale e del ricevimento del Nuovo Decalogo. Ma, in genere, intende lo *gnophos* in senso cattivo. Lo accosta, in *Or.*, XXVIII, 12 (*P.G.*, XXXVI, 41A), allo *skotos* del *Salmo* 17, vi scorge la nube corporea che si frappone tra Dio e noi come un tempo la *nephele* tra gli Egizi e gli Ebrei, la densità che è inseparabile dalla nostra condizione. Del pari, in *Or.*,

XXXVII, 3 (P.G., XXXVI, 285B), Mosè penetra nella Caligine, dopo essere uscito dalla pesante massa corporea o essersi liberato dei sensi mediante concentrazione interiore.

4. Ma è in Gregorio Niseno che tutta la nostra tradizione trova il suo centro e la sua più rigogliosa fioritura. Anche Gregorio Niseno usa qua e là l'oscurità o la Caligine come sinonimi del male o dell'errore e li ricollega al corpo (per es., *In Hexaem.*, P.G., XLIV, 81B; *De anima*, P.G., XLVI, 89C; *In Cant. Cant.*, om. XI, P.G., XLIV, 1000D). Egli rivela persino una strana esitazione. Il Commento al *Sal.*, 2, 10, cap. 9 (P.G., XLIV, 529D-532B) cita *Sal.*, 96, 2 (*nephelē kai gnophos kyklōi autou*) e lo interpreta in un primo tempo nel senso classico: la Nube e la Caligine sono le espressioni enigmatiche del carattere invisibile della natura divina. Ma, più avanti, egli paragona la colonna di fumo in cui Dio ha parlato agli Ebrei alla carne attraverso la quale Dio è apparso all'umanità: qui la Caligine ridiventa il corpo. Nel complesso, però, mai il tema della Caligine e della Notte riceverà un'orchestrazione più ampia e più ricca che in Gregorio, per ispirazione di Filone, di Origene e dei passi paolini in cui già si delineano abbozzi di esegesi spirituali dell'*Esodo* (*I Cor.*, 10, 1-13; *II Cor.*, 3, 1-18; *Ebr.*, 9, 2 e 12, 18-29).

L'allegorizzazione degli episodi della vita di Mosè è frequente lungo tutta l'opera di Gregorio (*De virgin.*, P.G., XLVI, 413C; *In Hexaem.*, P.G., XLIV, 65B-C - dove la penetrazione nella Caligine è contemplazione dell'ineffabile. visione dell'invisibile, percezione dell'indicibile -; *De Melet. episc.*, P.G., XLVI, 861B; *De orat. domin.*, 2, P.G., XLIV, 1136B-1137C - Dio non nasconde la sua gloria trascendente nella Tenebra, ma ha illuminato la Tenebra -; *In Ps.*, I, 7, P.G., XLIV, 456B-457C). Ma evidentemente sarà nello speciale trattato che porta questo titolo che la «Vita di Mosè» diventerà oggetto di una *theōria* sistematica. La descrizione dell'ascesa continua alla montagna della *theologia*, che si delinea in P.G., XLIV, 372C, dovrebbe essere messa a confronto con il § 3 del primo capitolo della *Teologia Mistica* dello Pseudo-Dionigi. Segnaliamo solo alcuni passi essenziali. Rispondendo, in 376C-377B, alla domanda: perché nella prima teofania di Mosè Dio appare nella luce del rovelto ardente, e nella seconda, al monte Sinai, nella tenebra?, Gregorio spiega che il progressivo abbandono degli oggetti sensibili e intelligibili, il progredire verso un'interiorità sempre più profonda portano a vedere il Dio invisibile per il fatto stesso di non vedere; Dio si nasconde nella sua incomprendibilità come in una Caligine. Anche qui, *Es.*, 20, 21 è accostato a *Sal.*, 17, 12, attestazione di Davide il quale ricevette a sua volta nelle tenebre la rivelazione dei misteri (su Davide mistico, cfr. *De virgin.*, 10, P.G., XLVI, 361B). Questa interpretazione dello *gnophos* come simbolo del carattere incomprendibile e invisibile di Dio è ripresa in 380A. Che essa sia legata al problema dogmatico del valore della visione, basta a provarlo il quesito di 400A e sgg., che comporta tutta una trattazione capitale. Il desiderio amoroso che pervade Mosè e ogni volta gli fa prendere ciò che gli appare come un'immagine, e non l'archetipo, di quanto ricerca, è esaudito sì da Dio ma nel senso che non gli è concessa né tregua né pienezza (404A). Vedere l'Invisibile e l'Infinito significherà veramente non trovare mai soddisfazione al proprio desiderio di Dio. Occorre guardare perpetuamente attraverso quel che è possibile vedere per infiammarsi della passione di vedere sempre di più (404D). Dio non è visto di faccia, ma di spalle. Ma ricercare e seguire Dio in questa corsa ardua e senza fine alla quale Dio stesso invita sarà vedere Dio (408B-409B).

Il motivo è ripetuto nelle *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, a proposito della Notte. La VI *Omelia* (P.G., XLIV, 892C) assimila, del resto, la Notte, contemplazione degli invisibili, alla Caligine in cui penetra Mosè e all'Oscurità che, secondo *Sal.*, 17, 12, è il nascondiglio di Dio. Anche qui (889B e sgg.), ma in maniera più patetica, l'anima che aspira a salire sempre più in alto e a vedere più chiaramente Colui che l'ha chiamata rimane ogni volta indigente e ansiosa. Sente di non possedere ancora l'oggetto della sua ricerca: Dio, la cui immensità non ha limiti e vieta al pensiero che lo cerca un termine ove riposarsi (892A). Il compimento della conoscenza cui possa giungere l'uomo diventa principio di un nuovo desiderio di accedere a realtà sempre più alte. Nella Notte l'anima apprende di essere tanto lontana dalla perfezione, da qualsiasi termine, quanto coloro che non hanno mai tentato l'ascensione. «Ero» dice l'anima (892D-893A) «come su un letto, abbandonato ormai il sensibile, dentro alle cose invisibili, quando fui avvolta di Notte divina, cercando Colui che è nascosto nella Tenebra. Era allora che avevo l'amore dell'Oggetto del mio desiderio. Ma l'Amato sfuggiva sempre

alla presa dei miei ragionamenti. Nelle Notti lo cercavo nel mio talamo al fine di conoscere qual è la sua essenza, donde proviene, dove va, in che cosa ha il proprio essere, ma non l'ho trovato. L'ho chiamato con il suo nome, ma è lo stesso che invocare l'Anonimo! Allora ho conosciuto che l'immensità della sua Gloria non ha limiti». L'anima si alza di nuovo, percorre la Natura Intelligibile dove si trovano gli ordini angelici, ma l'Amato non vi è minimamente percepibile. Alla domanda dell'anima: «Avete visto il mio Diletto?» (*Cant.*, 3, 3), gli angeli oppongono un silenzio che significa l'incomprensibilità dell'Oggetto della ricerca: l'Amato non si trova fra le realtà intelligibili o incorporee. L'anima riconosce che Colui che essa ricerca è conosciuto unicamente nell'atto di non capire chi Egli sia, Lui alla cui ricerca diventa ostacolo qualsiasi nozione che voglia comprenderlo. Dopo aver tutto abbandonato, tutto superato, essa trova infine l'Amato mediante la fede. Questa ricerca di Dio che non conosce sosta (cfr. la definizione dell'amore nel *De anima*, P.G., XLVI, 93C) è nuovamente descritta nel corso dell'*Omelia* XI, dove, in 1000C-D, la progressione fuori delle porte della città dell'anima guidata dalla voce del Verbo, udita prima nel silenzio, attraverso la porta, è paragonata alle successive rivelazioni di Mosè: nella luce, poi nella *nephelē*, infine nello *gnophos*, alle tre tappe del viaggio mistico che a poco a poco ricopre d'ombra le apparenze sensibili e le realtà comprese, per lasciare alla contemplazione dell'anima solo l'invisibile e l'incomprensibile in cui si trova Dio. Del pari, l'ombra degli alberi del verziere in cui riposa l'anima è la Nube: essa è qui circondata di Notte divina. E in questa Notte appare l'Invisibile, dando alla Sposa non una chiara nozione di sé, ma una sensazione di presenza. Infine, l'*Omelia* XII, in 1024D sgg., riprende, in funzione dell'episodio dell'*Esodo*, il problema dell'apprensione divina. L'«esodo» fuori di sé dell'anima che segue il Verbo è penetrazione (*eisodos*) nei beni superiori, e tale movimento di entrata e di uscita non ha mai termine. Non vi è cessazione alla perpetua ascensione di Mosè al di sopra di se stesso. Colui che desidera vedere Dio, conclude 1025D-1028A, vede l'oggetto del suo desiderio nella sua perpetua ricerca, e la contemplazione del suo volto è il cammino senza sosta verso di lui, sotto la guida del Verbo. L'anima vuole più di quanto non possa (1028D), ma la sua ricerca infinita è fonte di beatitudine. Le parole del *Cantico* (5, 7): «Mi hanno colpita, mi hanno ferita», sono (1029A-1036C) le grida dell'anima gioiosa che si vanta di cose bellissime: essa è spogliata e colpita, zampillante come la roccia colpita da Mosè nel deserto.

5. Dopo Gregorio Niseno, la tradizione relativa alla Caligine prosegue in alcuni esegeti, per esempio in Procopio (*Comm. in Ex.*, P.G., LXXXVII, 1^a parte, 677B), per il quale la *caligo* illustra l'impotenza della mente umana a percepire il volto di Dio (cfr. Teodoreto, *Quaest. in Ex.*, P.G., LXXX, 293C). Tali esposizioni sono di una secchezza che presuppone una tradizione comunemente ammessa. Questa si prolunga con maggiore o minore banalità, dopo lo Pseudo-Dionigi, in particolare nel suo grande commentatore, Massimo il Confessore: la Caligine è per lui (*Ambigua*, P.G., XCI, 1117B-C, e cfr. *Scholia ad Th. Myst.*, P.G., IV, 416C-421 C) il progredire informe, invisibile, incorporeo dell'intelletto libero da relazioni con qualunque cosa diversa da Dio. Il tema è adottato dalla mistica siriana (cfr., per es., 'Abdīsho 'Hazzāya, in A. Mingana, *Early Christian Mystics*, «Woodbrooke Studies», vol. VII, Cambridge, 1934, pp. 150, 152 e 155-56, il quale, dopo altri, e conforme a *Es.*, 24, 10, fa dello *gnophos* una Nube di luce cristallina). Esso diventa patrimonio e luogo comune della speculazione bizantina: si potrà rendersene conto leggendo, di Psello, o un frammento della *Lettera a Xiphilin* (in C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. V, Paris, 1876, p. 449), o il commento *A un passo di Giovanni Climaco* (a cura di J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles, 1928, pp. 167-76).

Nella misura in cui una panoramica così rapida autorizza qualche conclusione, riassumerò come segue la mia opinione:

1. In termini formali, la Nube o Caligine biblica è il principale punto di avvio di quella che diventerà la «mistica notturna». Ma, in realtà, essa è trasmessa e trattata nella tradizione patristica solo come un tema allegorico, un'immagine che ha il compito di illustrare una tesi dogmatica, e continua a conservarvi qualcosa di teorico e di astratto. La Caligine, l'Oscurità, la Notte non sembrano corrispondere a simboli inerenti all'esperienza mistica: sono piuttosto motivi esterni o occasionali,

utilizzati da una speculazione dogmatica preoccupata di segnare i limiti o di fissare alcune necessarie modalità della visione mistica di Dio.

2. Queste immagini tenebrose hanno nondimeno una parte di un certo peso nella costituzione del misticismo cristiano. Sin da Filone Ebreo, il quale ha un vivo senso delle esigenze proprie del monoteismo, esse traducono le particolari condizioni che la trascendenza assoluta del Dio Unico pone all'apprensione di un Essere Infinito da parte di una creatura finita. Credo che un'indagine sulle immagini del misticismo pagano¹⁰ fornirebbe un'utile controprova a questa proposizione. Si vedrebbe come, nei testi filosofici, nelle descrizioni delle teofanie o nei rituali dei misteri - dove a un determinato momento dell'iniziazione sopraggiungono le tenebre -, l'oscurità sia sinonimo dell'abbagliamento provocato da una luce troppo violenta o, in genere, abbia soltanto un senso peggiorativo: essa vi designa un ostacolo preliminare alla visione della pura luce, ostacolo che dipende dalla materia, dal corpo, dai sensi e non, come in Filone e nella mistica cristiana, dalla radicale inadeguatezza del soggetto creato rispetto all'oggetto trascendente della visione.

3. La *Teologia Mistica* dello Pseudo-Dionigi si situa nella prospettiva continua della tradizione patristica. Sicché *gnophos* e *skotos* vi conservano ancora un carattere esterno e un valore teorico. Manca, in ogni caso, il carattere drammatico, affettivo, che assume la Notte nelle mistiche sperimentali, e l'amore purificatore non sembra costituirne l'intima essenza.

4. Se si vuol trovare qualcosa di più vicino al contenuto concreto della «Notte oscura» di Giovanni della Croce, occorre piuttosto cercare in direzione di un Origene, il quale conosce le alternanze di esaltazione e di aridità del «matrimonio spirituale», o di un Gregorio Nisseno, in cui la ricerca amorosa e disperata dell'Oggetto Infinito è descritta con un accento e un'emozione che danno l'impressione del vissuto.

¹⁰ Sulle immagini luminose, fornisce ricchi dati Gillis P. Wetter, *Phôs. Eine Untersuchung über hellenistische Frommigkeit* («Schrifter utgifna afkungl, humanistika Vetenskaps-Samfundet», XVII, 1), Upsal-Leipzig, 1915.