

UNIVERSITÀ DI TORINO

PUBBLICAZIONI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

VOLUME XIII

FASCICOLO

EUGENIO CORSINI

IL TRATTATO

DE DIVINIS NOMINIBUS

DELLO PSEUDO-DIONIGI

E I COMMENTI NEOPLATONICI AL PARMENIDE

III.

IL « DE DIVINIS NOMINIBUS » E IL PARMENIDE



1962

G. GIAPPICHELLI — EDITORE — TORINO

Nel corso dell'esposizione del trattato dei *Nomi divini* ci è accaduto più di una volta di accennare al *Parmenide* platonico. Intendiamo ora riprendere in esame la questione dei rapporti che intercorrono tra le due opere, istituendo un raffronto sistematico, che metta in evidenza la quantità veramente sorprendente di analogie, di richiami letterali e tematici, che non possono certo essere casuali e che richiedono quindi, per la loro stessa intensità e frequenza, di essere spiegati.

Poiché infatti queste analogie non si riducono agli attributi del cap. IX (grande piccolo, identico-diverso, simile dissimile, movimento quiete, uguaglianza disuguaglianza) e del X (più vecchio e più giovane), come invece sembra intendere il von Ivánka ⁽¹⁾, il primo del resto che abbia notato un rapporto tra il *Parmenide* e i *Nomi divini*. Questo studioso infatti non ha rilevato che la presenza di questi attributi nel trattato dionisiano non è confinata nei capitoli ad essi dedicati, ma ritorna insistentemente a varie riprese in tutto il corso del trattato, in contesti particolarmente illuminatori sui motivi e il significato della loro presenza in quest'opera. In realtà l'apparire degli attributi parmenidei nei capitoli IX e X non fa che concludere e convalidare tutto un procedimento seguito dall'autore fin dai primi capitoli del trattato.

Ciò che soprattutto è sfuggito al von Ivánka è l'importanza centrale che ha, per la spiegazione dei rapporti tra il *Parmenide* e i *Nomi divini*, il cap. II del trattato dionisiano, nel quale viene operata quella che abbiamo chiamato la riunificazione delle due prime ipotesi del dialogo platonico. E invece è proprio qui la chiave che spiega la presenza nei *Nomi divini* non soltanto delle coppie antinomiche dei capp. IX e X, ma anche di molti altri attributi e aspetti che rileveremo più oltre. Il risultato più importante di questa riunificazione è stato però quello di permettere a Dionigi di ricongiungere le due teologie, negativa e positiva, intorno all'unico Dio.

(1) E. VON IVÁNKA, *art. cit.*, pp. 392-93.

Naturalmente, riunione non vuol dire confusione: le due vie, anzi, sono ora distinte non soltanto più su un piano, per così dire, metodologico, ma su un piano ontologico, come espressioni di due ambiti, di due sfere diverse: l'ambito dell'essere e l'ambito del non-essere ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), come trascendenza assoluta sull'essere. In questo modo tutto è teologia e un problema vero e proprio di conciliazione tra ragione e fede, tra filosofia e teologia non si pone più. Ora sì che Dionigi può attuare, in piena sicurezza e con ben altra audacia, quella conciliazione tra cristianesimo e filosofia pagana, per cui tanto si erano adoperati i Padri della Chiesa prima di lui. La distinzione tra una trascendenza assolutamente inattuabile e inconoscibile, e una immanenza egualmente totale che non si arresta dinanzi a nessun aspetto dell'essere, da una parte mette la sintesi dionisiana al sicuro da ogni possibile confusione di carattere panteistico ⁽²⁾, e dall'altra gli permette di assimilare tutto ciò che di positivo ha elaborato o può elaborare la ragione umana intorno a Dio e non soltanto intorno a Dio. In tale posizione, non vi è più negazione che possa attingere Dio nella sua sostanza, né affermazione che possa apparire blasfema: Dionigi non si scandalizza più, come un Origene, dinanzi agli antropomorfismi o alle raffigurazioni teriomorfiche o alle situazioni immorali della Scrittura; talora, anzi, accentua questi aspetti aberranti ⁽³⁾, perché egli

⁽²⁾ Ed è soltanto per non aver tenuto ben presente questa fondamentale distinzione che alcuni studiosi son potuti giungere a concludere su un presunto carattere panteistico della teologia dionisiana. Vedere la rassegna di questi tentativi in VÖLKER, *op. cit.*, pp. 154 sgg. Fondarsi su espressioni, come DN, I 5 (593 D), $\alpha\upsilon\tau\omega\ \tau\omega\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\ \tau\omega\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\nu\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$, oppure sul celebre paragone del Bene con il sole, il quale $\sigma\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\iota\zeta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \eta\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\delta\lambda\lambda'\alpha\upsilon\tau\omega\ \tau\omega\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \phi\omega\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, per trarne una conclusione di panteismo su Dionigi, significa non averne compreso affatto lo spirito. Quale che sia il significato preciso di queste espressioni, sta di fatto però che esse, comunque, non riguardano mai Dio nella sua natura e nella sua essenza: troppi sembrano dimenticare quello che Dionigi ripete fino alla sazietà, che di Dio non si può dire « positivamente » assolutamente nulla, e che tutto ciò che di lui diciamo riguarda soltanto le sue manifestazioni esteriori. E questo si deve dire anche, e soprattutto, di queste espressioni: esse, al più, toccano la $\pi\rho\acute{\omicron}\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ e lasciano nella sua inattuabile trascendenza la natura divina in se stessa.

⁽³⁾ Si veda, per un esempio caratteristico, l'elenco delle raffigurazioni antropomorfiche di Dio, tratte dall'Ant. Testam., nell'*Ep.*, IX 1 (1105 B), a proposito del quale il DE GANDILLAC, p. 352, n. 1, così commenta: « on croirait lire du Voltaire »!

è convinto addirittura che i simboli materiali servano meglio di quelli spirituali a conservare intatta la trascendenza divina ⁽⁴⁾.

V'è di più: questa posizione non metteva soltanto il cristianesimo al sicuro dagli attacchi esterni, ma lo preservava anche dalle controverse dottrinali interne, che proprio ai tempi dell'autore minacciavano di comprometterne irrimediabilmente l'unità. Dionigi, collocando la divinità al di là della sfera dell'essere e della conoscenza e insistendo sulla nostra assoluta impossibilità di conoscere Dio fuori delle sue manifestazioni esteriori, tendeva non già a convalidare questa o quella delle parti in lotta ma piuttosto a superarle tutte quante in una posizione che ne rendesse addirittura ingiustificata l'esistenza ⁽⁵⁾.

Questa è la « posizione inoppugnabile » della verità ($\delta\acute{\eta}\tau\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \sigma\tau\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$) di cui parla Dionigi nella *Lettera* al vescovo Policarpo ⁽⁶⁾; ed egli la trovava, questa posizione inoppugnabile, nella filosofia neoplatonica e in particolare nella sistemazione rigidamente conclusa e senza falle di Proclo. Ora, tutto il neoplatonismo, fin dalle sue origini non ben determinabili, e soprattutto da Plotino in poi, aveva sempre più concentrato la sua attenzione sul *Parmenide*, facendone a poco a poco il testo di base per la sua dottrina teologica e metafisica, così come il *Timeo* era la base per la cosmologia.

In Proclo questo processo tocca il suo culmine: la sua complicata gerarchia teologica è tutta quanta fondata, in modo quasi esclusivo, sulle proposizioni del *Parmenide*, come si può constatare dal suo *Commento* al dialogo e dalla *Teologia platonica*. Il primo, nella redazione incompleta giunta fino a noi ⁽⁷⁾, si presenta diviso in due

⁽⁴⁾ Cfr. CH, II 2 (137 ABC).

⁽⁵⁾ Non è su un generico « irenismo » di Dionigi, consistente nel non prendere alcuna posizione nelle controversie del tempo e nell'evitare polemiche, che noi vorremmo mettere l'accento. Dionigi non è uno che si destreggia abilmente tra le diverse parti della controversia, cercando di camminare su un filo di rasoio tra ortodossia e eresia: abbiamo invece l'impressione netta che egli voglia superare d'un balzo tutte le contese, per collocarsi in una posizione che le renda non soltanto inutili ma addirittura impossibili.

⁽⁶⁾ Cfr. *Ep.* VII 1 (1080 A).

⁽⁷⁾ Il testo greco del *Comm. al Parmenide*, pubblicato da V. COUSIN (*Procli... Opera*, IV Parigi 1821; 2ª ed., ivi 1864) giunge fino a *Parm.*, 141 E 10. R. KLIBANSKY ha trovato una traduzione latina medievale (probabilmente di Guglielmo di Moerbeke) che giunge fino a *Parm.*, 142 A 8, e l'ha pubblicata, in collaborazione con C. LABOWSKY, nel *Corpus Platonikum Medii Aevi*, Plato latinus, vol. III, Warburg Inst., Londra 1953. La traduzione latina, secondo il KLIBANSKY, rappresenterebbe la redazione completa, cfr. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg 1929.

parti: la prima si occupa della dottrina delle idee esistenti per se stesse e dei loro rapporti con gli esseri concretamente esistenti (libri I-V); la seconda tratta delle varie negazioni antinomiche applicate all'Uno nella 1^a ipotesi (libri VI-VII). Il commento di Proclo, così come si presenta a noi, contiene dunque la dottrina apofatica dell'Uno e di riflesso, in modo negativo, la dottrina intorno ai vari ordini degli dèi a cui Proclo riferisce via via gli attributi che vengono negati all'Uno. Questo secondo aspetto però viene ripreso e meglio sviluppato nella *Teologia platonica*: quest'opera, che va collocata cronologicamente tra le ultime della produzione letteraria di Proclo (8), si presenta come un vero e proprio commento alla seconda ipotesi del *Parmenide* (9), nelle determinazioni della quale Proclo vede adombrati i numerosi ordini della sua gerarchia divina (10).

Il ricorso al *Parmenide* da parte di Dionigi, diretto o indiretto che esso sia stato, si inserisce quindi in una prospettiva storica ben determinata e in una tradizione esegetica già assestata.

Vale perciò la pena di stabilire un confronto tra il dialogo platonico e il trattato dionisiano, per risalire quindi, in un secondo momento, ai probabili intermediari dei commenti neoplatonici.

Data la riunificazione delle due prime ipotesi del *Parmenide*, ne deriva in Dionigi l'accostamento e la sovrapposizione quasi continua del momento apofatico a quello catafatico, per cui sarà inevitabile, nello stabilire questo confronto, una certa schematizzazione, in cui il gioco sapiente di antitesi e parallelismi del testo dionisiano andrà

(8) Su questo punto, si veda ZELLER, *op. cit.*, pp. 118 sgg., e in particolare le note bibliografiche aggiunte da G. MARTANO.

(9) Questo risulta non soltanto dall'esame della struttura dell'opera, dal numero preponderante delle citazioni da questo dialogo, ma anche dalla dichiarazione esplicita di Proclo, cfr. *Theol. pl.*, I 7, p. 16, *τὴν πλατωνικὴν θεωρίαν* (scil., intorno all'Uno e agli dèi) *εἰς ἓνα τὸν Παρμενίδην ἀνοίσομεν ὥσπερ δὴ τὴν περὶ φύσεως ἐπιστήμην σύμψασαν ὁ Τίμαιος περιέχειν ἀπὸ πάντων ὁμολογεῖται*. Del resto, nei capp. 7-11 del libro I, Proclo riprende in sintesi tutte le discussioni sul metodo di interpretare il *Parmenide*, sul numero e la divisione delle ipotesi, ecc., su cui già si era soffermato a lungo nel *Commento*.

(10) Così, la *οὐσία* diventa l'attributo caratteristico della prima triade intelligibile (*ἔν-δύναμις-ᾧν*); la *δλότης*, l'attributo della seconda triade; il *μέρος*, della terza, e così via. Cfr. *In Parm.*, 1243. La seconda ipotesi, relativa allo *ἔν ᾧν*, viene da Proclo pertanto interpretata come l'equivalente della *πρόοδος*. Questo è espresso molto chiaramente anche dallo scolio, riportato dal COUSIN, p. 1258, n. 4.

irrimediabilmente perduto. E di conseguenza verrà in parte indebolita quell'impressione di una presenza costante e continua, talvolta sfumata e quasi inafferrabile, del dialogo platonico nei *Nomi divini*, che si afferma invece potentemente in una lettura continuata.

E' necessario vedere in primo luogo come avvenga in concreto quella riunificazione delle due prime ipotesi del *Parmenide*, operata da Dionigi. In realtà, sarebbe più esatto affermare che nei *Nomi divini* è presente soltanto la seconda ipotesi, quella dello *ἔν ᾧν*, poiché questo è il trattato in cui viene esplicitata la processione degli esseri da Dio, sotto l'aspetto di una applicazione a Dio dei vari « nomi » che rappresentano, in tutta la sua complessità e estensione, l'ambito dell'essere. La prima ipotesi è un processo eminentemente conoscitivo, consistente nel risalire per via di rimozione, di eminenza e di causalità (11), fino alla sommità della scala gerarchica del reale: questa via conoscitiva è sviluppata in modo particolare nella *Teologia mistica* (12). Tuttavia, poiché Dionigi non si lascia mai sfuggire l'occasione di ribadire, accanto a ogni affermazione, la negazione corrispondente, accanto a ogni accenno all'immanenza di Dio in quanto creatore il richiamo alla sua assoluta trascendenza su ogni determinazione derivante dalla sfera dell'essere, per questo motivo abbiamo ritenuto opportuno rilevare contemporaneamente la presenza nei *Nomi divini* delle due ipotesi nei loro vari aspetti e momenti.

1) *ἔν - πολλά*.

Il primo binomio che Platone prende in esame nel *Parmenide* è la contrapposizione unità-molteplicità, che si escludono a vicenda nella

(11) Su questo procedimento negativo, si veda in particolare il VÖLKER, *op. cit.*, pp. 195 sgg., e in senso radicalmente opposto, il VANNESTE, *op. cit.*, specialmente pp. 64 sgg. e 101 sgg.

(12) Se pertanto le due vie corrispondono alle due ipotesi, il loro ambito di svolgimento coincide perfettamente: a ogni affermazione corrisponde una negazione e viceversa. Salvo in un punto, il *μὴ ᾧν*, che essendo negazione di essere cade automaticamente fuori di ogni possibilità di affermazione. Ma la teologia negativa si spinge anche al *μὴ ᾧν*: è questo il passo in più compiuto dalla teologia apofatica rispetto a quella catafatica, e questo è il motivo della preferenza data da Dionigi, sulla scia del neoplatonismo, alla via negativa su quella positiva. E se Dio è *μὴ ᾧν*, in quanto trascende l'essere, ne consegue che l'essere (*ᾧν*) deriva dal non-essere (*μὴ ᾧν*), e che la ricerca del non-essere è superiore a quella dell'essere e presupposto di questa. In questo senso Proclo dice che « le negazioni sono madri delle affermazioni », cfr. *In Parm.*, VI 1133, 4 sgg.