

I CLASSICI DEL PENSIERO

Vittorio Mathieu, direttore

SEZIONE I  
FILOSOFIA CLASSICA E TARDO ANTICA

Giovanni Reale, direttore

DIONIGI AREOPAGITA

# TUTTE LE OPERE

GERARCHIA CELESTE - GERARCHIA ECCLESIASTICA  
NOMI DIVINI - TEOLOGIA MISTICA - LETTERE

Traduzione di Piero Scazzoso

Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici  
di Enzo Bellini

20.267

Quest'opera è stata curata dal  
CENTRO DI RICERCHE DI METAFISICA  
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

RUSCONI

e che comunica con esso con santi progressi, e che conserva così la sacra disposizione religiosamente formata da un padrino che vive in conformità con Dio.

[568D] O figlio, questi sono gli spettacoli di unione così belli della nostra gerarchia visti da me. Da parte di altri spiriti forse più perspicaci furono viste non solo queste cose, ma altre più evidenti e più divine. Per te, come io credo, risplenderanno in pieno bellezze più abbaglianti e più divine, se userai le mie parole come un ponte di passaggio verso il raggio superiore. Dunque, o amico, tramandami un'illuminazione più perfetta [569A] e mostra ai miei occhi le bellezze più convenienti e più capaci di unire a Dio, che tu hai potuto vedere. Io confido che con il mio discorso potrò accendere le scintille del fuoco divino riposte in te.

## NOMI DIVINI

...τῇ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐσία  
καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ  
τῶν ὄντων ὀνόματα...

...alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono...

I 7, 596C

## PREFAZIONE

*Giustamente quest'opera è considerata la più importante, tra quelle dionisiane, dal punto di vista speculativo. È ormai acquisito che si riallaccia ai commenti neoplatonici al Parmenide di Platone, che era considerato ormai da secoli il libro di « teologia » per eccellenza. In esso si cercava la soluzione del problema dei rapporti tra l'Uno e il molteplice, o più particolarmente del rapporto tra il Dio supremo ineffabile e le divinità inferiori che sono a contatto con il mondo.*

*I criteri e lo spirito con cui Dionigi si muove nell'affrontare questo problema sono esposti nei capitoli I-III, che costituiscono la introduzione metodologica. Subito Dionigi avverte che per trattare il problema dei rapporti tra l'Uno e il molteplice deve fare i conti con la concezione di Dio ricevuta dalla Chiesa, la quale si presenta come notevolmente diversa da quella dei neoplatonici suoi interlocutori. Le caratteristiche essenziali della « teologia » cristiana sono: a) l'idea che Dio è Trinità, cioè unità sostanziale di tre ipostasi distinte e perfettamente uguali; b) la realtà della Incarnazione, cioè il dato di fatto che il Figlio di Dio si è unito personalmente, per sempre, ad una sostanza umana completa, cioè che la seconda ipostasi della Trinità è divenuta realmente uomo; c) il concetto che tra Dio e tutto ciò che non è Dio vi è un rapporto di creazione, cioè che Dio è causa totale di tutto ciò che è distinto da lui. Il cristianesimo, cioè, introduce, rispetto alla filosofia greca, anche dell'epoca di Dionigi, una nuova visione di Dio (Trinità) e una nuova visione dei rapporti tra Dio e mondo, sia per*

quanto riguarda l'origine (creazione) sia per quanto riguarda il modo di intervenire nel mondo (Incarnazione).

In tale ordine di idee i Nomi divini indicano le più perfette comunicazioni di Dio, cioè l'opera creatrice considerata nelle sue forme più generali; e come tali si devono prendere in considerazione dopo i nomi che esprimono il mistero della Trinità e della Incarnazione (che non rientrano nell'ambito della creazione) e prima dei nomi che indicano gli esseri materiali, cioè le manifestazioni più particolari dell'opera creatrice di Dio. Per questo Dionigi dice di aver scritto, prima dei Nomi divini, le Istituzioni teologiche (per esporre i nomi riguardanti la Trinità e la Incarnazione) e si propone di scrivere, dopo i Nomi divini, la Teologia simbolica (per esporre i nomi ricavati dal mondo materiale). Un progetto che gli sta molto a cuore, tant'è vero che ne parla anche, come di opera già compiuta, nella Teologia mistica (capitolo III). Tutte queste forme di conoscenza di Dio partono dai sensi, essendo destinate all'uomo che vive strettamente legato al mondo materiale: solo nella vita eterna egli potrà conoscere direttamente Dio.

I nomi divini che saranno spiegati in questo scritto considerano Dio come causa di tutto ciò che esiste. Come tali si distinguono dai nomi che indicano i rapporti tra le ipostasi divine e si riferiscono a tutta la Trinità senza distinzione. Ma la causalità divina può essere considerata nelle sue forme più generali o negli oggetti particolari. I nomi qui esaminati indicano appunto la causalità divina nelle sue determinazioni principali (sono i nomi intelligibili), gli altri, cioè i nomi ricavati dalle realtà particolari, sono trattati nella Teologia simbolica. Questi nomi debbono essere ricavati dalla Sacra Scrittura (Dionigi è fedele al suo costante proposito!) e debbono essere rettamente intesi. Quando si ascolta la spiegazione di un nome divino, non si deve pensare che esso esprima l'essenza di Dio, che è per natura sua inaccessibile ad ogni intelligenza creata. Si tratta, dunque, di nomi che esprimono il rapporto tra Dio e il creato.

Come tali si riferiscono a Dio nella sua totalità, e non alle singole ipostasi. Essendo ricavati dagli esseri creati, tutti questi nomi debbono essere riferiti a Dio tenendo ben presente che Dio è oltre: ogni volta che gli si attribuisce un nome, ci si deve subito affrettare a soggiungere che gli compete in maniera diversa rispetto a come compete alle creature (capitoli I-II).

A queste osservazioni di carattere generale, che costituiscono la vera introduzione, scritta per spiegare il significato dell'opera, segue una specie di seconda introduzione, di carattere pratico, dove Dionigi illustra la importanza della preghiera e giustifica la sua decisione di riprendere un argomento già trattato egregiamente dal suo maestro Ieroteo. Questo mio lavoro — spiega — vuol essere semplicemente una esposizione più facile di ciò che il maestro ha detto in maniera concisa. In tal modo il nostro scritto si inserisce in una tradizione di scuola (capitolo III).

I nomi esaminati (la trattazione comincia con il capitolo IV) si riallacciano simultaneamente alle tradizioni biblica e platonica, ma nell'individuare le esatte ragioni della scelta e dell'ordine con cui si presentano non si può andare oltre un'ipotesi probabile. È perfettamente comprensibile che al primo posto stia il Bene (e gli altri nomi ad esso collegati, come Luce, Bellezza, Amore), in quanto la bontà è la ragione ultima dell'opera creatrice di Dio (capitolo IV). Si capisce anche che subito dopo questo nome siano spiegati i nomi Essere, Vita, Sapienza (o Intelligenza o Ragione), che indicano le manifestazioni più generali del Bene e determinano i tre gradi fondamentali di esistenza: esistenza senza vita, esistenza e vita, esistenza, vita e intelligenza (capitoli V-VII). Ma assai meno comprensibile è la scelta degli altri nomi. I nomi esaminati nei capitoli VIII-IX (Potenza, Giustizia, Salvezza, Redenzione, Grande/Piccolo, Medesimo/Altro, Simile/Dissimile, Uguaglianza/Inuguaglianza) possono forse significare che la provvidenza divina conserva le cose ciascuna nel suo grado di essere. Il

tema dominante è che gli esseri sono diversi perché Dio li ha creati così e li conserva tali; ma le coppie di nomi contrari significano anche che Dio è simultaneamente trascendente e provvidente. I nomi Onnipotente (pantokrátor) e Antico dei giorni indicano la sovranità di Dio sullo spazio e sul tempo (capitolo X). A questi si possono aggiungere i nomi Santo dei santi, Signore dei signori, Dio degli dèi, che indicano la sovranità divina sugli uomini e sugli angeli (capitolo XII).

Infine, si esaminano i nomi Pace e Uno (al nome Perfetto si accenna appena) per indicare come Dio unifica la varietà dell'universo. La Pace è la forza divina che penetra tutto l'universo (nessuna zona le sfugge). Questa forma unificatrice della Pace divina riconduce tutto l'universo alla unità e rivela la unità divina. Ma sarebbe una follia pensare di comprendere la unità di Dio alla luce della unità che si rivela nel mondo. L'unità di Dio non assomiglia a nessuna delle forme di unità che si trovano nel mondo, ma è un'unità sui generis, per cui si può dire, senza contraddirsi, che Dio è uno e trino (capitoli XI e XIII).

Entro questa possibile traccia di lettura si inserisce qua e là la trattazione di alcuni argomenti che meritano attenta considerazione. Talvolta si tratta di una specie di note esplicative, talaltra di prese di posizione per prevenire malintesi o fraintendimenti. Così, ad esempio nel capitolo II, spiegando che i nomi divini si riferiscono all'opera creatrice di Dio, Dionigi fa una breve esposizione del dogma trinitario e del dogma cristologico, come per dire che la sua trattazione dei nomi divini non li compromette. Il suo ragionamento si può esprimere pressappoco così. Accanto a nomi che indicano l'opera creatrice di Dio, ci sono nomi che indicano la sua vita intima e che non hanno nulla a che fare con la creazione: non si faccia confusione tra gli uni e gli altri. Per quanto riguarda i rapporti tra Dio e il mondo, è vero che essi riguardano tutta la Trinità, ma c'è un caso, la assunzione della natura umana, che riguarda il Figlio

personalmente, e il Padre e lo Spirito Santo semplicemente come partecipi di quella decisione.

Il capitolo IV presenta, per così dire, due affreschi nettamente contrastanti. Nella prima parte troviamo la celebrazione del nome Bene (e di altri ad esso affini), fatta in un tono altamente lirico e con il palese proposito di imitare (e qualche volta anche di riprodurre) alcune famose pagine del Convito di Platone; nella seconda parte, invece, si esamina il problema della consistenza ontologica del male, ovvero il rapporto tra il male e la causalità universale e la provvidenza divina. Il tono lirico della prima parte raggiunge il suo vertice nella celebrazione dell'Eros platonico, identificato con l'agape cristiana e interpretato come un uscire da sé (éros ekstatikós), in direzioni varie a seconda del grado di essere in cui i singoli amanti si collocano. Il problema dell'origine del male è affrontato con la preoccupazione di spiegare perché esistono degli spiriti cattivi, se Dio ha creato tutte le cose. Gli spiriti cattivi — spiega — sono stati creati buoni da Dio, ma sono divenuti cattivi per loro libera scelta. Tutti gli esseri creati da Dio sono all'origine buoni; se diventano cattivi, è perché gli viene a mancare qualcosa che gli è dovuto, e ne mancano per un insieme di cause, poste, per libera scelta, dalle creature.

I nomi Essere, Vita, Sapienza (esaminati nei capitoli V-VII) sono presentati come le determinazioni più generali del Bene (che si estende anche al non essere, cioè a ciò che ancora di fatto non esiste). È palese il proposito di dare un significato cristiano a questi nomi. Così la Vita viene identificata con la « vita eterna » dei Vangeli e la Intelligenza (Noûs) dei Platonici viene identificata con la Sapienza divina della Sacra Scrittura, e precisamente con la « stoltezza (morìa) della croce », che viene intesa da Dionigi come supersapienza. Ma in questi capitoli si trovano alcune osservazioni di carattere generale che mettono bene in luce la originalità di Dionigi nel modo di intendere i nomi divini. Essi non sono — spiega — ipostasi distinte dotate di

*una reale causalità (come voleva Proclo), ma una pura e semplice mediazione dell'unica causalità, che è propria di Dio. Questi nomi indicano bensì le realtà partecipate dalle creature come sussistenti (l'Essere-in-sé, che fa sussistere i singoli esseri, la Vita-in-sé, che fa sussistere i singoli viventi, ecc.), ma quand'anche si concepissero come ipostasi sussistenti distinte da Dio, ad essi non si può e non si deve attribuire alcuna vera e propria causalità. Questa rimane esclusivamente dell'unico Dio Trino (capitolo V 8-10).*

*Nel capitolo VI si mette in luce la differenza tra la vita degli uomini e quella degli angeli: pur riconoscendone la somiglianza (gli uni come gli altri sono destinati alla deificazione e alla unione con Dio), Dionigi sottolinea che la «vita eterna» dell'uomo comprende anche la glorificazione del corpo attraverso la risurrezione. Nel capitolo VII il discorso sul rapporto tra gli uomini e gli angeli (ci sono osservazioni interessantissime sulla conoscenza angelica) si amplia fino a delineare una teoria della conoscenza divina. Si presenta una esposizione del modo di conoscere degli uomini, degli angeli e di Dio. Una trattazione analoga, a proposito della durata dell'esistenza, sarà fatta più avanti (capitolo X 3). Nei capitoli VIII-IX, di chiara ispirazione platonica, meritano particolare considerazione le riflessioni sui rapporti tra immanenza e trascendenza di Dio rispetto al creato. Infine, è da considerare la riflessione sul rapporto tra i nomi divini e Dio, che chiude il capitolo XI (XI 6). In risposta ad una obiezione, Dionigi spiega che Dio si distingue dai nomi in quanto è trascendente, ma si identifica con essi in quanto è creatore. Ma comunque si intendano i nomi (ipostasi sussistenti o attributi divini), la causalità è solo di Dio.*

## AL CONFRATELLO TIMOTEO IL PRETE DIONIGI

### Capitolo I

#### IL METODO DELL'OPERA E LA TRADIZIONE DEI NOMI DIVINI.

In questo capitolo si presentano i principi e il metodo dell'opera. Dopo avere esposto, nelle *Istituzioni teologiche*, il mistero della Trinità e della Incarnazione, qui l'autore si propone di spiegare i nomi divini. Sono i nomi che Dio stesso usa nelle Sacre Scritture per consentire agli uomini di conoscerlo in maniera ad essi proporzionata. Dio, infatti, è in se stesso superiore ad ogni intelligenza, come la intelligenza è superiore ai sensi. Di lui le Scritture dicono che è uno e trino e che è causa degli esseri tutti, sia come fondamento dell'ordine universale sia perché si è unito all'uomo, in maniera tutta particolare, nella ipostasi del Figlio Gesù Cristo. Tutto questo, Dio adesso lo rivela attraverso segni sensibili, in modo che gli uomini lo possano comprendere a partire dai sensi, ma in seguito, quando gli uomini saranno divenuti capaci di conoscere immediatamente senza passare attraverso i sensi, si rivelerà senza simboli con i raggi fulgidissimi della sua luce. Perché l'uomo capisca il senso e i limiti di questa rivelazione, più volte nella Sacra Scrittura Dio si rifiuta di dire il suo nome, d'altra parte non disdegna di essere chiamato con i nomi delle creature, come il vento o il fuoco. In tal modo si può comprendere che Dio in se stesso non può essere indicato con alcun nome, ma come causa di tutte le cose può essere indicato con i nomi di tutti gli esseri. I nomi di Dio si ricavano dalla sua causalità. Ora, questa si può considerare in generale o nei diversi gradi di essere e nei singoli esseri. Perciò Dio si rivela con nomi intellettuali (che indicano appunto la sua causalità negli aspetti più generali). In questa opera saranno spiegati i nomi intellettuali, mentre lo studio e la spiegazione dei nomi ricavati dalle cose sensibili è riservato ad un'altra opera intitolata *La teologia simbolica*. Secondo le norme dell'insegnamento esoterico, l'autore raccomanda al destinatario di non divulgare tale insegnamento ai profani.

1. [1] [585B] Ora, o beato, dopo le *Istituzioni teologiche*<sup>1</sup>, io mi rivolgerò, per quanto mi è possibile, all'interpretazione dei nomi divini. [2] Ma anche ora valga la legge dei detti sacri, stabilita prima, cioè che noi manifestiamo<sup>2</sup> la verità delle cose dette intorno a Dio non *con i discorsi persuasivi della sapienza umana ma con la dimostrazione della potenza*<sup>3</sup> mossa dallo Spirito negli autori sacri<sup>4</sup>, [3] secondo la quale ci congiungiamo in modo ineffabile e ignoto alle cose ineffabili e ignote in un'unione superiore [588A] alla nostra potenza e attività razionale e intellettuale<sup>5</sup>. [4] Adunque, in nessun modo si deve osare, dire o pensare alcunché intorno alla Divinità soprastanziale e occulta tranne ciò che è stato rivelato a noi divinamente dai detti sacri<sup>6</sup>. [5] Infatti, l'impossibilità di conoscere questa soprastanzialità<sup>7</sup> situata oltre la ragione, il pensiero e la sostanza, è ciò a cui si deve attribuire la scienza soprastanziale<sup>8</sup>, tendendo verso l'alto, quanto il raggio

<sup>1</sup> Si tratta di un'opera a noi non pervenuta, che lo scoliasta definisce « una specie di preintroduzione o di preconsiderazione di ciò che è stato detto qua e là nelle Scritture » (PG 4, 185B); ne riassume il contenuto nel capitolo II. Cfr. anche MT III, 1033A-B.

<sup>2</sup> ... *manifestiamo*: leggiamo *καταδείξασθαι*, secondo la correzione di Cordier. Pera accetta la lezione *καταδείσασθαι* e traduce: *revereri*. Altra lezione: *καταδήσασθαι* (legare).

<sup>3</sup> 1 Cor. 2,4.

<sup>4</sup> ... *autori sacri*: in greco si legge *θεολόγοι*, parola con cui si indicano gli autori dei libri sacri; cfr. ALB. VAN DEN DAELE, *Indices pseudo-dionysiani*, alla voce.

<sup>5</sup> L'unione con Dio fondata sulla fede è superiore a quella fondata sulla forza del ragionamento e sulla visione intuitiva; ma qual è il suo carattere specifico?

<sup>6</sup> Cfr. 1 Cor. 4,6.

<sup>7</sup> « *Sostanza* [ούσια] deriva dal verbo essere [εἶναι] e l'essere esprime l'idea di derivazione. Perciò a proposito di Dio non si può parlare di sostanza in senso proprio, perché Dio è al di là di ogni sostanza in quanto non è alcuna delle cose che sono, ma è al di sopra degli esseri e gli esseri derivano da lui. Infatti, la divinità del solo Dio, che è nascosta a tutti, è la potenza tearchica che governa coloro che si dicono dèi, gli angeli e gli uomini, in quanto è creatrice di coloro che diventano dèi per partecipazione colei che è la Divinità-in-sé da se stessa e senza causa » (PG 4, 185C-188A).

<sup>8</sup> Così traduce Scazzoso seguendo Cordier. Ma Pera, seguendo la interpunzione del testo proposta dal Turturro: « Si ignora questa soprasto-

dei detti divini si offre a noi, se di fronte agli splendori più alti ci umiliamo con la moderazione e santità che si addice alle cose divine. [6] Infatti, se si deve credere alla Sacra Scrittura<sup>9</sup> sapientissima e veracissima, le cose divine si rivelano e si mostrano secondo la misura dell'intelligenza di ciascuno, mentre la bontà del Principio divino, nella sua giustizia salvatrice, separa, in un modo che si addice alla Divinità, l'incommensurabilità, come fenomeno che non si può comprendere, [588B] dalle cose che hanno una misura<sup>10</sup>. [7] Come, infatti, le cose intelligibili rimangono incomprendibili e invisibili per le cose che cadono sotto i sensi, le cose semplici e prive di figura per le cose plasmate e dotate di forma, e le realtà incorporee che, essendo senza forma, non si possono percepire con il tatto e sono senza figura, sono incomprendibili per le cose formate secondo figure corporee, così, secondo lo stesso procedimento della verità, l'Infinità soprastanziale sta al di sopra delle sostanze e così è al di sopra delle intelligenze l'Unità che è al di sopra della intelligenza, e da nessuno è pensabile l'Uno che è al di sopra del pensiero ed è inespriabile con qualsiasi parola il Bene posto oltre alla parola, l'Unità che unifica tutte le unità<sup>11</sup> e la Sostanza soprastanziale e la Intelligenza inintelligibile e la Parola inespriabile, l'Irrazionalità e l'Assenza di intelligibilità e di nome, la quale non

stanzialità, che è al di sopra della ragione, della intelligenza e della sostanza. Ad essa [alla Divinità] si deve attribuire la scienza soprastanziale » (Cfr. C. PERA, *S. Thomae Aquinatis, in librum beati Dionysii « De divinis nominibus » expositio*, p. 11).

<sup>9</sup> ... *Sacra Scrittura*: così traduciamo *θεολογία*.

<sup>10</sup> Più che alludere ad un passo particolare, qui si richiama l'idea, diffusa nella Sacra Scrittura, che Dio si conosce secondo le proprie capacità. Se si vogliono individuare dei passi biblici particolari, si può vedere in questo passo una combinazione di Rm. 12,6 e 2 Cor. 3,14-16. Ma tale *misura* - si precisa - non consente mai di comprendere adeguatamente Dio, perché la bontà divina non può essere compresa da alcun essere limitato.

<sup>11</sup> « Da qui, dopo aver separato le proprietà divine da tutte le proprietà degli esseri, seguendo la misura della nostra lingua (perché a noi non è possibile andare oltre), glorifica Dio a partire da quelle proprietà da cui lo ha escluso. E lo chiama *Unità*, ma unificatrice delle unità, cioè creatore delle sostanze semplici, come gli angeli e le anime » (PG 4, 189B).

esiste secondo il comune concetto di esistenza: è Causa dell'esistenza universale, pur non esistendo essa, in quanto superiore ad ogni sostanza, e così essa stessa potrebbe rivelare di sé in maniera magistrale e saggia<sup>12</sup>.

2. [8] [588C] Come si è detto, di questa Divinità soprasostanziale ed occulta non si può osare dire o pensare alcunché tranne quelle cose che, per ispirazione divina, sono state manifestate a noi per mezzo dei libri sacri. [9] Adunque, come essa nelle Sacre Scritture benevolmente ha tramandato di sé, la scienza e la contemplazione di lei (qualunque cosa sia) è inaccessibile agli esseri in quanto è separata da tutti in maniera soprasostanziale. E potresti trovare molti sacri autori che l'hanno celebrata non solo come invisibile<sup>13</sup> ed incomprendibile, ma anche come inscrutabile e insieme ininvestigabile<sup>14</sup>, come se non esista orma alcuna di coloro che sono arrivati alla sua occulta infinità<sup>15</sup>. [10] Però, non è del tutto incomunicabile il Bene per nessuno degli esseri, ma, in quanto colloca il raggio soprasostanziale solidamente in se stesso, lo fa risplendere per bontà con illuminazioni adatte a ciascuno degli esseri [588D] e stimola le sacre intelligenze verso la contemplazione di sé, per quanto la possano esse raggiungere, verso la comunione e l'assimilazione, quelle intelligenze che, per quel che è lecito, vi tendono santamente [589A] e non presumono – e sarebbe impossibile – di raggiungere ciò che è superiore alla manifestazione divina concessa a loro nella giusta misura, né scivolano all'ingiù per la tendenza verso le cose peggiori, ma saldamente e senza volgersi mi-

<sup>12</sup> Tutti questi nomi indicano che Dio trascende gli esseri di cui è causa.

<sup>13</sup> Si noti il continuo riferimento alla Sacra Scrittura; cfr. 1 Tm. 1,17; Eb. 11,27 (*invisibile*).

<sup>14</sup> Cfr. Rm. 11,33; Ef. 3,8.

<sup>15</sup> «Evidentemente, ciò che è finito può essere compreso da ciò che lo delimita. Ora, se Dio è il luogo di tutte le cose, non in senso corporeo ma in senso demiurgico (perché riempie il cielo, la terra e tutto il resto ed è al di fuori di essi), evidentemente è Infinità, cioè potenza che non ha limite» (PG 4, 189D-192A).

rano fisse il raggio che brilla su di loro e, in grazia dell'amore proporzionato ai raggi loro elargiti, si librano in alto sulle ali castamente e santamente con sacra reverenza.

3. [11] Se noi seguiamo questi equilibri divini, i quali governano tutti i santi ordinamenti delle schiere sovracelesti; se onoriamo l'oscurità della Tearchia<sup>16</sup>, che si trova al di sopra della intelligenza e della sostanza, [589B] con le sacre venerazioni interiori che non si possono investigare, e le cose ineffabili con un casto silenzio, in tal modo ci protendiamo verso i raggi che per noi brillano nei libri sacri e ci guidano con la loro luce agli inni divini, e inondandoci di luce in modo sovramondano e rendendoci atti alle lodi sante, così che possiamo vedere le luci divine donate da quelli in misura adatta alla nostra capacità d'intendere ed elogiare il Principio benefico di tutta la sacra illuminazione come esso stesso ha tramandato nei libri sacri intorno a se stesso. [12] Per esempio, ci dicono che egli è la Causa, il Principio, la Sostanza e la Vita di tutte le cose; e il richiamo e la risurrezione di coloro che sono caduti in basso, come pure il rinnovamento e la riforma di coloro che sono scivolati verso ciò che guasta l'immagine divina; e la sacra stabilizzazione di coloro che si dibattono secondo un impuro ondeggiare; e la sicurezza di coloro che già stanno ritti; [589C] e la mano tesa verso quelli che si protendono in su verso di lui; e la Luce di quelli che sono illuminati; e il Principio di perfezione per quelli che sono perfetti; e la somma Divinità di quelli che sono deificati; e la Semplicità di coloro che sono resi semplici; e l'Unità di quelli che tendono all'unità; Principio superprincipale di ogni principio in modo superiore alla sostanza; buona elargizione di ciò che è occulto, per quanto è possibile; insomma, Vita dei viventi; Sostanza delle cose che sono; Principio e causa di ogni vita e Sostanza per la cui bontà tutti

<sup>16</sup> Così Dionigi indica Dio in quanto principio di deificazione; per cui gli angeli e le anime sono chiamati dèi e la divinità ὑπέρθεος (superdivina); cfr. MT I 1, 997A.



gli esseri sono chiamati alla vita e mantenuti in essa<sup>17</sup>.

4. [13] [589D] A queste cose siamo stati iniziati dai libri divini e, per così dire, tu potrai trovare tutti gli inni sacri dei sacri autori che distinguono i nomi di Dio in modo manifesto e celebrativo secondo i procedimenti benefici della Tearchia. [14] Per cui noi vediamo che quasi in ogni libro della Sacra Scrittura la Tearchia è celebrata santamente: come Monade e Unità<sup>18</sup> a causa della sua semplicità e unità dell'indivisibilità mirabile, che ci unifica come una virtù che ha tale potere di unificazione e, siccome le nostre diversità divisibili sono complicate in maniera sovramondana, ci raccoglie verso la Monade divina [592A] e l'Unità che imita Dio<sup>19</sup>; come Trinità, a causa del manifestarsi della fecondità soprasostanziale delle tre persone, *dalla quale tutta la paternità esiste ed è così chiamata nel cielo e sulla terra*<sup>20</sup>; come Causa degli esseri, perché in seguito alla bontà sua creatrice di sostanze tutte le cose furono create; Causa sapiente e bella, perché tutte le cose che sono e che mantengono incorruttibili le proprietà della loro natura sono piene di ogni armonia divina e sacra bellezza; Causa amante degli uomini in modo straordinario, poiché, in una delle sue ipostasi, secondo verità e totalmente comunicò con noi richiamando a sé, e sollevando la bassezza umana, in conseguenza della quale in modo ineffabile divenne composto Gesù che è semplice, l'Eterno prese una estensione temporale e penetrò nella nostra natura colui che sta soprasostanzialmente oltre tutto l'ordine della natura nel suo insieme, [592B] conservando immutabili e inconfondibili le sue proprietà<sup>21</sup>. E tutte le altre luci deificanti che in con-

<sup>17</sup> Dionigi afferma di ricavare i nomi dalla Sacra Scrittura, ma in realtà i nomi che qui cita non hanno corrispondenti diretti nei testi biblici, sebbene non sia difficile trovare concetti ed espressioni affini.

<sup>18</sup> *Monade* (μονάς) e *Unità* (ἕντης), due parole che hanno pressappoco lo stesso significato, indicano qui un unico concetto.

<sup>19</sup> Lo scoliasta vi vede un'allusione a Gv. 17,22 (cfr. PG 4, 196A).

<sup>20</sup> Ef. 3,15.

<sup>21</sup> Questo lungo periodo è armoniosamente congegnato in tre parti, che corrispondono a tre aspetti nei quali si considera la divinità: Monade

formità dei libri sacri sono state elargite in dono a noi manifestamente dalla tradizione occulta dei nostri precettori divinamente ispirati<sup>22</sup>. [15] In queste cose siamo stati iniziati: ora, in verità, in modo proporzionato alla nostra intelligenza, attraverso i sacri veli della benevolenza delle Sacre Scritture e delle tradizioni episcopali (la quale benevolenza ha messo intorno alle cose intelligibili un velo sensibile, alle cose soprasostanziali un velo sostanziale, e ha attribuito forme e figure a cose prive di forma e di figura, e ha moltiplicato e ha composto la semplicità suprema ed esente da figura nella varietà dei simboli distinguibili), ma, allora, quando diventeremo incorruttibili ed immortali e raggiungeremo la quiete cristiforme e beatissima, secondo il sacro detto, [592C] *sempre saremo col Signore*<sup>23</sup>, riempiti della sua divina presenza, visibile in santissime contemplazioni, che illumina di luci splendidissime, come i discepoli in quella divinissima trasfigurazione<sup>24</sup>, partecipando della sua intelligibile a noi elargita, con una intelligenza imperturbabile e distaccata dalla materia, e dell'unione che supera la intelligenza nelle effusioni inconoscibili e beate di raggi fulgidissimi, nell'imitazione più divina delle menti

(e Unità), Trinità e Causa, cioè nella sua semplicità, nella trinità delle persone e nel suo operare al di fuori del suo essere. La maggior considerazione è riservata qui all'operare *ad extra*, visto a sua volta in tre aspetti: la creazione, la conservazione (e il governo) del mondo e la incarnazione a favore dell'uomo. Della incarnazione si limita a dire che essa riguarda direttamente una sola delle tre persone, che comporta una unione con una umanità completa (così si deve intendere δλικώς) e che questa unione avviene per elevare l'uomo fino a Dio. Sono i dati essenziali della cristologia dionisiana ripetuti e precisati anche altrove; cfr., ad esempio, DN II 9-10, 648A-649A; Ep. IV 1072A-C.

<sup>22</sup> Queste *luci teurgiche* sembrano essere i riti liturgici che, non essendo esplicitamente indicati dalle Sacre Scritture, si pensava fossero stati trasmessi segretamente dagli apostoli; cfr. BASILIO, *Lo Spirito Santo* 27,67.

<sup>23</sup> 1 Ts. 4,17.

<sup>24</sup> Cfr. Mt. 17,5; Mc. 9,6; Lc. 9,32.34. Commenta lo scoliasta: « Nella risurrezione, i santi con l'incorruttibilità e l'immortalità raggiungeranno lo stato cristiforme risplendendo più del sole, come il Signore quando fu trasfigurato sul monte. L'Apostolo dice dei santi che allora saranno come egli è e saranno sempre con il Signore [1 Ts. 4,16] » (PG 4, 197C).

sovracelesti: noi diventeremo, infatti, *simili agli angeli*, come dice la verità della Sacra Scrittura, e *figli di Dio, in quanto saremo figli della risurrezione*<sup>25</sup>. [16] Ora dunque, per quanto a noi è possibile, usiamo simboli appropriati alle cose divine e da questi di nuovo tendiamo, secondo la nostra capacità, verso la semplice ed unitaria verità delle contemplazioni intelligibili e, dopo tutta la comprensione delle cose divine a noi possibile, facendo cessare le attività intellettuali, [592D] ci slanciamo, per quanto è possibile, verso il Raggio soprasostanziale, [17] nel quale tutti i limiti di tutte le cognizioni preesistono in modo più che ineffabile, Raggio che non è possibile né capire né dire, né contemplare completamente in alcun modo, per il fatto che è distaccato da ogni cosa e supersconosciuto, [18] come quello che assume in sé in precedenza i termini tutti, in maniera soprasostanziale, di tutte [593A] le conoscenze e potenze sostanziali ed è collocato al di sopra di ogni cosa, e anche delle intelligenze sovracelesti, per una potenza incomprendibile<sup>26</sup>. [19] Infatti, se tutte le scienze hanno per oggetto l'essere e finiscono appunto nell'essere, la Scienza che è superiore ad ogni sostanza è pure al di sopra di qualsiasi conoscenza<sup>27</sup>.

5. [20] E, in verità, se supera ogni discorso e ogni conoscenza e sta del tutto anche oltre l'intelligenza e la sostanza [21] – esso che abbraccia, raccoglie e anticipa tutte le cose, rimanendo però completamente inafferrabile a chiunque e non esiste possibilità di sentirlo, [593B] d'immaginarlo, di pensarlo e non c'è di lui né nome, né parola,

<sup>25</sup> Cfr. Lc. 20,36.

<sup>26</sup> Si descrive l'itinerario per arrivare al contatto con il Dio incomprendibile: si parte dalla conoscenza sensibile per passare a quella discorsiva ed intuitiva e alla cessazione di qualunque attività intellettuale. A questo punto l'anima si unisce alla luce divina, nella quale preesistono, come nella causa da cui derivano, le conoscenze e le potenze limitate delle creature. Questo credo sia il senso dei *limiti* (πέρατα) e *termini* (ἀποπερατώσεις) delle *conoscenze e potenze sostanziali*.

<sup>27</sup> « Se le conoscenze [scienze] riguardano le sostanze e gli esseri, Dio, non essendo né nella sostanza né alcuno degli esseri, è, naturalmente, al di sopra della conoscenza » (PG 4, 201A).

né mezzo di toccarlo né di conoscerlo<sup>28</sup> –, come potrà essere intrapreso il nostro discorso intorno ai nomi divini? Non si dimostra che la Divinità soprasostanziale non si può chiamare e sta al di sopra di ogni nome? [22] Ma, come abbiamo detto quando esponevamo le nostre *Istituzioni teologiche*, l'Uno, l'Inconoscibile, il Soprasostanziale, il Bene-in-sé, qualunque cosa sia, voglio dire l'Unità trina, che è in uguale misura Dio e Bene<sup>29</sup>, non si può dire né pensare; ma anche le unioni delle sante potenze che si adattano agli angeli (sia che si debbano chiamare effusioni, sia che si debbano chiamare recezioni della bontà superinconoscibile e brillantissima) sono ineffabili e sconosciute, e ineriscono solo a quegli angeli stimati degni di esse al di là della conoscenza angelica<sup>30</sup>. [23] Le intelligenze deiformi<sup>31</sup>, unite a queste, per quanto è possibile, ad imitazione degli angeli, quando dopo la cessazione di ogni atto intellettuale avviene una siffatta unione [593C] per le intelligenze deificate che tendono verso la luce più che divina, queste anime lo celebrano in modo eccellente mediante l'allontanamento da lui

<sup>28</sup> Questo elenco di forme di conoscenza, nessuna delle quali consente di arrivare fino a Dio, ricalca catalogazioni ormai tradizionali. Esse sono: la sensazione (αἴσθησις), la immaginazione (φαντασία), l'opinione (δόξα, che è una congettura probabile), il nome (ὄνομα: forse il concetto?), il ragionamento (λόγος), il contatto (ἐπαφή, che corrisponde alla conoscenza intuitiva) e la scienza (ἐπιστήμη). A proposito del contatto, giustamente lo scoliasta osserva: « Chiama contatto la comprensione intellettuale. Infatti, quando ci slanciamo con l'intelligenza verso le realtà intellettuali per conoscerle, ci sembra di toccarle: ci sembra di percepire con l'intelligenza che cosa sono, come con il tatto percepiamo le cose sensibili. Ma Dio non lo tocchiamo neanche con l'intelligenza » (PG 4, 201C); cfr. un elenco analogo (in ordine inverso) in DN VII 3, 872B.

<sup>29</sup> ... *Dio e Bene*: i termini greci sono ὁμοθεον καὶ ὁμοάγαθον. Ciò significa che le tre persone divine sono Dio e Bene nella stessa misura. Ma non dice che sono consostanziali (ὁμοούσιον, il termine consacrato dal concilio di Nicea), perché nella concezione dionisiana Dio è al di sopra della sostanza (ὑπερούσιος).

<sup>30</sup> « Dopo aver detto che Dio è per noi inconcepibile ed ineffabile, conferma ciò che ha detto di Dio con un argomento *a minori*: se ci è ignoto ciò che è proprio degli angeli, che cosa si deve pensare di Dio? » (PG 4, 201D-204A).

<sup>31</sup> Qui le *intelligenze* (νόες, parola con cui di solito si indicano gli angeli) sono le anime umane, e precisamente gli autori ispirati, secondo la interpretazione dello scoliasta (cfr. PG 4, 204B-C).

di tutte le cose esistenti<sup>32</sup>. Illuminate in maniera vera e soprannaturale in seguito alla beatissima unione con lui perché è la Causa di tutti gli esseri, senza che egli sia nessuno di questi, per il fatto che è separato da tutti in modo soprasostanziale<sup>33</sup>. Dunque, questa Supersostanza divina, qualunque sia il modo superiore di essere della Superbontà, nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione, opinione, nome, parola, pensiero, intelligenza<sup>34</sup>, sostanza, stato, posizione, unità, fine, immensità, ed anche da tutte quante le cose che sono. [24] Ma, poiché, come [593D] sostanza della bontà, è, con il suo stesso esistere, la causa di tutte le cose che sono, dev'essere celebrata da tutti gli esseri creati 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 sussistono in lei, e per il fatto stesso del suo esistere tutte le cose sono state tratte alla vita ed in questa conservate, e tutte le cose la desiderano: quelle intelligenti e ra-

<sup>32</sup>...allontanamento... esistenti: il termine greco è ἀφάρσεις, una parola con cui Dionigi indica, di solito, il processo con cui si superano i diversi gradi della conoscenza umana; cfr. *MT II*, 1025A-B, e la relativa nota 3 in questo volume.

<sup>33</sup> «Che Dio non è nulla si deve intendere nel senso che non è nessuno degli esseri. Infatti, colui che è causa di tutti gli esseri è al di sopra degli esseri. Per cui, quando si parla di Dio, si dice che è dappertutto e in nessun luogo. Dunque, poiché non è in alcun luogo, tutte le cose sono per mezzo di lui e in lui, in quanto non è in alcuno degli esseri che costituiscono l'universo. E ancora, tutte le cose sono in lui in quanto è dappertutto, ma d'altra parte sono per mezzo di lui perché egli non è in alcun luogo. Riempie tutte le cose in quanto è dappertutto, secondo il detto del profeta [cfr. *Dn*. 2,35], ma non è in alcun luogo, secondo un altro profeta che dice: "Qual è il luogo del mio riposo?" [*Is*. 66,1; *Ap*. 7,49]. Se fosse soltanto dappertutto, sarebbe egli stesso tutte le cose e in tutte le cose localmente. Dunque, non è in nessuna delle cose, in quanto è al di sopra di tutte le cose» (PG 4, 204D-205A).

<sup>34</sup> Con tutti questi termini, di cui peraltro non è facile fissare il significato esatto (cfr. PG 4, 205A), Dionigi vuol dire semplicemente che Dio è al di là di tutte le facoltà conoscitive umane e di tutto ciò che costituisce l'essere delle creature.

zionali in piena coscienza, quelle inferiori a queste in modo sensibile, e le altre secondo un movimento vitale o per una disposizione sostanziale e costante<sup>35</sup>.

6. [25] [596A] Dunque i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come innominabile e al di fuori di ogni nome. La celebrano come innominabile, quando affermano che la Tearchia stessa, in una delle visioni mistiche dell'apparizione simbolica<sup>36</sup>, rimproverò colui che aveva chiesto *Qual è il tuo nome?*<sup>37</sup>, e, come per distoglierlo da ogni conoscenza del nome divino, disse: *Perché domandi il mio nome?*<sup>38</sup> *È mirabile*<sup>39</sup>. Non è forse, in verità, un nome mirabile quello che sta al di sopra di ogni nome e che manca di ogni nome, *che è situato al di sopra di ogni nome che si nomina, sia in questo tempo sia nel futuro?*<sup>40</sup> Chiamano la Tearchia con molti nomi, come quando le fanno di nuovo dire: *Io sono colui che è*<sup>41</sup>, la vita, la luce, Dio, la verità, e quando gli stessi autori sacri lo celebrano in quanto causa di tutte le cose con molti nomi presi da tutte le cose create, [596B] come Buono, Bello, Sapiente, Amabile, Dio degli dèi, Signore dei signori, Santo dei santi, Eterno, Esistente, Autore dei secoli<sup>42</sup>, Elargitore della vita<sup>43</sup>, Sapienza, Intelligen-

<sup>35</sup> L'unico Dio, causa di tutti gli esseri, è il fine a cui tutti gli esseri tendono; ma in maniera diversa secondo l'ordine a cui appartengono. Al vertice stanno gli angeli (intelligenze, che conoscono Dio intuitivamente), subito dopo vengono gli uomini (le anime, che conoscono Dio per via di ragionamento), quindi viene il mondo animale (dotato di semplice sensazione), seguito dal mondo vegetale (che partecipa solo della vita) e dal mondo inanimato (che tende a Dio per la sua semplice esistenza).

<sup>36</sup> Sono le teofanie dell'Antico Testamento.

<sup>37</sup> Gn. 32,27.

<sup>38</sup> Gn. 32,29.

<sup>39</sup> Gdc. 13,18.

<sup>40</sup> Ef. 1,21.

<sup>41</sup> Es. 3,14.

<sup>42</sup> L'appellativo *Autore dei secoli*, secondo Cordier, richiama *Is*. 40,28 («Dio eterno è Dio»), secondo san Tommaso d'Aquino, *Sir*. 24,8(14); ma giustamente il Pera rimanda a *Eb*. 1,2. Per i nomi precedenti, di solito si cita (così san Tommaso d'Aquino e B. Cordier): *Lc*. 18,19 (*Buono*); *Ct*. 1,16 (*Bello*); *Gb*. 9,4 (*Sapiente*); *Ct*. 5,2 (*Amabile*); *Sal*. 50(49),1 (*Dio degli dèi*); *Dn*. 9,24 (*Santo dei santi*); *Bar*. 4,10 (*Eterno*); *Gb*. 14,4 (*Esistente*). Per maggiori particolari, si veda PG 3, 603-604.

<sup>43</sup> Cfr. *At*. 17,25.

za, Verbo, Sapiente (che possiede al massimo grado tutti i tesori di ogni scienza)<sup>44</sup>, Potenza<sup>45</sup>, Potente, Re dei re<sup>46</sup>, Antico dei giorni<sup>47</sup>, non soggetto a vecchiaia<sup>48</sup> né a cambiamento, come Salvezza, Giustizia, Santificazione, Redenzione<sup>49</sup>, come quello che supera tutti in grandezza e come abitante nell'aura leggera<sup>50</sup>. Aggiungono che egli si trova nelle intelligenze, nelle anime e nei corpi, in cielo e in terra, sempre uguale in se stesso, nell'universo, attorno [596C] all'universo, sopra l'universo, sopra il cielo, superiore alla sostanza; dicono che egli è sole, stella, fuoco, acqua, vento, rugiada, nube, perfino roccia e pietra, tutto ciò che è e niente di ciò che è<sup>51</sup>.

7. Così, dunque, alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono, perché sia regina<sup>52</sup> di tutte le cose e tutte le cose gravitino attorno a lei e da lei dipendano<sup>53</sup> come causa, come principio e come

<sup>44</sup> Cfr. Col. 2,3.

<sup>45</sup> Cfr. 1 Cor. 1,24.

<sup>46</sup> Cfr. Ap. 19,16.

<sup>47</sup> Cfr. Dn. 7,13.

<sup>48</sup> Cfr. Sal. 102(101),28; Gc. 1,17.

<sup>49</sup> Cfr. Mt. 1,21; Lc. 2,30.

<sup>50</sup> Cfr. 1 Re, 19,11. Si noti come questi nomi si riferiscono a volte a Dio, a volte al Messia. Evidentemente, nel pensiero di Dionigi, ciò che si dice di Gesù Cristo è un nome divino. A proposito della presenza di Dio nel vento (*aura leggera*) lo scoliasta commenta: « Questo significa che Dio è anche nel corpo, sebbene non sia contenuto in nessuna cosa, perché il soffio è partecipato da tutti ed è in tutti e da nessuno è contenuto, come dice appunto il Signore nei vangeli: "Dio è spirito, e coloro che l'adorano devono adorarlo in spirito e verità" [Gv. 4,23] » (PG 4, 208C).

<sup>51</sup> Per la immensità di Dio si veda specialmente il secondo Isaia (Is. 40-55), testi molto citati dagli apologeti a partire da Giustino (*Apoloogia* I).

<sup>52</sup> ... *regina*: in genere si legge βασιλεῖα (regno). Ma è preferibile leggere βασιλεύα (regina), che trova un parallelo in Pseudo-Platone, *Epistola II* 312e, già implicitamente citato in questo stesso capitolo al n. 34; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 32.

<sup>53</sup> ... *dipendano*: alcuni leggono, meno bene, « separata » (ἐξῆρημένη). In realtà il testo, che richiama PLOTINO, *Enneadi* I 7,1, indica la dipendenza delle creature da Dio come da causa efficiente e finale. Si veda, per maggiori particolari, C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 32-33.

fine, ed ella, secondo il sacro detto, sia *tutta in tutti*<sup>54</sup> e sia veramente celebrata come [26] sostanza che dà il principio, la perfezione e la conservazione a tutte le cose, custodia e domicilio<sup>55</sup>, e che si rivolge [596D] a se stessa e fa tutte queste cose in maniera uniforme, invincibile, eccellente. Infatti, non è soltanto la Causa che contiene, vivifica e perfeziona, sicché solo in grazia di questa o di quella provvidenza possa essere chiamata bontà superiore a qualsiasi nome, [597A] ma comprende in sé tutti gli esseri in maniera semplice e senza limiti a causa dei perfettissimi benefici della sua stessa unica provvidenza, causa di ogni cosa, ed è quindi celebrata e chiamata in maniera a lei conveniente da tutte le cose che esistono.

8. [27] E, invero, così dunque gli autori sacri non soltanto onorano questi appellativi divini, ossia quelli che derivano dalle provvidenze generali o particolari o dalle creature su cui opera la provvidenza, ma anche da certe visioni divine che hanno illuminato nei sacri templi o altrove gli iniziati o i profeti<sup>56</sup>. Per questi o per quei motivi e qualità lo chiamano Bontà superiore alla luce e ad ogni nome e gli attribuiscono forma e figure di uomo o di fuoco o di ambra e [597B] ne lodano gli occhi, le orecchie, i capelli, il volto, le mani, le spalle, le ali, le braccia, il dorso e i piedi, e gli foggiano corone, seggi, bicchieri, crateri e altri oggetti pieni di mistero; di queste cose tratteremo secondo le nostre forze nella *Teologia simbolica*<sup>57</sup>. [28] Ma

<sup>54</sup> 1 Cor. 15,28.

<sup>55</sup> « Lo dice *domicilio* di tutte le cose, in quanto è abitazione dei santi, poiché il Signore stesso dice: "Rimanete in me" [Gv. 15,4]. Allo stesso modo noi siamo suo tempio, secondo le parole: "Abiterò in mezzo a loro e camminerò con loro" [2 Cor. 6,16]. Così egli è anche la nostra abitazione » (PG 4, 209A).

<sup>56</sup> I nomi divini si ricavano dal creato e dalle rivelazioni dirette. Cfr. *Ep. IX* 1-2, 1104B-1108B. Queste rivelazioni sono le diverse teofanie ricordate nella Sacra Scrittura (« Chiama visioni divine le rivelazioni attraverso i simboli »: PG 4, 209B). Per la rivelazione nel tempio, cfr. Is. 6; per il resto, si può trovare una indicazione particolareggiata in PG 3, 605-608.

<sup>57</sup> Del contenuto di questa opera, a noi non pervenuta, abbiamo un

ora, raccogliendo dai sacri detti tutto ciò che riguarda la presente trattazione, servendoci delle cose dette come di una regola e fissando bene gli occhi in esse, veniamo alla spiegazione dei nomi divini intelligibili, [29] e, come la legge gerarchica<sup>58</sup> prescrive sempre a noi per ogni disputa teologica, guardiamo con una intelligenza spirituale, contemplativa del Divino, per usare un linguaggio preciso, le visioni nelle quali Dio si manifesta; e prestiamo orecchi santi<sup>59</sup> alle spiegazioni dei sacri nomi divini, per trasmettere le cose sante ai santi secondo la divina tradizione, [597C] e sottrarle al riso e alle beffe dei profani<sup>60</sup>; o, anzi, per togliere a costoro, se proprio esistono uomini siffatti, la possibilità di lottare contro Dio su questo argomento. [30] Per quello che ti riguarda, o caro Timoteo, è necessario che tu mantenga nel segreto queste cose, secondo l'esortazione santissima, facendo in modo che i profani non conoscano e non divulgino le cose divine. A me, poi, conceda Dio di celebrare degnamente i molti nomi benefici della Divinità, che non può essere né chiamata, né nominata, e non tolga dalla mia bocca la parola della verità.

### Capitolo II

INTORNO ALLA TEOLOGIA UNITA E DISTINTA, E QUALE SIA L'UNIONE E LA DISTINZIONE IN DIO.

Dopo avere esposto i principi e il metodo della trattazione, qui l'autore ne esprime in sintesi l'oggetto. I nomi divini (e in particolare i più generali) si riferiscono a tutta la Divinità (cioè a tutte e tre le persone divine). Infatti, è facile dimostrare che la Sacra Scrittura riferisce gli stessi nomi (come Bene, Verità, Sapienza) al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. In tal modo Dionigi può rife-

breve saggio in *Ep. IX*. Nel nostro commento a quella lettera sono indicati i passi biblici dove i nomi qui elencati sono riferiti a Dio.

<sup>58</sup> ... *gerarchica*: cioè sacerdotale: « Nota che soprattutto ai sacerdoti spetta considerare le divine Scritture » (PG 4, 209C).

<sup>59</sup> « Un udito pio e degno dei santi » (PG 4, 209C): è il tema tradizionale della « pietà » come condizione previa per accostarsi al mistero.

<sup>60</sup> I *profani* sono i non cristiani, le cui derisioni verso i cristiani sono ben note; si pensi, per esempio, a Giuliano l'Apostata; cfr. anche PG 4, 209C-D.

rire al Dio uno e trino della tradizione cristiana ciò che i neoplatonici dicono dell'Uno. Ma, pur avendone trattato altrove, Dionigi sente il dovere di spiegare come Dio può essere uno e trino; e per questo applica anche all'Uno il processo unione/distinzione (o manenza/processione), che indica il processo creativo. Secondo la concezione platonica, che Dionigi accetta, Dio rappresenta il momento della unione/manenza, e il mondo il momento della distinzione/processione. L'unione indica il permanere in se stessa della realtà divina, nella sua trascendenza su tutto ciò che si può dire di lei, e ad essa si riferiscono tutti i nomi che si predicano di Dio desumendoli dagli esseri. Distinzione è invece il trapasso dalla unità alla molteplicità, cioè il processo creativo. Ma a questo punto Dionigi si trova imbarazzato, perché la tradizione ecclesiastica gli dice che Dio è tre persone uguali e distinte e che nell'ambito della creazione, e in particolare nel mondo umano, una di esse, il Figlio, ha un ruolo unico ed esclusivo. Di fronte a questa difficoltà, per conservare lo schema di pensiero neoplatonico senza tradire il messaggio cristiano, introduce una suddivisione, affermando che ciascuno dei due momenti comporta unioni e distinzioni interne. Abbiamo così unioni e distinzioni proprie della unione. In Dio sono unite, cioè comuni alla Divinità nella sua totalità, cioè a tutte e tre le persone divine, la trascendenza assoluta, identità, unità, ineffabilità, polionimia, inaccessibilità, ecc.; mentre sono distinti, cioè esclusivi di una sola delle tre persone, i nomi che indicano le proprietà peculiari di ciascuna, come Padre, Figlio, Spirito Santo. Analogamente, si hanno unioni e distinzioni proprie della distinzione, cioè entro la distinzione divina che rappresenta il trapasso dall'Uno al molteplice. È unito e comune a tutta la Divinità l'atto creativo, per cui tutti gli esseri creati partecipano alla Divinità nella sua totalità, e quindi a tutta la Divinità si applicano i nomi da essi ricavati; è invece distinto, cioè riguardante solo il Figlio, il fatto della incarnazione. Ad essa, infatti, il Figlio partecipa diventando realmente uomo (diventando composto, egli che era semplice), mentre il Padre e lo Spirito Santo vi partecipano semplicemente con la loro comune volontà. Questo procedimento deve essere applicato con le opportune precauzioni. In primo luogo, occorre ricordare che le perfezioni divine, in se stesse sempre uguali, sono partecipate in misura diversa dagli esseri creati che costituiscono l'universo, a seconda della disposizione di ciascuno. Come lo stesso sigillo non lascia la stessa impronta su materie diverse. In secondo luogo, occorre non dimenticare che i nomi riferiti a Dio sono sempre inadeguati, per cui debbono essere negati nel momento stesso in cui si affermano: quando, per esempio, si dice che Dio è Bene, si deve subito aggiungere che non lo è come gli esseri creati. Questo vale sia per i nomi comuni alle tre persone divine sia per i nomi propri di ciascuna. Ciò si deve tenere presente specialmente quando si dice che Gesù è uomo, in quanto è uomo ma in maniera sovrumana, sia nel modo di venire all'esistenza (è nato da una vergine) sia

nel modo di operare (compie azioni umane in maniera divina). Lo mette bene in rilievo anche il maestro Ieroteo. Argomento di questa opera sarà la spiegazione dei nomi comuni, dei nomi intelligibili che si riferiscono a tutta la Divinità. E la spiegazione sarà fatta con il procedimento affermativo e negativo nello stesso tempo.

1. [31] [636C] La Bontà, che di per se stessa termina e manifesta tutta l'esistenza tearchica<sup>1</sup>, qualunque cosa essa sia, è celebrata dai sacri detti. Infatti, che cosa d'altro si può apprendere dalla Sacra Scrittura quando afferma che la stessa Tearchia, indicando se stessa, dice: *Perché mi interroghi su colui che è buono?*<sup>2</sup> Nessuno è buono tranne il solo Dio<sup>3</sup>. Dunque, anche in altri passi noi abbiamo ricercato e dimostrato che dalle Sacre Scritture sono celebrati sempre tutti gli appellativi divini adatti a Dio, non in parte<sup>4</sup>, ma in tutta la Divinità perfetta, integra e piena, e che tutti questi in maniera indivisibile, assoluta, identica e completa si riferiscono a tutta l'integrità della Divinità perfetta e completa. [32] E, invero, come abbiamo ricordato nelle *Istituzioni teologiche*, se si afferma che ciò non è stato detto nei riguardi di tutta la Divinità totale, [637A] si dice una bestemmia e si osa dividere temerariamente l'unità superiore ad ogni unità. Dunque, bisogna dire che questo nome deve essere assunto per tutta la Divinità: infatti, il Verbo stesso, che è per natura Buono, ha affermato: *Io sono buono*<sup>5</sup>, e qualcuno dei profeti

<sup>1</sup> « La divinità della santa e sola adorabile Trinità che si riconosce nelle tre ipostasi. Egli ha l'abitudine di chiamare "verità totale" l'augusta Trinità » (PG 4, 212A).

<sup>2</sup> Mt. 19,17.

<sup>3</sup> Mc. 10,18; Lc. 18,19.

<sup>4</sup> « È giusto dire *non in parte* [μερικῶς], perché le operazioni e tutti i nomi elogiativi indicati nella Sacra Scrittura non si riferiscono ad una sola delle tre persone della divina Trinità, ma sono comuni alla Trinità, eccetto la sola incarnazione che si riferisce al Figlio, come sarà detto in seguito. Solo le proprietà che caratterizzano le tre ipostasi si riferiscono separatamente e propriamente a ciascuna ipostasi. Così, per esempio, al Padre e non ad un altro si riferisce il titolo di Padre; e così a proposito del Figlio e dello Spirito Santo » (PG 4, 212B).

<sup>5</sup> Mt. 20,12.

divinamente ispirati elogia lo Spirito in quanto è Buono<sup>6</sup>; e parimenti per il detto: *Io sono colui che è*<sup>7</sup>, se non si ammetterà che è stato detto riguardo a tutta la Divinità, ma ci si sforzerà di circoscriverlo ad una sola parte di essa, come si potranno capire le parole: *Questo dice colui che è, che era, che verrà, l'Onnipotente?*<sup>8</sup>, e: *Tu sei lo stesso?*<sup>9</sup>, e: *Spirito di verità il quale è colui che procede dal Padre?*<sup>10</sup>; e se non si dice che tutta la Divinità è Vita, come può essere vera la sacra parola che afferma: *Come il Padre risuscita e vivifica i morti, così anche il Figlio vivifica quelli che vuole?*<sup>11</sup>, e quell'altra espressione: [637B] *È lo spirito che vivifica?*<sup>12</sup> Poiché la Divinità intera ha il dominio di tutte le cose, non si può dire, sia che si tratti di Dio Padre sia che si tratti di Dio Figlio<sup>13</sup>, io credo, in quanti passi della Sacra Scrittura si celebra il titolo di Signore nel Padre e nel Figlio; ma anche lo Spirito è Signore<sup>14</sup>. Anche la Bellezza e la Sapienza sono attribuite a tutta la Divinità; così pure le Sacre Scritture riferiscono alla celebrazione di tutta la Tearchia la luce, l'operare di Dio, la causalità e tutto ciò che appartiene alla Tearchia nel suo complesso; in modo sommario, come quando dicono: *Tutto viene da Dio*<sup>15</sup>; in maniera più diffusa, come in queste parole: *Tutto è stato fatto da lui e per lui*<sup>16</sup>, *tutto sussiste in lui*<sup>17</sup>; e: *Emetterai il tuo Spirito e saranno create*<sup>18</sup>. [33] E per dir tutto in una parola, il Verbo di Dio stesso ha detto: *Io e il Padre siamo*

<sup>6</sup> Cfr. Sal. 143(142),10.

<sup>7</sup> Es. 3,14.

<sup>8</sup> Ap. 1,8.

<sup>9</sup> Sal. 101(100),28.

<sup>10</sup> Gv. 15,26.

<sup>11</sup> Gv. 5,21.

<sup>12</sup> Gv. 6,64.

<sup>13</sup> ... *di Dio Padre... Figlio*: letteralmente, « della Divinità che genera Dio (θεογένου) » o « della Divinità filiale (υιική) ».

<sup>14</sup> 2 Cor. 3,17.

<sup>15</sup> 1 Cor. 11,12.

<sup>16</sup> Col. 1,16.

<sup>17</sup> Col. 1,17.

<sup>18</sup> Sal. 104(103),30.

una cosa sola<sup>19</sup>, e: *Tutte le cose che [637C] ha il Padre sono mie*<sup>20</sup>; e: *Tutte le cose mie sono tue e le tue mie*<sup>21</sup>. E, di nuovo, tutte le cose che sono del Padre e di lui in maniera comunicativa e unitiva attribuisce allo Spirito divino: come, per esempio, le operazioni divine<sup>22</sup>, la venerazione<sup>23</sup>, la causa prima e perpetua<sup>24</sup> e la distribuzione dei doni conformi al bene<sup>25</sup>. E io penso che nessuno di coloro che sono stati educati nelle divine Scritture con una retta comprensione possa negare che tutte le cose divine appartengano a tutta la Divinità in ragione della perfetta divinità. [34] Dunque, dopo aver dimostrato e definito ciò in base alle divine Scritture, qui brevemente e parzialmente, altrove sufficientemente, si deve riferire alla Divinità tutta intera qualunque denominazione divina totale noi ci accingeremo a spiegare.

2. [35] [637D] Se poi qualcuno dice che con ciò

<sup>19</sup> Gv. 10,30.

<sup>20</sup> Gv. 16,15.

<sup>21</sup> Gv. 17,10.

<sup>22</sup> Le *operazioni divine* sono i miracoli che Gesù Cristo compie insieme con lo Spirito Santo, come quando dice: « Io scaccio i demoni nello Spirito di Dio » (Lc. 11,20, citato in PG 4, 213A).

<sup>23</sup> Si pensi alle parole del Signore: « Se uno bestemmierà contro lo Spirito Santo, quel peccato non gli sarà rimesso » (Lc. 12,10, citato in PG 4, 213A).

<sup>24</sup> ... *causa prima e perpetua*: letteralmente, « causa fontale (πηγαία) e continua ». « È detto nel salmo: "Presso di te è la fonte [πηγή] della vita" [Sal. 36(35),10], e in Geremia: "Hanno abbandonato me, fonte di acqua viva" [2,13]. Dunque, Dio è detto fonte, una specie di matrice, principio e causa di tutte le cose che appaiono e vengono all'esistenza. Infatti, le divine Scritture dicono causa fontale le cose che alcuni sogliono chiamare universali, generali, totali e comprendenti tutto, in quanto abbracciano le processioni parziali che derivano da loro; così giustamente chiama lo Spirito Santo causa fontale, perché tutte le cose che esistono per mezzo dello Spirito esistono grazie alla sua potenza creatrice che è continua, e perché lo Spirito Santo è anch'egli causa di [tutti] gli esseri, come è detto nel libro della Sapienza [12,1; 15,11]. La continuità del creare comprendila in base a queste parole: "Il Padre mio non ha mai lasciato di operare fino al presente, ed io pure opero" [Gv. 5,17]. Così anche lo Spirito Santo, con il Padre e il Figlio, da sempre opera incessantemente. Infatti è stato detto: "Manderai il tuo Spirito e saranno creati" [Sal. 104(103),30] » (PG 4, 213A-C.)

<sup>25</sup> « I doni, ovvero i carismi, perché dice: "Riceverete una potenza con la venuta dello Spirito Santo su di voi" (At. 1,8) » (PG 4, 213A).

introduciamo la confusione a scapito della distinzione che si addice alla Divinità, noi pensiamo che neanche lui è capace di persuaderci che [640A] questo argomento è vero. [36] Ma se uno respinge del tutto la Sacra Scrittura, se ne starà lontano completamente anche dalla nostra filosofia, e se non si cura per nulla della conoscenza di Dio che deriva dalle Sacre Scritture, come starà a cuore a noi di guidare colui verso la scienza teologica? Se invece egli guarda alla verità dei santi libri, anche noi, servendoci di questa regola e di questa luce, per quanto ne siamo capaci, andremo senza piegare alla difesa, dicendo che la Sacra Scrittura tramanda alcune cose in maniera unita, altre in maniera distinta, e non è lecito né separare le cose unite né confondere le cose distinte, ma, seguendo la sua guida, per quanto possiamo, ci dirigiamo verso i divini splendori; infatti, accettando da quella parte le manifestazioni divine come una stupenda regola di verità, [640B] cerchiamo di conservare in noi stessi le cose che vi sono deposte, senza aggiungere né togliere né guastare cosa alcuna, protetti a nostra volta dalla salvaguardia dei libri santi, e da questi rinsaldati per conservare sicuri loro insieme con noi.

3. [37] Dunque, i nomi uniti di tutta la Divinità, come abbiamo dimostrato nelle *Istituzioni teologiche* ampiamente in base alla Scrittura, sono: il Bene, la Divinità, la Sostanza, la Vita, la Sapienza, qualità tutte al di là di ogni comprensione<sup>26</sup>, e qualsiasi nome desunto da una negazione eccellente<sup>27</sup>: e insieme con questi tutti i nomi indicanti la causa<sup>28</sup>: il Bene, il Bello, Ciò che è, Ciò che dà

<sup>26</sup> In greco si trovano tutte le parole composte con il prefisso ὑπερ- (Superbene, Superdivinità, ecc.) per indicare che Dio è oltre i concetti indicati da questi nomi, per cui ci si può accostare a lui attraverso una *negazione eccellente* dei diversi concetti, come dirà subito dopo.

<sup>27</sup> « Esprime la lode di Dio secondo una negazione che è al di sopra del pensiero. Infatti, è adorato in maniera eccellente in base alle sue proprietà che non si vedono, per esempio come immortale, senza fine, invisibile, non bisognoso di nulla, e tutti i nomi simili » (PG 4, 216A).

<sup>28</sup> « Sono le proprietà che da lui sono passate nella creazione, in

vita, il Sapiante e tutti gli altri nomi con cui viene chiamata la Causa di tutti i beni in base ai suoi doni benevoli. [640C] Sono invece distinti il nome soprasostanziale e la realtà<sup>29</sup> del Padre e del Figlio e dello Spirito, perché non è assolutamente possibile introdurre in questi uno scambio e una comunione<sup>30</sup>. C'è anche una cosa distinta oltre a queste, la natura di Gesù, invariabile e completa come la nostra, e tutti i misteri sostanziali che essa ha compiuto per amore verso gli uomini<sup>31</sup>.

4. [38] [640D] Occorre, io penso, che noi, per riprendere meglio l'argomento, esponiamo il modo perfetto dell'unità e della distinzione divina, affinché tutto il nostro discorso risulti facilmente comprensibile, evitando tutta la varietà e l'oscurità e definendo, per quanto è possibile, i propri argomenti in maniera distinta, chiara, ordinata. [39] Si sa che i sacri precettori della nostra tradizione teologica, cosa che ho già detto in altri scritti, chiamano unità divine le stabilità superiori occulte e inaccessibili<sup>32</sup>

quanto egli è causa di ogni bene, come sta scritto: "Ogni bene è suo" [Sir. 39,16?] » (PG 4, 216A).

<sup>29</sup> La parola greca per *realtà* è *χρῆμα*, un termine che non ha alcun rilievo nella espressione del dogma trinitario (tanto è vero che il PGL non lo prende in considerazione). Pensiamo che equivalga a *πράγμα* (cosa, individualità concreta, riferita alle persone divine, specie prima di Nicea, come equivalente di ipostasi personale) e lo traduciamo *realtà* ad indicare appunto la concretezza delle ipostasi.

<sup>30</sup> « Non sarebbe conforme alla pietà chiamare Figlio il Padre o Padre il Figlio. E lo stesso vale per lo Spirito Santo » (PG 4, 216A).

<sup>31</sup> « Osserva che l'incarnazione è propria del solo Dio Verbo. La dice *completa* contro Apollinare, in quanto comprende un'anima intellettuale e un corpo come il nostro. Lo dichiara dicendo: *come la nostra*, espressione diretta contro Eutiche. Ma è anche contro Nestorio, perché dice che la natura come la nostra che appartiene a Gesù è immutabile [*invariabile*] perché è Dio. Dice ancora che sono reali [*sostanziali*] i misteri dell'incarnazione, come la fame, la fatica, il camminare sull'acqua, il presentarsi ai discepoli a porte chiuse, il risuscitare i morti, la sua stessa passione e tutte le cose simili » (PG 4, 216B). È vero che questo modo di parlare dell'incarnazione è ortodosso (si afferma chiaramente che soggetto è il Figlio, che la natura umana assunta è completa e pienamente reale), ma non si affrontano i problemi posti dalle controversie del secolo V. E tutto questo pone un problema: perché Dionigi non entra nelle controversie? perché si esprime con un linguaggio così generico?

<sup>32</sup> Le *unità divine* (cioè i nomi che valgono per tutt'e e tre le per-

della singolarità superineffabile e del tutto ignota, [40] e distinzioni<sup>33</sup> le progressioni benefiche e manifestazioni della Tearchia che sono in Dio, [41] e dicono, seguendo la Sacra Scrittura, [641A] che ci sono proprietà della predetta unità e anche particolari unità e distinzioni della divisione stessa. [42] Per esempio, nell'unione divina, cioè soprasostanzialità, è unita e comune alla Trinità, principio di unità, la Sostanza soprasostanziale, la Divinità superiore alla divinità, la Bontà superiore alla bontà; l'identità di tutte le cose situata oltre ogni proprietà, che a sua volta è superiore a tutto, un'unità che supera ogni principio che unifica<sup>34</sup>, l'ineffabile, ciò che si può esprimere con molti nomi<sup>35</sup>, ciò che è impossibile a conoscersi e perfettamente intelligibile<sup>36</sup>, l'affermazione e la negazione di ogni cosa che sta al di sopra di ogni affermazione e negazione; [43] la permanenza e collocazione reciproca, se così si può dire, delle ipostasi, principio di unità, totalmente unita oltre ogni unione e non confusa in nessuna parte. [44] Come le luci delle lampade, per usare esempi sensibili e familiari, che sono in una sola casa e tutte sono reciprocamente compenetrare, mantengono intatta e inalterata la distinzione reciproca che sussiste con le sue proprietà unite nella distin-

sione divine) sono la stabilità occulta e inaccessibile, cioè le caratteristiche immutabili, che rimangono occulte e inaccessibili all'uomo perché « nessuno conoscerà mai la sostanza della Trinità in se stessa » (PG 4, 216C). Bene traduce il De Gandillac: « Ces réalités secrètes et inaccessibles, plus profondes que tout fondement ».

<sup>33</sup> « Chiama *distinzioni* le esistenze adorabili che sussistono in se stesse, cioè lo splendore inesprimibile del Figlio che promana dal Padre e la inconcepibile processione dello Spirito Santo dal Padre » (PG 4, 216C).

<sup>34</sup> « La *unità che supera ogni principio di unità* indica la indivisibilità e semplicità della divina natura, che è oltre ogni unità e semplicità che sono negli esseri » (PG 4, 216C-D).

<sup>35</sup> « *Ineffabile*, perché l'essenza non può essere denominata; *esprimibile con molti nomi*, perché ha molti nomi grazie alla varietà dei benefici » (PG 4, 216D).

<sup>36</sup> ... *perfettamente intelligibile*: così tutti i testimoni, eccetto la traduzione latina di Jean Sarazzin, usata da Tommaso d'Aquino (cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 44: « non intelligibile »).



zione [641B] e distinte nella unione<sup>37</sup>. [45] E noi vediamo infatti che, se in una casa ci sono più lampade, le luci di tutte si uniscono in una luce sola ed effondono una sola luce indivisibile, e nessuno, penso, potrebbe distinguere la luce di questa lampada da quella delle altre, perché l'aria contiene tutte le luci, né vedere una luce senza vedere l'altra, essendo tutte mescolate in tutte senza confusione. [46] Ma se si porta fuori della casa una lampada, uscirà insieme con lei anche tutta la sua propria luce, senza trascinare con sé nulla delle altre luci e nemmeno lasciare a queste alcunché di suo. Infatti, come ho già detto, c'era [641C] la perfetta unità per nulla affatto mescolata né confusa in alcuna parte. [47] E ciò avviene realmente in un corpo, cioè nell'aria, e quando la luce dipende da un fuoco materiale. Quivi, dunque, diciamo che l'Unità soprastanziale è fondata non al di là delle sole unioni che sono nei corpi, ma anche di quelle che sono nelle anime e nelle intelligenze, le quali sono possedute senza mistura alcuna e in modo sovramondano dalle luci divine e sovracelesti che si compenetrano completamente a vicenda, secondo la partecipazione proporzionata a coloro che sono partecipi dell'unione che sta al di sopra di tutte le altre<sup>38</sup>.

5. [48] [641D] Però, nei nomi di Dio esiste una

<sup>37</sup> Questo modo di esprimersi ricorda un famoso testo di Basilio (o Gregorio di Nissa): «... si coglie in essi [Padre, Figlio e Spirito Santo] una comunanza e una distinzione (ἡ κοινωνία καὶ ἡ διακρίσις) inespri- mibile e incomprendibile, senza che la differenza delle ipostasi rompa la continuità della natura e senza che la comunità secondo la sostanza disperda la peculiarità dei segni distintivi. E non devi meravigliarti se noi diciamo che il medesimo è al tempo stesso unito e distinto, e noi concepiamo, come in un enigma, una specie di nuova e straordinaria distinzione e nello stesso tempo un'unione distinta» (BASILIO, *Epistola* 38,4; trad. P. Scazzoso).

<sup>38</sup> «Osserva che chiama le anime e tutte le intelligenze *luci sovracelesti* e dice che tutte queste sostanze viventi sono unite – come è detto nell'esempio delle molte lampade di una casa che sono unite tra loro senza mescolanza e senza confusione –, perché sono deiformi e partecipano, in maniera a loro proporzionata, della unità superunita di Dio: unioni che avvengono per gli esseri incorporati, che appunto penetrano gli uni negli altri senza confusione» (PG 4, 220C-D).

distinzione che è soprastanziale, oltre a quella che ho già detto; in quanto che, secondo la stessa unione, ciascuna delle ipostasi principio di unità è collocata senza confusione e senza mescolanza, ma anche i rapporti propri della divina generazione soprastanziale non si permutano fra di loro. La sola fonte della Divinità soprastanziale è il Padre, in maniera che il Padre non è il Figlio, né il Figlio il Padre. Difatti, gli inni sacri conservano a ciascuna delle divine persone santamente le loro caratteristiche. Queste sono le unioni e le distinzioni<sup>39</sup> secondo l'unità ineffabile e secondo l'esistenza. [49] Se la distinzione divina è un procedere benigno [644A] dell'unione divina che si propaga e si moltiplica in modo superunico in grazia della sua bontà, sono unite, secondo la distinzione divina, le largizioni incommensurabili, le cause della sostanza, della vita, dell'intelligenza e gli altri doni della Bontà causa di tutte le cose, secondo le quali sono lodate, sia in base alle partecipazioni sia in base ai partecipi, le cose partecipate che non sono

<sup>39</sup> «Ora parla della ineffabile processione della Trinità che dà origine a tre ipostasi, poiché colui che è Dio e Padre, muovendosi al di fuori del tempo e sotto la spinta dell'amore, procede fino alla distinzione delle ipostasi, rimanendo superunito e supersemplice nella sua totalità, senza dividersi e senza diminuire. Infatti, il suo proprio splendore procede all'esistenza come una immagine vivente e il santissimo Spirito procede dal Padre in modo da essere adorato e supereternamente, come insegna il Signore [Gv. 15,26]. È per bontà che si moltiplica in una Tearchia di tre ipostasi la causa e fonte di tutte le cose. Questo dice il teologo Gregorio nei discorsi *Contro Eunomio* [GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 29,2, e 31,3-4]. C'è però anche una divina distinzione in un altro senso, cioè il procedere di Dio, per la moltitudine della sua bontà, verso la multiformità della creazione invisibile e visibile. Ma le operazioni della provvidenza e della bontà che riguardano la creazione sono comuni alla unità [ἐνάδος] di tre ipostasi e distinta, perché la Trinità regina dell'universo è partecipata dagli esseri che sono in grado di parteciparne, senza essere contenuta e senza essere partecipata. Ora, l'una e l'altra affermazione dicono la stessa cosa: Dio, infatti, è partecipato senza essere contenuto, perché non è contenuto nel luogo che ne partecipa e non è partecipato in maniera sensibile, ma è partecipato tutto quanto da ciascuno ed è separato da tutti. Come quando si emette un forte grido, tutti i presenti ne partecipano secondo la propria capacità – un uomo, un fanciullo, gli animali –, ma alcuni in maniera più forte, altri in maniera più debole, secondo la forza dell'udito, e il grido è partecipato pur rimanendo in se stesso impar- ticipato» (PG 4, 221A-B).

partecipabili<sup>40</sup>. Ed è comune e unito e uno a tutta la Divinità il comunicarsi nella sua totalità a ciascuno di quelli che vi prendono parte, senza che nessuno ne tenga una parte. [50] [644B] Come il centro di un circolo è in comune a tutte le linee diritte che vengono tracciate nella circonferenza, e come le molte impronte di un sigillo partecipano del primo sigillo ed esso è tutto e lo stesso in ciascuna delle impronte e in nessuna parzialmente. [51] Ma l'impartecipabilità della Divinità, causa di tutto, oltrepassa questi esempi per il fatto che non è tangibile e non ha nessun rapporto che comporti mescolanza con quelli che vi partecipano.

6. [52] Ma qualcuno potrebbe dire: il sigillo non è tutto quanto e lo stesso in tutte le espressioni. Ma non è causa di ciò il sigillo, che si dà tutto e uguale a ciascuna: è la diversità delle cose chiamate a partecipare che rende diverse le espressioni dell'esemplare unico completo ed uguale che è. Se, per esempio, le materie fossero molli e facili a ricevere figure leggere e prive di segni e non resistenti, [644C] né dure, né liquide, né inconsistenti, riterrebbero un'impronta pura e chiara e permanente; se, invece, manca qualcuna delle suddette doti, questa sarà la causa di un'impronta che non riesce ad essere partecipe, malformata e oscura a causa di tutte le altre cose che avvengono per l'incapacità di divenire partecipe. [53] Si trova distinto dall'azione divina benefica nei nostri riguardi il fatto che il Verbo soprasostanziale ha preso totalmente e veramente da noi e come noi la natura dell'essere, e ha fatto e subito tutte le cose che sono proprie e particolari della sua umanità assunta, per opera divina<sup>41</sup>. Infatti, il Padre e lo Spi-

<sup>40</sup> « Secondo la sostanza, la Divinità non può essere né partecipata né compresa, ma è partecipata in quanto grazie a lei esistono tutte le cose e da lei sono conservate nell'esistenza » (PG 4, 221C).

<sup>41</sup> « Qui torna a parlare dell'economia e la riferisce al Dio Verbo, mentre il Padre e lo Spirito Santo non sono in comunione con essa tranne che soltanto per la decisione. Osserva la esatta esposizione della economia: il Dio Verbo soprasostanziale è diventato sostanza senza alcuna mutazione,

rito Santo non ebbero in comune nulla con questi atti in nessun senso, a meno di dire che questi atti sono stati voluti a scopo di bene e di amore verso gli uomini e secondo tutta quell'opera superiore e ineffabile che l'Immutabile, resosi simile a noi, fece in quanto Dio e Verbo di Dio. Così anche [644D] noi cerchiamo di riunire con il ragionamento e di distinguere le cose divine, nella maniera in cui anch'esse sono unite e distinte<sup>42</sup>.

7. [54] Ma le cause, degne di Dio, di queste unioni e distinzioni che abbiamo trovato nella Scrittura, abbiamo esposto [645A] nelle *Istituzioni teologiche*, facendo distinzioni particolari intorno a ciascuna, per quanto possibile: ne abbiamo esplicitate ed esposte alcune ragionando rettamente, e avvicinando alla chiara evidenza la mente sacra e tranquilla: alle altre, invece, in quanto piene di mistero, ci siamo uniti<sup>43</sup>, al di là di un'operazione intellettuale<sup>44</sup>, secondo la divina tradizione<sup>45</sup>. [55] Infatti, tutte le

perché è rimasto Dio e per noi ha preso la nostra sostanza totalmente, cioè prendendo realmente un corpo ed un'anima razionale. E il Dio Verbo colui che patì, evidentemente nella carne; tutte le cose che compì nella carne [letteralmente, economia] sono sua operazione divina e umana [*ἀνθρωπική αὐτοῦ θεουργία*]; a queste azioni non hanno partecipato né il Padre né lo Spirito Santo se non grazie al beneplacito e alla decisione dell'incarnazione e in quanto hanno compiuto i segni divini in collaborazione con il Dio Figlio » (PG 4, 221D-224A).

<sup>42</sup> « Cioè è distinto dal discorso sulla Trinità e la Divinità il fatto che si è incarnato totalmente e veramente come noi nascendo da noi, cioè il discorso sulla umanità e la incarnazione di Cristo, e il fatto che fece e subì cose che lo caratterizzano se si considera come uomo. Dice che ci sono caratteristiche proprie ed eccellenti, cioè pure e non ingannevoli, della sua natura umana, come il parto, l'infanzia, la crescita, la sete, la fatica, il dolore, le lacrime, la saliva, il sangue, il sudore, la corruzione, il flusso, la mortificazione volontaria, la perdita della voce, l'impossibilità di muoversi e simili. Ora, con tutto ciò il Padre e lo Spirito Santo non hanno avuto rapporto in alcun modo e in alcun senso, a meno di dire che ciò è avvenuto secondo il beneplacito e la decisione » (PG 4, 224A-B).

<sup>43</sup> ... *ci siamo uniti*: seguiamo la lezione ἐνωθέντες; così C. Pera (*S. Thomae...*, p. 59) e il *cod. vat. gr.* 1809; cfr. S. LILLA, *Il testo tachigrafico del « De divinis nominibus »* (*vat. gr.* 1809), Città del Vaticano 1970 (ST 263, p. 61). Altri, invece, come Cordier e lo stesso Turturro, leggono: ἐπιβαλόντες (ci siamo applicati).

<sup>44</sup> Cioè grazie alla conoscenza mistica; per cui, cfr. *MT V*, 1045D-1048B.

<sup>45</sup> La divina tradizione è la tradizione esoterica.

cose divine e quante si sono rese manifeste si conoscono solo per partecipazione, ma quali mai esse siano nel proprio principio e nella propria sede è cosa che supera la nostra intelligenza ed ogni sostanza<sup>46</sup> e scienza. [56] Per esempio, se chiamiamo l'Oscurità soprasostanziale<sup>47</sup> Dio o Vita o Sostanza o Luce o Parola, a null'altro pensiamo se non alle potenze<sup>48</sup> che da lui provengono a noi, sia che rendano uguali a Dio o generino la sostanza o la vita, oppure donino la sapienza. Noi, in verità, ci avviciniamo ad esso grazie alla cessazione di ogni attività intellettuale, senza vedere alcuna [645B] deificazione o vita o sostanza divina la quale sia conforme alla Causa che è separata da ogni cosa in ogni eccesso. [57] Inoltre, abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la Divinità originaria<sup>49</sup>, Gesù e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali<sup>50</sup>, come ciò avvenga non si può né dire né pensare.

8. Ma tutta la potenza della nostra capacità intellettuale si estende fino a questo, cioè a capire che dal Principio paterno e filiale che trascende ogni cosa [645C] è concessa a noi e alle potenze sovracelesti ogni paternità e filiazione

<sup>46</sup> Anche qui, come di solito, *sostanza* significa essere creato.

<sup>47</sup> « Il nome Dio non indica la sostanza né che cosa Dio è, ma il suo agire benefico verso di noi; noi creiamo i nomi di Dio in base alle partecipazioni che ci sono date da Dio; ma che cosa è Dio è inconcepibile per tutti, perché la divina esistenza sarà lodata degnamente in qualche misura quando sarà stata da noi completamente liberata da ogni attività fortissima e intellettuale e ci accoglierà nel santo silenzio intenti a guardare i doni che provengono da lei: infatti, produce gli esseri grazie alla sua volontà, mentre noi stiamo saldamente nella confusione della nostra mente, che poco prima ha chiamato "conoscenza nell'ignoranza" » (PG 4, 224C-D).

<sup>48</sup> ... *potenze*: seguiamo la lezione *δυνάμεις*. Altri, come Turturro, leggono *μετέξεις* (partecipazioni).

<sup>49</sup> Il Padre è definito *Divinità originaria* (*πηγαία θεότης*) perché è senza principio. Tale espressione è tuttavia rara, mentre è frequente la definizione del Padre come fonte (*πηγή*) della Divinità, cfr. PGL, s.v. *θεότης C*.

<sup>50</sup> È un'espressione originale di Dionigi. Cfr. PGL s.v. *θεογόνοσ*; S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita...* (loc. cit., p. 609).

divina grazie alla quale le intelligenze deiformi diventano e sono chiamate dèi, figli di dèi, padri di dèi, perché evidentemente tale paternità e filiazione è stata compiuta ad opera dello Spirito, senza corpo, senza materia, ma in modo intelligibile, dal momento che lo Spirito tearchico sta al di sopra di ogni immaterialità e divinizzazione che si possa pensare e il Padre e il Figlio sono separati in modo straordinario da ogni paternità e filiazione divina<sup>51</sup>. [58] Né, però, esiste perfetta somiglianza tra le cause e le cose causate; ma le cose causate recano in sé le immagini ricevute dalle cause, mentre le cause in sé rimangono staccate dagli effetti e sono collocate in ragione del proprio principio. E, per usare esempi alla nostra portata, diciamo che i piaceri e i dolori producono il gioire e il rattristarsi, ma essi [645D] non si rallegrano né si addolorano, e il fuoco che scalda e che brucia non si può dire che bruci se stesso e si scaldi; e se qualcuno dice che la Vita-in-sé vive e che la Luce-in-sé è illuminata, secondo il mio ragionamento, non dice bene; a meno che non voglia dire in altro modo che le qualità degli effetti preesistono abbondantemente e soprasostanzialmente nelle cause.

9. [59] [648A] Anzi, ciò che esprime nel modo migliore tutto ciò che si può dire di Dio, ossia la divina formazione<sup>52</sup> di Gesù secondo la nostra natura, è ineffabile per qualsiasi lingua e inconoscibile per qualsiasi intelligen-

<sup>51</sup> Se anche si parla di paternità e filiazione divina a proposito degli uomini, queste due parole si intendono in senso diverso da quando si riferiscono a Dio. Già Alessandro di Alessandria, all'inizio della controversia ariana, aveva chiarito che Gesù Cristo è Figlio di Dio « per natura », mentre gli uomini sono figli di Dio « per adozione »: sebbene la filiazione divina (adottiva) degli uomini dipenda dalla filiazione divina (naturale) di Gesù Cristo (cfr. *Lettera ad Alessandro di Bisanzio* 28-29).

<sup>52</sup> La *divina formazione* (*θεοπλαστία*: Dionigi è il primo che usa questa parola in riferimento all'incarnazione) indica il concepimento e la nascita verginale. Dionigi percepisce chiaramente che la più alta manifestazione di Dio è l'incarnazione (la considera, infatti, *τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον*, cioè la espressione più alta di ciò che si può dire di Dio), ma trova una certa difficoltà ad inserirla nello schema neoplatonico in cui vuole esprimersi.

za, anche per il primo degli angeli più venerabili. Che egli abbia assunto una sostanza umana lo abbiamo appreso come un mistero. Non sappiamo come sia stato plasmato dal sangue di una vergine secondo una legge diversa da quella naturale, e in che modo con i piedi asciutti aventi una massa corporea ed un peso materiale abbia camminato sull'elemento liquido e senza consistenza e abbia fatto le altre cose che sono proprie della natura mirabile<sup>53</sup> di Gesù. [60] Queste cose sono state sufficientemente trattate da noi in altri passi e sono state celebrate dal nostro nobile maestro in maniera mirabile nei suoi *Elementi teologici*: sia che le abbia apprese dagli scrittori sacri, sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica delle Scritture dopo molto [648B] esercizio e pratica di esse, oppure che sia stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato, le cose divine, e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia con esse nell'unità e nella fede occulta e che non si può apprendere di quelle stesse cose<sup>54</sup>, tanto

<sup>53</sup> ...della natura mirabile: il testo greco è: τῆς ὑπερφουῶς φυσιολογίας. Con la stragrande maggioranza dei traduttori si intende φυσιολογία come « natura » (significato attestato in CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 9,13, PG 33, 652A, dove questa parola equivale a φύσις usata nel capitolo precedente). Meno bene, C. Pera intende, secondo il significato che si riscontra nei filosofi: *tractatio de natura*. Infatti, è assai più facile comprendere che si parli della natura mirabile che non della « mirabile trattazione riguardante la natura di Gesù ».

<sup>54</sup> È interessante osservare quali sono le fonti della conoscenza religiosa secondo Dionigi. Ieroteo è arrivato a conoscere ciò che insegna, o perché l'ha appreso dai sacri teologi (gli scrittori sacri, secondo il significato comune della parola θεολόγοι, che qui sono gli apostoli), o attraverso l'indagine sulle parole ispirate, o in virtù di una ispirazione divina. Queste tre fonti di conoscenza si raggiungono con diversi procedimenti: ciò che si apprende dai « teologi », si riceve come un bene trasmesso (παρέληψε, che è il verbo usato fin da san Paolo per indicare l'accoglimento del dato rivelato); ciò che si conosce grazie alla riflessione sulla parola di Dio, dopo molto esercizio, si conosce confrontando le diverse parti (συνεώρακε), mentre ciò che si conosce per diretta ispirazione divina è anche una esperienza, che produce una simpatia con la realtà conosciuta e porta alla unione (οὐ μὲν μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν ... ἐκ... συμπαθείας). Questa ultima espressione, come nota giustamente C. Pera (*S. Thomae...*,

per citare in breve le moltissime e beate visioni della sua mente eccellente, ecco ciò che dice di Gesù negli *Elementi teologici* che sono stati raccolti da lui.

10. [61] [648C] La divinità del Figlio<sup>55</sup>, che è causa di tutte le cose<sup>56</sup> e che tutto riempie, [62] che mantiene le parti in armonia con il tutto senza essere né parte né tutto, tale divinità è tutto e parte in quanto comprende in sé, domina e possiede in precedenza ogni cosa, la parte come il tutto<sup>57</sup>. [63] È perfetta nelle cose imperfette in quanto principio di perfezione, ma è imperfetta nelle cose perfette come quella che supera e precede la perfezione<sup>58</sup>. [64] È forma che dà forma nelle cose senza forma in quanto principio della forma, ma è priva di forma entro le forme in quanto è superiore alla forma. [65] È sostanza che entra senza macchia in tutte le sostanze, ed in quanto soprastanziale è separata da ogni sostanza. [66] Essa definisce tutti i principi e gli ordini ed è collocata al di sopra di ogni

p. 61), trova dei precedenti in Aristotele (fr. 15 Rose) e in Porfirio (*Vita di Plotino* 14, dove dice che « diceva molte cose invasato dal Dio e in seguito ad esperienza » [ἐκπαθῶς]).

<sup>55</sup> La lezione *del Figlio* è attestata da Massimo (PG 4, 228C) e da Pachimere (PG 3, 673B); il Cordier accetta, invece, la lezione « di Gesù ».

<sup>56</sup> « Queste divine parole espongono come il Figlio è tutte le cose e in tutte le cose ed è capo di tutte le cose, come dice l'Apostolo [Col. 2,10]. Dice che è la pienezza e la compagine di tutte le cose, in quanto tiene insieme la connessione delle creature, cioè le parti nel tutto, poiché è il tutto. Dunque, come ordinatore del tutto giustamente è una parte, perché ogni parte è parte del tutto, e non è né il tutto né una parte, perché non è nessuna di quelle cose ma è al di sopra di ogni sostanza. Ora, parti di tutto il mondo sono quelle che si vedono secondo l'aspetto: l'aria, la terra, le piante e il resto, e vi è per così dire una sua divinità perfetta, quella che si dice tale rispetto a noi che siamo imperfetti. Come presso Matteo si dice: "Siate perfetti perché io sono perfetto" [Mt. 5,48]. Ma rispetto agli angeli che sono perfetti, egli non è perfetto ma superperfetto: il Figlio è autore di consacrazione [τελετάρχης] in quanto è principio di ogni perfezione, poiché appunto è prima della perfezione [προτέλειος]. Così è detto forma tra gli esseri che sono senza forma e incorporei, in quanto è autore di ogni formazione e principio di ogni forma; ma rispetto a queste forme è senza forma e al di sopra di ogni forma, perché le forme e le idee sono inferiori a lui » (PG 4, 228C-229A).

<sup>57</sup> Altra lezione: « ... possiede in precedenza la parte e il tutto di tutte le cose ».

<sup>58</sup> Dunque, *imperfetto* nel senso che è al di sopra della perfezione.

principio e di ogni ordine. [67] È misura e durata di tutte le cose ed è sopra la durata e prima della durata<sup>59</sup>. [68] È piena nelle cose manchevoli; sovrabbondante nelle cose piene<sup>60</sup>. [69] È ineffabile, indicibile, sopra l'intelligenza, la vita, [648D] la sostanza: ha il soprannaturale in modo soprannaturale<sup>61</sup> e il soprasostanziale in maniera soprasostanziale. [70] Perciò, per il suo amore verso l'umanità, venne fino alla natura umana e veramente assunse la sostanza umana e il Superdivino, fu chiamato uomo (queste meraviglie che noi celebriamo come al di là dell'intelligenza e della parola ci siano propizie!), benché anche in queste cose abbia ciò che è soprannaturale e soprasostanziale non solo in quanto senza cambiamento<sup>62</sup> e [649A] senza confusione ha partecipato della nostra natura, senza nulla subire riguardo alla sua sovrabbondanza in seguito al suo ineffabile annientamento<sup>63</sup>, ma anche perché, ciò che tra tutte le cose nuove è la più nuova, era superiore alla natura in quelle cose che la natura ci diede, superiore alla sostanza in ciò che la nostra sostanza comporta, possedendo in maniera eminente tutte le nostre qualità che derivano da noi, ma in un modo superiore al nostro<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Con *durata* traduciamo *αἰών*.

<sup>60</sup> « Come sopra ha detto *imperfetta tra i perfetti*, così qui dice *sovrabbondante nelle cose piene*. Dunque, *imperfetta* lo devi intendere nel senso di *superperfetta tra i perfetti* » (PG 4, 229B).

<sup>61</sup> Il termine greco è *ὑπερφυσίς*, che qui è tradotto, eccezionalmente, *soprannaturale* (cioè: al di sopra degli esseri creati); ma in genere è tradotto « mirabile », in quanto indica il modo straordinario in cui Gesù compie le opere umane (cfr. *Ep.* IV).

<sup>62</sup> « Osserva che si è messo in comunione con noi *senza cambiamento e senza confusione e senza subire nulla*; osserva che nei comportamenti propri della nostra natura rimase soprannaturale e nelle proprietà della nostra sostanza rimase soprasostanziale, e che aveva le nostre proprietà in modo superiore a noi, come la nascita da una vergine, la impeccabilità, il parlare e fare tutte le cose nella potenza di Dio, il camminare sull'acqua e tutte le cose simili » (PG 4, 229C).

<sup>63</sup> Conservando la sua perfetta natura divina anche dopo la incarnazione, che qui è definita *annientamento* (*κένωσις* = svuotamento), in riferimento a Fil. 2,7.

<sup>64</sup> La preoccupazione principale è dimostrare che Gesù Cristo, oltre che Dio, è uomo con proprietà umane « mirabili ».

11. [71] Basta su questo argomento. Ritorniamo allo scopo del discorso e spieghiamo i nomi comuni<sup>65</sup> e uniti della distinzione divina, per quanto lo possiamo fare. [72] [649B] E, per definire chiaramente le parti successive, diciamo distinzione divina, come è stato detto, 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 moltiplica<sup>66</sup> nella sua unità e diventa molteplice senza distaccarsi dall'unità. [73] Come, per esempio, siccome Dio, che esiste in modo soprasostanziale, dà l'essere alle creature e produce tutte le sostanze, si dice che quello che è uno si moltiplica perché sono molti gli enti che provengono da lui. Ciò non di meno, quello rimane uno nel gran numero, unito in questo processo e completo nella distinzione, per il fatto che è separato in modo soprasostanziale da tutti gli esseri, sia per il modo singolare<sup>67</sup> di produrre tutte le cose, sia per l'attitudine inalterata a profondere doni suoi che non vengono [649C] mai meno. [74] Ma, essendo uno e comunicando l'uno a ciascuna parte, al tutto, all'uno e al molteplice, è ugualmente uno in modo sopra-

<sup>65</sup> « *Comuni e uniti* sono i nomi della santa Trinità, che sono denominati in base ai suoi doni fatti agli esseri che stanno dopo di lei; doni che chiama *distinzioni* e in certo qual modo moltiplicazioni » (PG 4, 229D).

<sup>66</sup> « Poiché da lui derivano tutte le cose e sono state create per mezzo di lui e per lui ed egli è il capo di tutti gli esseri, e lui stesso ha fatto venire all'esistenza tutte le sostanze, giustamente si dice che *si moltiplica* per mezzo degli esseri creati da lui; e quando tutte le cose sono assoggettate al Padre, si dice che egli è assoggettato al Padre per mezzo delle cose create da lui, come dice l'Apostolo: "Allora anche lui [il Figlio] sarà assoggettato" [1 Cor. 15,28]. Ed egli, che era tale nella moltiplicazione dovuta alla creazione di tutte le cose, rimase uno e il medesimo nella effusione dei doni che non diminuisce mai: è una parte nel tutto e nessuna parte del tutto, perché è bensì soprasostanziale e a noi inaccessibile, ma spiega questo scendendo fino a noi » (PG 4, 229D-232A).

<sup>67</sup> « Dice *modo singolare di produrre tutte le cose* per indicare che le creature sono state create, ovvero sono venute all'esistenza, al momento in cui Dio lo decise, e non a poco a poco e parte dopo parte. Ma questa comunicazione non porta diminuzione, perché Dio che crea tutte le cose non compromette la integrità di alcuno dei suoi beni » (PG 4, 232A-B).

principio e di ogni ordine. [67] È misura e durata di tutte le cose ed è sopra la durata e prima della durata<sup>59</sup>. [68] È piena nelle cose manchevoli; sovrabbondante nelle cose piene<sup>60</sup>. [69] È ineffabile, indicibile, sopra l'intelligenza, la vita, [648D] la sostanza: ha il soprannaturale in modo soprannaturale<sup>61</sup> e il soprasostanziale in maniera soprasostanziale. [70] Perciò, per il suo amore verso l'umanità, venne fino alla natura umana e veramente assunse la sostanza umana e il Superdivino, fu chiamato uomo (queste meraviglie che noi celebriamo come al di là dell'intelligenza e della parola ci siano propizie!), benché anche in queste cose abbia ciò che è soprannaturale e soprasostanziale non solo in quanto senza cambiamento<sup>62</sup> e [649A] senza confusione ha partecipato della nostra natura, senza nulla subire riguardo alla sua sovrabbondanza in seguito al suo ineffabile annientamento<sup>63</sup>, ma anche perché, ciò che tra tutte le cose nuove è la più nuova, era superiore alla natura in quelle cose che la natura ci diede, superiore alla sostanza in ciò che la nostra sostanza comporta, possedendo in maniera eminente tutte le nostre qualità che derivano da noi, ma in un modo superiore al nostro<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Con *durata* traduciamo αἰών.

<sup>60</sup> « Come sopra ha detto *imperfetta tra i perfetti*, così qui dice *sovrabbondante nelle cose piene*. Dunque, *imperfetta* lo devi intendere nel senso di *superperfetta tra i perfetti* » (PG 4, 229B).

<sup>61</sup> Il termine greco è ὑπερφυσίς, che qui è tradotto, eccezionalmente, *soprannaturale* (cioè: al di sopra degli esseri creati); ma in genere è tradotto « mirabile », in quanto indica il modo straordinario in cui Gesù compie le opere umane (cfr. Ep. IV).

<sup>62</sup> « Osserva che si è messo in comunione con noi *senza cambiamento e senza confusione e senza subire nulla*; osserva che nei comportamenti propri della nostra natura rimase soprannaturale e nelle proprietà della nostra sostanza rimase soprasostanziale, e che aveva le nostre proprietà in modo superiore a noi, come la nascita da una vergine, la impeccabilità, il parlare e fare tutte le cose nella potenza di Dio, il camminare sull'acqua e tutte le cose simili » (PG 4, 229C).

<sup>63</sup> Conservando la sua perfetta natura divina anche dopo la incarnazione, che qui è definita *annientamento* (κένωσις = svuotamento), in riferimento a Fil. 2,7.

<sup>64</sup> La preoccupazione principale è dimostrare che Gesù Cristo, oltre che Dio, è uomo con proprietà umane « mirabili ».

11. [71] Basta su questo argomento. Ritorniamo allo scopo del discorso e spieghiamo i nomi comuni<sup>65</sup> e uniti della distinzione divina, per quanto lo possiamo fare. [72] [649B] E, per definire chiaramente le parti successive, diciamo distinzione divina, come è stato detto, 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 moltiplica<sup>66</sup> nella sua unità e diventa molteplice senza distaccarsi dall'unità. [73] Come, per esempio, siccome Dio, che esiste in modo soprasostanziale, dà l'essere alle creature e produce tutte le sostanze, si dice che quello che è uno si moltiplica perché sono molti gli enti che provengono da lui. Ciò non di meno, quello rimane uno nel gran numero, unito in questo processo e completo nella distinzione, per il fatto che è separato in modo soprasostanziale da tutti gli esseri, sia per il modo singolare<sup>67</sup> di produrre tutte le cose, sia per l'attitudine inalterata a approfondire doni suoi che non vengono [649C] mai meno. [74] Ma, essendo uno e comunicando l'uno a ciascuna parte, al tutto, all'uno e al molteplice, è ugualmente uno in modo sopra-

<sup>65</sup> « *Comuni e uniti* sono i nomi della santa Trinità, che sono denominati in base ai suoi doni fatti agli esseri che stanno dopo di lei; doni che chiama *distinzioni* e in certo qual modo moltiplicazioni » (PG 4, 229D).

<sup>66</sup> « Poiché da lui derivano tutte le cose e sono state create per mezzo di lui e per lui ed egli è il capo di tutti gli esseri, e lui stesso ha fatto venire all'esistenza tutte le sostanze, giustamente si dice che *si moltiplica* per mezzo degli esseri creati da lui; e quando tutte le cose sono assoggettate al Padre, si dice che egli è assoggettato al Padre per mezzo delle cose create da lui, come dice l'Apostolo: "Allora anche lui [il Figlio] sarà assoggettato" [1 Cor. 15,28]. Ed egli, che era tale nella moltiplicazione dovuta alla creazione di tutte le cose, rimase uno e il medesimo nella effusione dei doni che non diminuisce mai: è una parte nel tutto e nessuna parte del tutto, perché è bensì soprasostanziale e a noi inaccessibile, ma spiega questo scendendo fino a noi » (PG 4, 229D-232A).

<sup>67</sup> « Dice *modo singolare di produrre tutte le cose* per indicare che le creature sono state create, ovvero sono venute all'esistenza, al momento in cui Dio lo decise, e non a poco a poco e parte dopo parte. Ma questa comunicazione non porta diminuzione, perché Dio che crea tutte le cose non compromette la integrità di alcuno dei suoi beni » (PG 4, 232A-B).

sostanziale, perché non è né una parte del molteplice, né un tutto formato dalle singole parti. E in tal modo non è l'uno, né partecipa dell'uno, né contiene in sé l'Uno<sup>68</sup>; e, lungi da queste cose, è uno oltre l'unità che è negli esseri e, moltitudine senza parti, senza pienezza, superiore alla pienezza, capace di produrre ogni unità e moltitudine, di portarla a perfezione, di contenerla. [75] Inoltre, è vero che molti divengono dei grazie alla deificazione che Dio opera in ciascuno secondo la capacità di ciascuno di assomigliare al divino, per cui sembra che ci sia e si dice che c'è una divisione e moltiplicazione dell'unico Dio; ma ciò nonostante esiste in Dio principale, Dio superiore, sostanzialmente, unito a sé, unico Dio indivisibile nelle parti, non mescolato e non moltiplicato con i molti. Questo capì in maniera mirabile la guida comune a noi e al nostro precettore<sup>69</sup>, [649D] la guida che ci conduceva verso la luce divina; egli, che è molto ricco di sapienza e luce del mondo<sup>70</sup>, parla questo linguaggio per ispirazione divina nei suoi sacri scritti: *Infatti, se ci sono esseri chiamati dei in cielo e sulla terra – dal momento che ci sono più dei e più signori –, per noi non c'è che un solo Dio, il Padre dal quale tutto procede e noi siamo [652A] in lui, ed un solo Signore, Gesù Cristo, che tutto ha fatto e anche noi esistiamo per opera sua*<sup>71</sup>. [76] Infatti, nelle operazioni divine

<sup>68</sup> Così spiega il Turturro: «Dio, non essendo tutto nelle parti, non è uno; non essendo una parte del tutto, non partecipa dell'Uno»; e considera una glossa le ultime parole, *non contiene in sé l'Uno*. Cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 69.

<sup>69</sup> «Precettore e guida comune è evidentemente l'apostolo Paolo» (PG 4, 232B).

<sup>70</sup> Cfr. Mt. 5,13.

<sup>71</sup> 1 Cor. 8,5-6. «Che anche se vi sono molti dei e signori, uno solo è il vero Dio e Padre e uno solo il vero Signore Gesù, lo dimostra il fatto che la Divinità, causa di tutte le cose e creatrice, comunicando senza divisione e distinzione il nome della propria divinità e signoria, ha fatto esistere coloro che sono detti dei e signori, non perché la Divinità sia stata divisa in parti, che costituiscono le diverse divinità, come l'oro si divide in molte monete (perché i molti dei non costituiscono nell'insieme la sua Divinità come le molte forme costituiscono l'unico mondo), ma si dice che si moltiplica grazie alla sua decisione di portare all'esistenza ciascuno

le unioni vincono e precedono le distinzioni e non sono meno unite anche dopo la distinzione inscindibile e unitiva dall'Uno<sup>72</sup>. [77] Noi cercheremo di celebrare, secondo la nostra possibilità, queste distinzioni comuni e unite dell'intera Divinità, cioè le sue processioni benefiche a partire dai nomi divini che le mettono in rilievo nelle Sacre Scritture. Sia però prima chiaro questo fatto, come è già stato detto: ogni nome divino espressione della sua bontà, a qualsiasi delle ipostasi divine si riferisce, può essere preso per la Trinità divina nel suo complesso senza farci caso.

### Capitolo III

QUALE SIA IL VALORE DELLA PREGHIERA E INTORNO AL BEATO IEROTEO, AL RISPETTO DELLE SACRE SCRITTURE E AL MODO DI TRATTARNE.

Questo capitolo comincia con la indicazione del primo nome che sarà spiegato, il Bene. Ma la spiegazione viene rimandata per

degli esseri con procedimenti provvidenziali: si moltiplica ma rimane indiviso, come il sole che emana molti raggi e rimane nella sua unità. Infatti, anche del Sole della giustizia si dice che ogni giorno si divide e mai si consuma. Ora, appunto a proposito degli dei si dice giustamente che le unioni sono superiori alle distinzioni. Così chi ha senno e sente parlare di Dio, quando sente dire di lui che è Enade, non deve intendere questo come debolezza, né deve credere che sia semplice nel senso di impotente. Di Dio, infatti, non possiamo dire nulla in senso proprio, che arrivi alla sua proprietà, né per negazione, come quando si dice immortale e simili, né per affermazione, come forse quando si dice Vita e Uno; ma si deve dire Uno in un senso che non si può paragonare con nessun altro (lo stesso capita anche nelle ipostasi degli altri che non si allontanano dalla sua Enade). Infatti, rimane lo stesso anche se sembra che il suo volere si divida nella creazione degli altri esseri. Dunque, *ogni distinzione* significa il processo che porta alla esistenza di tutte le cose. La indivisibile Enade di Dio è la causa prima e più potente. Ma nelle cose sensibili accade il contrario, perché in esse non c'è alcuna unità, ma le distinzioni degli elementi che preesistono, che corrono insieme e si uniscono, danno origine ad unità secondarie che derivano dalla composizione. A proposito delle realtà divine non è così: in esse preesiste la unità che dà origine in secondo luogo alle distinzioni, grazie al suo volere» (PG 4, 232B-233A).

<sup>72</sup> «Chiama unità, a proposito delle realtà divine, le cose che nella Divinità si considerano unitariamente e singolarmente, evidentemente senza le proprietà personali di cui ha parlato prima, cioè paternità, filiazione e processione dello Spirito dal Padre; chiama *distinzioni* il fatto che sono molti gli esseri che partecipano dei doni divini. Dunque, ciò che riguarda le unità precede e prevale, perché ciò che riguarda l'unica Divinità e signoria non deriva dai molti, ma a partire da questa singolarità si considera la moltitudine che c'è in essi» (PG 4, 233A-B).

fare una specie di seconda introduzione, che comprende una invocazione e la giustificazione del lavoro che Dionigi si propone di fare. Con la invocazione alla Trinità, l'autore vuole avvicinarsi a Dio, che pur essendo presente a tutti rimane inaccessibile. Niente di più naturale che senta questo bisogno chi si accinge a parlare dei nomi divini. Alla preghiera segue una giustificazione. È giusto scrivere un'opera che tratta un argomento già trattato egregiamente dal maestro Ieroteo negli *Elementi teologici*? Dionigi si giustifica affermando che non si propone affatto di riesporre ciò che il maestro ha già spiegato egregiamente: vuole semplicemente spiegare ciò che il maestro ha esposto in formule molto concise, per rendere accessibile la sapienza cristiana anche ai principianti, che sentono il desiderio di conoscere la verità. Del resto, è conforme alle disposizioni divine presentare la verità in maniera adeguata alle capacità dei singoli. Ieroteo rimane comunque il maestro più grande dopo gli apostoli, che si distingue per la competenza nell'interpretare le Scritture, la esperienza di Dio e l'ardore con cui si esprime.

1. [78] [680B] E in primo luogo, se sembra opportuno, consideriamo l'appellativo di Buono<sup>1</sup>, perfetta manifestazione di tutte le comunicazioni divine, invocando la Trinità fonte di ogni bene e al di sopra dello stesso Bene<sup>2</sup>, la quale rivela tutte le ottime provvidenze elargite da lei. [79] Infatti, occorre che con le preghiere in primo luogo ci eleviamo a lei, come al Principio del bene, e avvicinandoci maggiormente a lei siamo istruiti proprio in questo atto riguardo ai doni completamente buoni collocati intorno a lei<sup>3</sup>. [80] Infatti, essa è presente ad ogni cosa, ma non tutte le cose sono presenti a lei. Quando noi la invociamo con santissime preghiere, con una intelligenza limpida e con l'attitudine all'unione divina, allora anche noi siamo presenti a lei<sup>4</sup>. [81] Infatti, essa non è in un luogo per essere assente da un altro o per passare da un luogo ad un altro [82], ma anche l'affermare che essa si trova

<sup>1</sup> L'argomento qui annunciato sarà trattato al capitolo IV.

<sup>2</sup> Con *Bene* traduciamo la parola greca *ὑπεράγαθος*; cfr. *MT* I 1, 1017A.

<sup>3</sup> Perché la Trinità rimane al di sopra dei beni che comunica.

<sup>4</sup> « Come non tutte le cose sono presenti a Dio, lo dice egli stesso; ma lo puoi capire anche in base al divino oracolo: "Avvicinatevi a me e io mi avvicinerò a voi, dice il Signore" [Zc. 1,3; Nl. 3,7; Gc. 4,8] » (PG 4, 233B).

in tutti gli esseri significa rimanere fuori dell'Infinità che sta sopra tutte le cose e le comprende tutte. [83] [680C] Dunque, eleviamoci con la preghiera verso la più sublime considerazione dei raggi divini e salutari. [84] Come se fosse sospesa alla sommità del cielo una fune lucentissima e discendesse giù fino a qui, noi afferrandola con le mani, prima con l'una e poi con l'altra, avremmo l'impressione di trarla giù, ma in realtà non la tireremmo giù in quanto quella è presente in basso e in alto, bensì saremmo noi ad avvicinarci verso gli splendori più elevati dei raggi fulgenti<sup>5</sup>. [85] Oppure, come se noi, saliti su di una nave, tenessimo in mano delle funi attaccate ad una roccia e distese fino a noi per aiuto, non tireremmo la roccia a noi, ma in verità noi stessi e la nave verso la roccia. Invece, al contrario, se uno stando sulla nave [680D] puntasse contro uno scoglio, non farebbe nulla contro la roccia che è stabile ed immobile, ma si allontanerebbe, lui, da quella: e più la spinge, più se ne allontana. [86] Perciò, prima di tutto, ed in particolar modo prima di parlare di Dio, è necessario cominciare dalla preghiera, non per attrarre a noi la forza che è presente in tutti i luoghi e in nessuno, ma affinché con il ricordo e le invocazioni possiamo metterci nelle sue mani e unirci a lei<sup>6</sup>.

2. [87] [681A] Questo mio lavoro ha bisogno forse di una giustificazione, perché, sebbene l'illustre mia guida Ieroteo<sup>7</sup> abbia composto gli *Elementi teologici* in maniera mirabile, noi, come se non fossero sufficienti quelli,

<sup>5</sup> « Ha fatto bene a paragonare la nostra preghiera ad una celeste catena. Così, infatti, chi vuol salire al sommo del cielo stringe saldamente con le mani questa fune » (PG 4, 233C).

<sup>6</sup> La preghiera, cioè, non ha lo scopo di far discendere Dio, ma di elevare l'uomo a Dio.

<sup>7</sup> *Ieroteo* è il maestro di Dionigi e discepolo di Paolo (cfr. *DN* II 9, 648A-B, e in questo stesso capitolo i nn. 2-3, 681A-684D). È presentato come autore di un'opera intitolata *Elementi teologici* (di cui si cita un passo in *DN* II 10, 648C-649C) e di uno scritto sugli *Inni di amore* (citato in *DN* IV 15-17, 713A-D), che assai probabilmente è un commento al *Cantico dei Cantici* (cfr. *DN* IV 14, e la relativa nota 68 in questo volume).



abbiamo scritto altre opere e questo presente lavoro su Dio. [88] In verità, se il mio maestro avesse pensato di trattare completamente tutte le questioni relative alla Divinità, e avesse spiegato con commenti brevissimi ogni capitolo di tutto ciò che riguarda Dio, noi certo non saremmo arrivati a tal punto di follia e di stoltezza fino a credere di poter penetrare i divini misteri in maniera più perspicace e più divina di lui, o a trattare vanamente due volte la stessa cosa in modo superfluo, ed inoltre a far torto al mio maestro ed amico. Così infatti noi, che siamo stati istruiti, dopo il divino Paolo, dagli scritti di lui, gli ruberemmo per noi la sua nobilissima contemplazione e interpretazione. In realtà, [681B] spiegando sapientemente le cose divine, ci espose delle definizioni compendiose<sup>8</sup> e che comprendono molte cose in una, come se volesse esortare noi, e quelli che come noi sono maestri delle anime da poco iniziate, a spiegare e distinguere con un discorso alla nostra portata le significazioni compendiose e condensate in unità dalla potenza profondamente intellettuale<sup>9</sup> di quel grande uomo. E più volte anche tu ci hai esortato a siffatta opera e mi hai rimandato lo stesso libro giudicandolo un'opera troppo elevata. Per questo anche noi riserviamo il maestro dei pensieri perfetti e venerandi per coloro che sono superiori ai più, come una seconda Scrittura che fa seguito agli oracoli di Dio<sup>10</sup>. A quelli come noi tramanderemo le cose divine in proporzione delle nostre forze. Se, infatti, è proprio dei perfetti un cibo solido<sup>11</sup>, quale perfezione occorrerebbe per nutrire di questo anche gli altri? [89] Giu-

<sup>8</sup> « Chiama *definizioni compendiose* quelle che contengono una considerazione concisa » (PG 4, 236A).

<sup>9</sup> *Intellettuale* rende il greco νοερωτάτης, che si dice propriamente degli angeli.

<sup>10</sup> « Osserva che gli scritti del santo Ieroteo si devono considerare come una seconda divina Scrittura » (PG 4, 236B). Si osservi però anche come Dionigi giustifica il suo lavoro teologico: esso è un adattamento degli insegnamenti del maestro per anime meno avanzate e una spiegazione delle sue definizioni concise.

<sup>11</sup> Cfr. Eb. 5,14.

stamente, dunque, abbiamo detto [681C] anche che la contemplazione che di per se stessa penetra le Sacre Scritture e la dottrina che le abbraccia in un solo sguardo hanno bisogno di una virtù consumata<sup>12</sup>, mentre, invece, la scienza e la disciplina dei discorsi che conducono a ciò si adatta ai maestri di minor conto e ai loro seguaci. [90] Così io mi sono ben guardato dal trattare mai in nessun modo i problemi trattati da quel divino precettore con una spiegazione lucida, per evitare una ripetizione nei riguardi della spiegazione di un passo già spiegato da lui. [91] Infatti, anche presso gli stessi nostri pontefici ispirati da Dio<sup>13</sup> – allorché anche noi, come sai, tu e molti dei nostri santi fratelli ci riunimmo per vedere il corpo sorgente di vita e dimora di Dio<sup>14</sup> ed erano presenti anche Giacomo, fratello del Signore<sup>15</sup>, e Pietro, la più alta [681D] e la più veneranda vetta dei teologi<sup>16</sup>, e poi sembrò opportuno, dopo la visione, che

<sup>12</sup> La parola greca che corrisponde a *consumata* è *πρεσβυτική*, che significa « propria dei vecchi », ma anche « propria dei presbiteri ». Dice lo scoliasta: « Poiché la dignità dei vecchi è più perfetta e più capace di insegnare, essa è propria di tutti i sacerdoti. Che cosa significhi *πρεσβυτική* lo apprendiamo da Isaia il quale dice: "Non un vecchio né un angelo, ma il Signore stesso verrà e vi salverà" [63,9], e dall'Apocalisse di san Giovanni, il quale dice di aver visto in cielo ventiquattro presbiteri intorno all'ineffabile trono di Dio [cfr. Ap. 4,4] » (PG 4, 236B).

<sup>13</sup> ... *ispirati da Dio*: la parola greca (θεόληπτοι) significa letteralmente « afferrati da Dio », sono gli apostoli.

<sup>14</sup> ... *corpo... di Dio*: l'espressione greca è *ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος*. « Forse chiama *sorgente di vita e dimora di Dio* il corpo della santa Madre di Dio che era morta » (PG 4, 236C). Così si intende di solito (cfr. PGL, s.v., n. 5, dove sono riportati tre casi di Giovanni Damasceno e nessun caso in cui quell'aggettivo sia riferito al corpo di Cristo). Perciò non si può accettare la interpretazione di san Tommaso d'Aquino (*In librum Beati Dionisii De divinis nominibus expositio*, lectio X, n. 256; ed. Pera, Torino 1950, p. 78), ripresa e difesa da E. Corsini (*Il trattato « De divinis nominibus » dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, p. 46, nota 15), che vedono in questo corpo il corpo di Cristo.

<sup>15</sup> La parola greca del *fratello del Signore* è *ἀδελφός* (fratello di Dio). È un termine usato prima e dopo Dionigi (cfr. PGL, s.v.) per indicare quel Giacomo « fratello del Signore » che fu considerato il primo « vescovo » di Gerusalemme; cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* II 23,1; ecc.

<sup>16</sup> ... *la più alta... teologi*: il testo greco è: ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης. Tenendo presente che « teologi »

i pontefici tutti, secondo la possibilità di ciascuno, celebrassero la Bontà infinitamente potente della debolezza che è Principio di divinizzazione<sup>17</sup> —, superava, dopo i teologi<sup>18</sup>, come sai, tutti gli altri santi iniziatori: essendo completamente rapito, completamente fuori di sé e prendendo parte e soffrendo l'estasi delle cose che cantava, [684A] da parte di tutti coloro che lo ascoltavano e lo vedevano, sia che lo conoscessero oppure no, fu stimato un araldo divino ispirato da Dio<sup>19</sup>. Ma per quale motivo dovrei ricordare ciò che là è stato detto di Dio? Poiché, se io non me ne sono dimenticato, so che sovente ho appreso da te alcune parti degli inni ispirati da Dio. A tal punto ti sta a cuore di trattare le cose divine non superficialmente.

3. [92] E per lasciare da parte questi segreti insegnamenti, che sono così inesprimibili per i più<sup>20</sup> e a te così ben noti, allorché [684B] bisognava venire a contatto con i più e con tutti quelli che era possibile condurre alla nostra santa conoscenza, egli superava la maggior parte dei sacri maestri — sia per la sua diuturna espe-

generalmente significa gli autori sacri, si potrebbe pensare, a prima vista, che qui Pietro sia presentato come il più importante e il più antico degli autori dei libri sacri (almeno dei libri sacri del Nuovo Testamento). Ma essendo ciò impossibile, perché le due lettere giunte a noi sotto il nome di Pietro non sono certo gli scritti più importanti né più antichi del Nuovo Testamento, non resta che intendere diversamente la parola « teologi », come coloro che parlano in nome di Dio, e precisamente in riferimento agli apostoli. In tal modo Pietro è qui denominato il più alto e il più venerabile degli apostoli, come in *EH V III 5, 512D* è detto « primo (κορυφαῖος) dei discepoli ». Per un'analisi più dettagliata dei due passi e il loro significato in rapporto al « primato » di Pietro, cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 181-183.

<sup>17</sup> ... *debolezza... divinizzazione*: letteralmente, « debolezza tearchica ». Ciò significa che l'abbassamento volontario del Figlio di Dio, che si fa uomo come tutti gli altri, in tutto e per tutto fuorché nel peccato, diventa il principio della deificazione (dell'adozione filiale) degli uomini tutti, che in tal modo ritornano alla condizione filiale originaria. Lo scoliasta ne dà una spiegazione molto ampia ed eccellente (PG 4, 236C-237B).

<sup>18</sup> I *teologi* sono gli apostoli; cfr., sopra, la nota 16.

<sup>19</sup> ... *araldo divino*: letteralmente, « divino innologo », cioè compositore di inni; assai probabilmente con riferimento ad Ef. 5,19; Col. 3,16.

<sup>20</sup> I *più* (πολλοί) sono i credenti non ancora arrivati ad una contemplazione approfondita dei divini misteri, ma desiderosi di progredire.

rienza, sia per la purezza della sua mente, sia per l'esattezza delle dimostrazioni, sia infine per le altre doti che riguardano l'interpretazione delle Sacre Scritture —, di modo che noi non abbiamo mai tentato di guardare in faccia a questo sole così grande. [93] Infatti, noi abbiamo coscienza di sapere che non riusciamo a comprendere sufficientemente le cose intelligibili relative a Dio, né a esprimere e a dire quello che si può dire della conoscenza divina, in quanto siamo lontani e rimaniamo inferiori alla scienza degli uomini divini sulla divina Verità, poiché ci siamo accostati a questo con un così superiore rispetto<sup>21</sup> da non ascoltare in nessun modo o da non dire alcunché intorno alla filosofia divina, se non avessimo compreso che non bisogna [684C] trascurare la misura accessibile della conoscenza divina; e ci hanno persuaso a questo non solo i desideri naturali delle intelligenze che desiderano sempre ardentemente la contemplazione delle cose mirabili, per quanto è lecito, ma anche l'eccellente disposizione delle leggi divine: il quale ordine ci impedisce di interessarci curiosamente delle cose che stanno sopra di noi e che superano il nostro merito e la nostra capacità d'intendere, ma al tempo stesso ci comanda di imparare con ogni diligenza e di comunicare benignamente agli altri tutte le cose che sono accordate e concesse a noi<sup>22</sup>. [94] Pertanto anche noi, credendo a questi doveri, senza lasciarci stancare o spaventare nella ricerca lecita delle cose divine, ma non permettendo di la-

<sup>21</sup> « È atteggiamento rispettoso il non indagare le cose più divine » (PG 4, 237C).

<sup>22</sup> Questo passo è di notevole rilievo per comprendere lo spirito con cui Dionigi scrive le sue opere. Negli uomini, dotati di intelligenza, è innato il desiderio di conoscere le verità soprannaturali. Perciò l'indagine sulla rivelazione è pienamente giustificata. D'altra parte, però, la intelligenza creata dev'essere consapevole dei suoi limiti, per cui deve indagare con rispettoso senso di misura e comunicare volentieri agli altri ciò che via via comprende. Dice lo scoliasta: « Non si deve indagare al di sopra delle nostre forze né trascurare la conoscenza divina, ma comunicare agli altri ciò che si è capito. Infatti, è stato detto: "Non scrutare cose troppo alte, ma considera ciò che ti è stato comandato" [Sir. 3,21-22] » (PG 4, 237C-D).

sciare senza soccorso coloro i quali non possono contemplare verità più alte di noi, ci siamo dedicati allo scrivere, non osando introdurre nulla di nuovo, ma discernendo e manifestando con osservazioni più minute e riguardanti ciascuna [684D] delle parti, quelle cose che sono state dette in breve proprio da colui che è veramente Ieroteo<sup>23</sup>.

#### Capitolo IV

IL BENE, LA LUCE, IL BELLO, L'AMORE, L'ESTASI E LO ZELO. IL MALE NON È UN ESSERE, NÉ DERIVA DALL'ESSERE, NÉ ESISTE NEGLI ESSERI.

Questo capitolo, il più lungo di tutta l'opera, si divide nettamente in due parti, che sono assai diverse sia per argomento sia per il tono e il linguaggio. La prima parte (1-17) contiene la spiegazione del nome divino che è il Bene, e di altri nomi ad esso collegati, che sono Luce, Bello (e Bellezza) e Amore (con le parole greche *éros* e *agápe*). La spiegazione del nome Bene si svolge con un tono altamente lirico, che richiama, anche da vicino, alcuni celebri passi di Platone e di Plotino. In primo luogo (1-4) si sviluppa il paragone tra il Bene e il sole che ne è l'immagine visibile. Come il sole illumina tutte le cose, così il Bene fa esistere tutti gli esseri, ciascuno con le sue peculiarità. Fa esistere gli angeli nella loro disposizione gerarchica con una esistenza stabile ed eterna e con il loro agire per cui trasmettono agli esseri inferiori i doni di Dio; fa esistere le intelligenze incarnate con la loro unione alla materia e con il loro agire che arriva al Bene passando attraverso i sensi e il ragionamento; infine, al Bene devono la loro esistenza gli animali, le piante e gli stessi esseri inanimati. In tal modo diventa il principio a cui tende tutto ciò che esiste ed anche ciò che non esiste (perché anche ciò che non è desidera essere qualcuno degli esseri che derivano dal Bene). In particolare, il Bene si manifesta nell'ordine e nella bellezza del cosmo in tutte le sue parti e trova la sua immagine più bella nella luce del sole. Come la Bontà arriva dappertutto e fa sentire dappertutto il suo benefico influsso, così il sole, che ne è l'immagine, effonde la sua luce dappertutto e vivifica e nutre e conserva tutti gli esseri sensibili. Analogamente, il Bene è il principio a cui tendono tutte le cose e, come il sole, raccoglie e riunisce tutte le cose (come spiegava una vecchia etimologia molto nota tra i filosofi). L'immagine della luce solare non deve tuttavia distrarre: il Bene è la luce intellettuale, che illumina gli angeli e gli uomini con una effusione di luce sempre più abbondante, via via che essi progrediscono nel cammino verso la unione con il Bene, che dopo averli creati riconduce tutti gli esseri alla unità. Il Bene è celebrato anche come Bello e Bellezza. Bello è ciò

<sup>23</sup> *Ieroteo* significa « sacro a Dio ».

che partecipa alla Bellezza, mentre la Bellezza è ciò di cui partecipano tutte le cose belle per essere tali. Il Bene è perciò Bellezza, perché da lui deriva la Bellezza che viene elargita a tutte le cose belle ed è Bello perché, come autore della Bellezza, contiene in sé tutte le cose belle. Come tale, è di tutte le cose belle causa efficiente, ma anche finale ed esemplare; e tutte le cose tendono a lui, ciascuna secondo il moto che le è proprio. Gli angeli, grazie alla loro esistenza stabile ed unita, vi tendono con un moto uniforme (il moto circolare, che rappresenta la conoscenza intuitiva), gli uomini con i sensi e la ragione e, attraverso un processo di purificazione, anche con il moto uniforme, che è proprio degli angeli (cioè con moto rettilineo, elicoidale e circolare); infine, a loro modo, tendono a lui anche gli esseri infraumani. Tra i nomi divini non poteva mancare quello di Amore (*éros*), tanto caro alla tradizione platonica e già entrato nella teologia cristiana specialmente con Origene e Gregorio di Nissa. Dionigi lo introduce cautamente, dopo avere osservato che il Bello e Buono è appetibile, desiderabile ed amabile (*ephetós*, *erastós*, *agapetós*), sia perché è al di sopra di tutti sia perché è creatore di tutti. La cautela, che fu già di Origene, si spiega per il fatto che nella traduzione greca dei LXX (Antico Testamento) e nel Nuovo Testamento non si dice mai che Dio è Amore (*éros*) e solo due volte si legge che gli uomini devono amarlo (*erásthai*), mentre comunemente si usano i termini *agápe* e *agapân*, che nel greco non biblico avevano un altro significato. Dionigi perciò si sente in dovere di dare una spiegazione. Se nella Sacra Scrittura – osserva – si evita di attribuire a Dio la parola *éros*, lo si fa perché di solito questa parola è intesa in senso volgare. Per questo in alcuni passi della Genesi si usa un'altra parola anche per indicare il legame tra lo sposo e la sposa. Ma se inteso bene, cioè non come slancio verso i falsi beni ma verso i veri beni, *éros* ha lo stesso significato di *agápe* e si può riferire a Dio e alle creature superiori, come già alcuni grandi maestri hanno fatto. L'*éros* così inteso penetra, come il bene, tutto l'universo ed è per sua natura estatico. Ciò significa che amare equivale ad uscire fuori di sé con un movimento che può procedere dall'alto verso il basso o verso gli altri esseri del medesimo ordine, o dal basso verso l'alto, presentandosi ora come provvidenza (*prónoia*) ora come solidarietà (*synoché*) ora come conversione (*epistrophé*). E Dio, a seconda che si consideri come causa efficiente o causa finale, si dice Amore o Amabile, Amante o Amato, come analogamente è Bellezza e Bello. A conclusione di questa spiegazione sono trascritti alcuni passi del maestro Ieroteo (forse da un commento al Cantico dei Cantici), dove si dice che dall'unico Amore di Dio derivano tutti gli amori dell'universo (quelli degli angeli, degli uomini e degli altri esseri), i quali in Dio ritornano all'unità. – La seconda parte (18-35) può essere collegata alla prima per contrasto. Dopo aver celebrato Dio come Bene, Luce, Bello, Buono e Amore, ed avere ripetutamente affermato che come tale Dio penetra in tutto l'uni-

verso, viene spontaneo domandarsi perché mai, allora, in questo universo creato da Dio esiste il male. Tanto più che questo argomento era molto trattato nelle scuole filosofiche, in rapporto al tema della provvidenza divina, e già lo avevano affrontato più volte anche gli autori cristiani. Dionigi ha in mente, come prima sua preoccupazione, la difficoltà di conciliare la causalità universale del Bene (da cui deriva la bontà di tutte le cose) e la esistenza degli angeli cattivi. Come possono essere cattivi questi angeli che sono stati creati buoni? Ma da questo particolare problema il discorso si fa più vasto per spiegare l'origine del male in generale. Il problema viene affrontato con un procedimento ben congegnato che si può delineare come segue. Come è certo che il male esiste, così è certo che non può derivare dal Bene (perché dal simile deriva il simile). D'altra parte, è stato dimostrato prima che tutti gli esseri derivano dal Bene. Ne consegue che il male non può esistere in se stesso. Per cui, se il male esiste, come di fatto esiste, non può esistere se non in quanto, in qualche modo, partecipa del Bene. Se questo è vero, il problema si ripropone in questa forma: come può partecipare al Bene ciò che è contrario al Bene (perché il male non è un bene inferiore ma ciò che si oppone al Bene)? La difficoltà si supera concependo il male non come il risultato di una operazione ma come la mancanza (o la perdita) di qualcosa che compete ad un dato essere; per cui si può dire che il male in sé non esiste, ma esistono gli esseri (derivanti dal Bene) manchevoli di qualche cosa che gli compete. Ne consegue che nessun essere è cattivo per natura (neanche i demoni, e tanto meno tutti gli altri esseri: da Dio agli angeli, all'uomo e agli esseri infraumani). Questo perché il male è privazione e come tale non può esistere in sé come privazione totale, ma solo negli esseri che sono privi di qualche cosa. Così concepito, il male non deriva da una causa sola e completa, come gli esseri che sono buoni, ma da molte cause parziali, che sono difetti, ed esiste come accidente. Una volta chiarito che il male è difetto di essere, rimane da spiegare come si concilia con la provvidenza divina, alla quale nulla sfugge. Lo si capisce tenendo presente che la provvidenza divina conserva gli esseri secondo la propria natura, e quindi lascia liberi di scegliere quelli che ha creato tali (gli uomini e gli angeli). E appunto dalla libera scelta di queste creature deriva il male, che perciò è condannabile, anche se la provvidenza divina ne sa ricavare il bene.

1. [95] [693B] Procediamo ora alla spiegazione del nome del Bene che i sacri autori<sup>1</sup> attribuiscono esclusiva-

<sup>1</sup> Dionigi afferma ripetutamente di ricavare tutti i nomi divini che esamina in questo libro dalla Sacra Scrittura, ma sceglie nomi cari ai platonici e li spiega in un senso molto vicino al loro. Il nome Buono (*agathós*) è riferito a Dio spesso sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento; cfr., ad esempio, Sal. 73(72),1; 118(117),1-3; Mc. 10,8; Mt. 19,17; Lc. 18,19.

mente alla Divinità superdivina staccandolo da tutte le altre cose, chiamando Bontà la stessa esistenza divina, credo, e affermando che, poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale<sup>2</sup>, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri. [96] Infatti, come il nostro sole, senza pensarci né per libera scelta, ma per il fatto stesso che esiste, illumina tutte le cose che possono, secondo la loro misura, partecipare della sua luce, così anche il Bene, che è superiore al sole come l'archetipo che non ha paragoni supera un'oscura immagine, con la sua stessa esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri<sup>3</sup>. [97] A causa di questi raggi ebbero vita tutte le sostanze, le potenze e le operazioni intelligibili ed intelligenti<sup>4</sup>; [98] per questi esse sono ed hanno [693C] una vita senza fine e senza diminuzione, libere da ogni distruzione, morte<sup>5</sup>, materia e generazione, lontane dall'alterazione instabile, mobile e trascinate ora da una parte ora da un'altra, [99] sono pensate come prive di corpo e di materia e come intelligenze com-

<sup>2</sup> *Bene sostanziale* perché tutti gli esseri ne partecipano, perché è ciò che fa esistere tutte le cose.

<sup>3</sup> Il parallelo tra il Bene supremo e il sole risale, almeno nella sua formulazione chiaramente definita, a PLATONE, *Repubblica* 508b-c, che fu poi ripreso dagli scrittori cristiani (cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso* 21,1, PG 35, 1081A-1084B; 28,30, PG 36, 69A-C). Lo scoliasta ne spiega il significato in questi termini: « Nessuno pensi che il grande Dionigi giudichi le proprietà di Dio prendendo come modello il sole sotto tutti i rapporti, ma intenda il paragone semplicemente in questo senso: come il sole, che non è altro che luce, e, pur essendo diverso dagli esseri animati che decidono liberamente di beneficiare, riceve la luce dal di dentro e la distribuisce a tutti gli esseri (infatti, avviene il contrario perché beneficia senza essere animato e dotato di libertà di agire, essendo privo di ragione, e beneficia senza ricevere da fuori la luce, perché è luce egli stesso e illumina), così a proposito di Dio si deve pensare semplicemente che Dio non possiede il Bene in maniera accidentale come una qualità, come noi possediamo la virtù, ma essendo egli stesso la sostanza del Bene come la luce è la sostanza del sole ed essendo il bene stesso, Dio estende su tutti il raggio della sua bontà beneficiando coloro che sono illuminati. Richiama l'esempio del sole in quanto esso è una immagine oscura e quasi invisibile dell'archetipo che è completamente incomunicabile. Infatti, se le immagini fossero pienamente vere, non sarebbero più copie ma modelli » (PG 4, 240A-B).

<sup>4</sup> ... *potenze... intelligenti*: gli angeli.

<sup>5</sup> « Perché queste sono proprie dei corpi » (PG 4, 241A).

prendono incomparabilmente e sono illuminate d'intelligenza esatta riguardo alle ragioni degli esseri e la trasmettono in seguito a tutte le cose [696A] che sono congiunte con loro. [100] E ricevono da parte della Bontà la loro dimora e di qui deriva la loro stabilità, la loro durata, la loro conservazione ed il godimento<sup>6</sup> dei beni. [101] E, tendendo verso questa Bontà, raggiungono l'essere e lo stato di perfezione, e conformate a somiglianza di essa, per quanto possono, ne divengono l'immagine e, come la legge divina prescrive, comunicano agli esseri inferiori i doni che esse ricevono dal Bene.

2. [102] Dalla Bontà derivano gli ordini sovramondani, le loro unioni, le loro relazioni reciproche, le distinzioni non confuse, le possibilità di riferire gli esseri inferiori [696B] a quelli superiori, le provvidenze degli esseri superiori per quelli inferiori, le vigilanze degli attributi di ciascuna potenza e le conversioni continue intorno a se stesse, le immutabilità e le elevazioni<sup>7</sup> circa il desiderio del Bene e tutte le altre cose che da noi sono state dette nel libro sulla *Proprietà degli ordini angelici*<sup>8</sup>, [103] ma anche le altre cose che sono proprie della gerarchia celeste, cioè le purificazioni degne della gerarchia celeste, le loro illuminazioni sovramondane ed il completamento di tutta la perfezione angelica<sup>9</sup>: tutte queste cose partono dalla Bon-

<sup>6</sup> ... *godimento*: è la parola greca *ἔσταια*, che si può intendere nel senso di pasto (= godimento) o di dimora sacra (de Gandillac traduce, infatti: « sanctuaire »). Secondo questo significato intende lo scoliasta che identifica *ἔσταια* con *μονή* (cfr. PG 4, 241A).

<sup>7</sup> « L'unione continua a Dio » e « il progresso delle intelligenze e sostanze verso la deificazione » (PG 4, 241B). Dunque, dal Bene deriva tutto ciò che riguarda la esistenza, la disposizione e l'attività del mondo angelico.

<sup>8</sup> Si fa riferimento ad un altro trattato a noi ignoto, non si sa se reale o fittizio. Il contenuto sembrerebbe lo stesso di *CH*; ma lo si deve considerare distinto, perché nella cronologia che risulta dal *corpus* dovrebbe essere stato composto prima della *Teologia simbolica*, che risulta anteriore a *CH*; cfr. R. ROQUES, *Structures...*, p. 131.

<sup>9</sup> Prima si sono considerati gli angeli nel loro rapporto reciproco e nel loro rapporto con Dio, adesso si indicano le loro attività di purificazione, illuminazione e perfezione nei confronti degli uomini. Lo scoliasta

tà che è la causa universale e la fonte. [104] Da questa fu loro concesso di assomigliare alla Bontà, di esprimere in loro stesse la Bontà nascosta e di essere angeli, in quanto annunziatori del silenzio divino<sup>10</sup> ed emessi, per così dire, come luci splendenti che interpretano colui che sta in luogo inaccessibile. [105] Ma dopo quegli spiriti sacrosanti, [696C] anche le anime e i beni propri delle anime esistono a causa della Bontà infinitamente buona; l'essere intelligenti<sup>11</sup>, l'avere una vita sostanziale e incorruttibile<sup>12</sup>, il fatto stesso di esistere e poter aspirare alla vita degli angeli [106] e da questi come da ottime guide essere condotte alla Bontà fonte di ogni bene, partecipare secondo la loro capacità dei raggi che emanano di là, [107] prender parte, secondo la loro capacità, al dono della Bontà, e tutte le altre cose che da noi sono state enumerate nel trattato *Sull'anima*<sup>13</sup>. [108] Ma, se si deve parlare anche delle anime irrazionali o degli animali – di quelli che percorrono l'aria o camminano sulla terra o strisciano sul suolo o vivono nelle acque oppure in maniera anfibia o vivono nascosti sotto terra e sotto un cumulo di ruderi, e, [696D] in una parola, quanti hanno un'anima o una vita sensibile –, ebbene, anche tutti questi sono animati e vivificati dal Bene [109] e anche tutte le piante hanno la vita nutritiva e accrescitiva dal Bene. [110] Persino la sostanza priva

cita Is. 6,6-7 ed Ez. 2,8-9 per l'opera di purificazione, Dn. 10-11 per l'opera di perfezione, e il *Pastore* di Erma (PG 4, 241D).

<sup>10</sup> Per *silenzio divino* si intende la divinità ineffabile; cfr. DN IV 22, 724B; PGL, s.v., n. 4.

<sup>11</sup> *Intelligenti* (*νοεροί*) sono chiamate le anime; gli angeli di solito sono detti intelligibili e intelligenti (*νοητοί και νοεροί*) perché non solo sono soggetto di inteliezione, ma anche oggetto di inteliezione per gli ordini inferiori.

<sup>12</sup> Cioè incorruttibili, immortali per natura, mentre i corpi per natura sono corruttibili.

<sup>13</sup> Si fa riferimento ad un altro trattato a noi ignoto. Se non è fittizio, possiamo supporre che in esso fossero esaminate la natura e le facoltà dell'anima. Dionigi, infatti, parla dell'anima in due modi: a volte la presenta come tripartita (*νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία*: in DN IV 20, 720B-C; IX 5, 913A), talvolta come bipartita (*ἀπαθής, παθητικός*: in Ep. IX 1, 1108A); cfr. R. ROQUES, *Structures...*, p. 130.

di anima e di vita esiste a causa della Bontà, ad opera della quale ha ottenuto il suo stato sostanziale<sup>14</sup>.

3. [111] [697A] Se è vero, come è certamente vero, che il Bene sta al di sopra di tutti gli esseri, ciò che non ha forma dà tutte le forme, e in lui solo l'essere privo di sostanza è il superamento di ogni sostanza, la non vita è sovrabbondanza di vita, la non intelligenza è sovrabbondanza di sapienza e tutte le cose esistenti nel Bene che possono dare in maniera eccellente le loro forme agli esseri che non l'hanno<sup>15</sup> e, se è lecito dirlo, anche ciò che è privo di essere<sup>16</sup> tende verso la Bontà che è superiore a tutti gli esseri e tenta in certo qual modo di stare nel Bene veramente soprasostanziale in quanto prescinde da tutte le cose<sup>17</sup>.

4. [112] [697B] Ma, cosa che ci era sfuggita a mezzo del discorso, il Bene è causa anche dei principi e dei limiti celesti di questa sostanza che non aumenta e non diminuisce e che rimane completamente invariabile e, se si può dire così, dei movimenti dell'enorme evoluzione cele-

<sup>14</sup> *Stato sostanziale* traduce *ἔξω οὐσώδης*, che lo scoliasta interpreta come « qualità permanente ». Ciò significa che anche gli esseri inanimati, grazie al Bene, hanno ricevuto da Dio delle qualità che costituiscono il loro essere e non sono acquisite dal di fuori (cfr. PG 4, 244B-C). Si noti la struttura gerarchica dell'universo, che ritorna continuamente: angeli, uomini, animali, piante ed esseri inanimati.

<sup>15</sup> Bene interpreta il Ficino: « Et quotcumque in ipso bono modo quodam informium nominantur, ad potestatem pertinent sublimum, formis formas excellenter efficientem ». Si deve tuttavia sottolineare che questa produzione delle forme (*εἰδοποιία*) comprende anche la produzione della materia; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 98-99.

<sup>16</sup> « Come può il non essere tendere al bene? Se non esiste, come può tendere a qualche cosa? Rispondiamo che per non essere intende il male, come spiega più avanti [cfr. nn. 18-35], e che anche ciò che si dice male esiste per il Bene » (PG 4, 244C-D). Ma si può anche intendere nel senso che ciò che non ha una certa forma, cioè esiste senza una certa forma, desidera raggiungerla e quindi desidera il Bene. Infine (ma non è il nostro caso), talvolta si attribuisce questa espressione a Dio per indicare che è al di sopra degli esseri creati (cfr. PG 4, 253C-256A).

<sup>17</sup> ... *in quanto... cose*: letteralmente, « secondo l'astrazione (*ἀφαίρεσις*) di tutte le cose », cioè in quanto prescinde da tutte le cose e le supera. *Ἀφαίρεσις* è un termine tecnico per indicare il cammino per giungere alla unione conoscitiva con Dio. Dionigi lo usa sette volte in *DN* e ben nove volte in *MT* (cfr. VAN DEN DAELE, *Indices...*, p. 37); lo ha studiato accuratamente J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu...*, pp. 65-70.

ste, che avvengono senza rumore, e degli ordini, delle bellezze, delle luci e delle stabilità delle stelle e dei vari corsi di alcune stelle erranti e del periodico ritorno ai loro punti di partenza dei due luminari che la Scrittura chiama grandi<sup>18</sup>, secondo il corso dei quali sono definiti i giorni e le notti e misurati i mesi e gli anni che precisano i movimenti ciclici del tempo e delle cose che sono nel tempo e li numerano e li ordinano e li contengono<sup>19</sup>. [113] E che cosa diremo del raggio solare preso in se stesso? La Luce deriva dal Bene ed è immagine della Bontà, perciò il Bene è celebrato con il nome della Luce [697C] come l'archetipo che si manifesta nell'immagine. [114] Come, infatti, la Bontà divina superiore a tutte le cose penetra dalle più alte e nobili sostanze fin dentro alle ultime ed ancora sta al di sopra di tutte, senza che quelle più elevate possano raggiungere la sua eccellenza e che quelle più in basso sfuggano al suo influsso; [115] ma illumina, produce, vivifica, contiene e perfeziona tutte le cose atte a riceverla<sup>20</sup>; [116] ed è la misura, la durata<sup>21</sup>, il numero, l'ordine<sup>22</sup>, la

<sup>18</sup> Cfr. Gn. 1,16; Sal. 136(135),7-9.

<sup>19</sup> Cfr. Gn. 1,14. Al Bene si attribuisce tutto l'ordine dell'universo, qui descritto secondo le concezioni scientifiche del tempo. « Per principi e limiti celesti » spiega lo scoliasta « si deve intendere la creazione sferiforme, che sussiste in maniera circolare intorno ad un punto o centro, che è la volontà di Dio, perché il movimento circolare comincia da se stesso e termina in se stesso. Dice che la sostanza celeste non può né aumentare né diminuire, perché è perfetta e perfettamente adeguata al suo essere. Ora, ciò che è perfetto né cresce né diminuisce » (PG 4, 244D-245A).

<sup>20</sup> « Illumina le cose che possono comprendere la sua totalità secondo la misura che sono in grado di accogliere, e per questo è detto misura degli esseri. Ma si può anche intendere nel senso che conosce il principio e il limite di tutte le cose, come solo creatore, perché si fa conoscere abbassandosi » (PG 4, 245D).

<sup>21</sup> *Durata* corrisponde ad *αἰών*, che altrove, quando indica la esistenza degli angeli, è tradotto « eternità »; cfr. DN X 3, 937C-940A.

<sup>22</sup> « Dio è detto ordine, o perché con ordine ha creato tutte le cose o perché per mezzo della fede è compreso da coloro che si avvicinano a lui, senza che la molteplicità [dei nomi] sommerga i deboli e senza che la sua condiscendenza impedisca ai più santi di comprenderlo adeguatamente. Egli versa in me la sua Bontà secondo la mia capacità di accoglierla » (PG 4, 245D-248A).

custodia, la causa e la fine degli esseri; [117] così anche l'immagine manifesta della divina Bontà, ossia questo grande sole tutto luminoso e sempre lucente secondo la tenuissima risonanza del Bene<sup>23</sup>, illumina tutte quelle cose che sono in grado di partecipare di lui, ed ha una luce [697D] che si diffonde su tutte le cose ed estende su tutto il mondo visibile gli splendori dei suoi raggi in alto e in basso; e se qualche cosa non vi partecipa, ciò non è da attribuirsi alla sua oscurità o alla inadeguatezza della distribuzione della sua luce, ma alle cose che non tendono alla partecipazione della luce a causa della loro inettitudine a riceverla. In realtà, il raggio, attraversando molte delle cose che si trovano in quella situazione, illumina le cose che vengono dopo e non c'è nessuna delle cose visibili [700A] a cui non giunga, a causa della grandezza eccedente del suo proprio splendore. [118] Ma, anzi, il sole contribuisce<sup>24</sup> alla generazione dei corpi sensibili e li muove verso la vita, li nutre, li fa crescere, li perfeziona, li purifica e li rinnova; [119] e la luce è la misura e il numero delle ore e di tutto il nostro tempo. Infatti, questa è la luce che, sebbene allora fosse informe, come dice il divino Mosè<sup>25</sup>, aveva già distinto i primi nostri tre giorni e, [120] come la Bontà converte a sé ogni cosa ed è la prima radunatrice delle cose disperse, come Divinità principale ed unificatrice, [121] e tutte le cose tendono a lei in quanto principio, sostegno e fine; e il Bene, come dicono le Scritture<sup>26</sup>, è quello da cui tutte le cose sono e vennero all'esistenza, come dedotte da una cau-

<sup>23</sup> « Se uno parla gridando a gran voce, quelli che stanno accanto ed hanno orecchie robuste sentono le grida e le cose dette, quelli che stanno un po' lontani, essendo separati da lui, sentono la voce più debolmente, infine quelli separati da una grande distanza sentono solo una parte molto tenue della risonanza. Quanto alla luce solare, si deve pensare che il suo rapporto con la Luce vera è tale che la distanza è inconcepibile » (PG 4, 248A-B).

<sup>24</sup> Come strumento di Dio e non perché abbia una sua propria capacità di dare la vita (cfr. PG 4, 248B-C; DN V 5, 820A-C; VI 3, 857B).

<sup>25</sup> Cfr. Gn. 1,3.

<sup>26</sup> Cfr. Rm. 11,36; 1 Cor. 8,6; Col. 1,16; DN II 11, 649A-652A; IV 10, 705C-708A.

sa perfetta, ed in essa [700B] tutte le cose sussistono come custodite e contenute in un recesso onnipotente; e verso di lui tutte le cose si convertono come verso un fine proprio per ciascuna; [122] e lui tutte desiderano, quelle intelligibili e razionali in maniera conoscitiva, quelle sensibili sensibilmente, quelle prive di sensibilità per un movimento innato alla loro tendenza alla vita, e quelle che sono prive di vita e che esistono soltanto per una attitudine alla sola partecipazione alla sostanza, [123] secondo lo stesso criterio della immagine visibile, anche la luce riunisce e converte a sé tutte le cose che sono, che vedono, che sono suscettibili di movimento, che sono illuminate, riscaldate, insomma che sono comprese dai suoi raggi splendenti: donde il nome stesso di sole, perché riunisce tutte le cose<sup>27</sup> e raccoglie le cose disperse; e tutto ciò che è sensibile lo desidera sia per vedere, sia per muoversi, per ricevere [700C] la luce e il calore e, insomma, perché desidera di essere contenuto dalla sua luce. [124] E io non affermo, secondo l'opinione degli antichi<sup>28</sup>, che il sole è un dio ed artefice di tutto il creato e che per proprio conto regge l'universo visibile, ma che dopo la creazione del mondo dalle cose create si vedono e si comprendono le perfezioni invisibili di Dio, cioè la sua potenza e divinità eterna<sup>29</sup>.

5. [125] Ma questo riguarda la teologia simbolica: ora invece dobbiamo celebrare il nome della Luce intelligibile propria della Bontà, [700D] [126] e bisogna dire che colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce intelligibile ogni intelligenza so-

<sup>27</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo* 409a.

<sup>28</sup> Letteralmente, *secondo l'opinione* si dovrebbe tradurre « secondo la dottrina (λόγος) » che ricorda la « sapienza di questo mondo » condannata da Paolo (cfr. 1 Cor. 1,20; 3,19). Dopo l'elogio del sole, tanto caro alla religione pagana, Dionigi sente il bisogno di precisare che non lo considera un dio, ma solo una creatura che rivela a suo modo le perfezioni di Dio; per una maggiore documentazione, cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 105.

<sup>29</sup> Cfr. Rm. 1,20, un testo a cui Dionigi allude anche in *Ep. IX* 2, 1108B, per giustificare l'uso dei simboli ricavati dalla natura.

vraceste, [127] e ricaccia tutta l'ignoranza e l'errore da tutte le anime in cui egli dimora, e a tutte partecipa una luce sacra, [128] e purifica i loro occhi intellettuali dalla caligine posta attorno a loro e dovuta all'ignoranza, e muove ed apre questi occhi chiusi dal grande peso delle tenebre. [129] E, anzitutto, elargisce loro una luce moderata, e poi [701A] le inonda di una luce maggiore, non appena esse hanno assaggiato la luce ed aspirano ad una luce maggiore, e le illumina con grande abbondanza perché lo hanno amato intensamente e le porta sempre più in alto secondo la loro capacità d'innalzarsi.

6. [130] Dunque, il Bene superiore ad ogni luce è chiamato Luce intellettuale in quanto raggio sorgivo ed effusione esuberante di luce che illumina con la sua pienezza ogni intelligenza che vive sopra il mondo, attorno al mondo e nel mondo<sup>30</sup> e che rinnova completamente le loro facoltà intellettuali, le comprende tutte stando al di sopra di esse ed è superiore a tutte dominandole e, in una parola, comprendendo in sé e superando e possedendo in precedenza, in quanto [701B] principio di luce e superiore alla luce, ogni dominio di virtù illuminativa, [131] e riunendo

<sup>30</sup> ... ogni intelligenza... mondo: in greco si legge: πάντα τὸν νοῦν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον. Lo scoliasta riferisce il passo agli angeli, e precisamente identifica le intelligenze ipercosmiche con gli ordini angelici « che stanno al di sopra di tutti i mondi » (quelli che si dedicano esclusivamente al servizio di Dio); quelle pericosmiche (ma nello scolio si legge ἐπικόσμιον, cioè che stanno a capo del mondo, che stanno sopra e non intorno al mondo) sono gli angeli « addetti al servizio dei mondi e al loro governo, detti da alcuni κοσμοαγωγαί »; quelle encosmiche sono « gli angeli e gli uomini che stanno a capo dei popoli, delle città, delle Chiese e degli altri ordinamenti umani » (PG 4, 249D-252A). Pachimere, riallacciandosi allo scolio e precisando, identifica le intelligenze ipercosmiche con « le potenze più alte », quelle pericosmiche con « gli angeli inviati per il servizio e per il governo » (e cita CH IX 2, 260A) e le intelligenze encosmiche con gli uomini che hanno attinto la sapienza dalla pienezza del Verbo (cfr. Gv. 1,16) (PG 3, 760A). Non si dimentichi tuttavia che ambedue propongono anche altre spiegazioni. Per capire il senso di questa divisione triadica sarà bene ricordare seguendo C. Pera (*S. Thomae...*, pp. 109-110), che tale divisione era comune tra i neoplatonici; cfr. GIAMBILICO, *I misteri* 5,19, e 8,8; GIULIANO, *Discorso* IV, 157D; SALLUSTIO, *Gli dèi e il mondo* VI.

tutti gli esseri intellettuali e razionali e rendendoli uniti. Infatti, come l'ignoranza è pronta a dividere coloro che sono nell'errore, così la presenza della Luce intellettuale è adunatrice e unificatrice degli esseri illuminati e li rende perfetti e li converte verso ciò che esiste in verità, distogliendoli da molte incerte opinioni e riconducendo i vari aspetti, o per dire meglio, le varie immaginazioni verso una sola scienza vera, pura ed uniforme e riempiendoli della sua Luce unica e unificatrice.

7. [132] [701C] Questo Bene è celebrato dai sacri autori come Bello e Bellezza<sup>31</sup>, come Amore ed Amato<sup>32</sup>, senza dire tutti gli altri nomi divini che ben si addicono alla Bellezza che rende belli ed è del tutto graziosa. [133] Il Bello e la Bellezza, del resto, non si possono separare nella causa che comprende in uno tutti gli esseri. [134] Infatti, dividendo in tutte le cose che esistono la cosa che si partecipa e le cose che vi partecipino, noi diciamo che è bello ciò che partecipa alla Bellezza, mentre la bellezza è la partecipazione che viene dalla causa che rende belle tutte le cose belle. [135] Il Bello soprastanziale è chiamato Bellezza a causa della bellezza che da parte sua viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno; essa che, come causa dell'armonia e dello splendore di tutte le cose, getta su tutti, a guisa di luce, le effusioni che rendono belli del suo raggio sorgivo, chiama a sé tutte le cose – donde appunto si dice anche Bellezza<sup>33</sup> – e raccoglie in se stessa

<sup>31</sup> Cfr. Ct. 1,16 (*Bello*) e Sal. 45(44),2 (*Bellezza*). Osserva lo scoliasta: « In riferimento agli uomini si distingue tra bello e bellezza, come tra colui che partecipa e ciò di cui partecipa; ma a proposito di Dio non è così: si dice Bellezza per la bellezza da lui distribuita e perché chiama a sé tutte le cose, e Bello perché è sempre e non diminuisce né cresce mai » (PG 4, 252B-C); per il rapporto bellezza/chiamare (κάλλος/καλεῖν), cfr., sotto, la nota 33.

<sup>32</sup> Cfr. 1 Gv. 4,8,16 (*Amore*) e Mt. 3,17; 17,5; Mc. 1,11; Lc. 3,22; 2 Pt. 1,17 (*Amato*).

<sup>33</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo* 416c. Ma C. Pera richiama giustamente anche alcuni testi biblici: 1 Ts. 2,12 « affinché camminiate in modo degno di colui che vi ha chiamato [καλέσαντος]... » e 1 Pt. 2,9 (« la potenza



tutto in tutto. [136] Dio è chiamato Bello perché è completamente bello e al di sopra [701D] del bello [137] ed « è sempre bello alla stessa maniera e allo stesso grado, non nasce e non muore, mai aumenta e mai diminuisce, né è in parte bello e in parte brutto, né talvolta sì e talaltra no; [704A] né rispetto ad una cosa bello e rispetto ad un'altra brutto e nemmeno bello in un luogo e brutto in un altro, come potendo essere bello per alcuni e non bello per altri, ma è sempre bello in maniera uniforme in sé di sé e con sé »<sup>34</sup>; [138] e contiene in se stesso in maniera sovraeminentemente la Bellezza fonte di ogni cosa bella; nella natura semplice e mirabile di tutte le cose belle preesistono secondo la causa, in maniera uniforme, ogni bellezza e tutto ciò che è bello. [139] Da questo Bello tutti gli esseri hanno ottenuto di essere belli, ciascuno a modo proprio, e a causa del Bello esistono gli accordi, le amicizie e le comunicazioni di tutte le cose e nel Bello tutte le cose stanno unite. [140] Il Bello è principio di tutte le cose in quanto causa efficiente, che muove tutte le cose e le tiene insieme con l'amore verso la propria bellezza; ed il Bello è il fine di tutte le cose ed è degno di essere amato in quanto causa finale (infatti, tutte le cose nascono a causa del Bello) e causa esemplare, perché tutte le cose si definiscono in riferimento a lui. [141] Infatti, avviene per il Bello ciò che avviene per il Buono: [704B] tutte le cose in ogni maniera tendono al Bello e al Buono, né esiste alcun essere che non partecipi del Bello e del Buono. Oseremo dire anche così: anche il non essere<sup>35</sup> è partecipe del Bello e del Buono; infatti, esso diventa il Bello e il Buono in sé quando viene celebrato soprastanzialmente in Dio prescindendo da ogni cosa. [142] Questo unico Buono e Bello è in maniera unica la causa di tutte le cose belle e buone, che sono molte.

di colui che vi ha chiamato [καλέσαντος]»; per altri riferimenti cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 115-116.

<sup>34</sup> Cfr. PLATONE, *Convito* 211a-b.

<sup>35</sup> Cfr., sopra, la nota 16.

[143] Da ciò derivano tutte le esistenze sostanziali degli esseri, [144] le unioni, le divisioni, le identità, le alterità, le similitudini, le dissimilitudini, le associazioni delle cose contrarie, le distinzioni delle cose unite<sup>36</sup>, [145] le provvidenze degli esseri superiori, i rapporti reciproci degli esseri uguali, le conversioni degli esseri inferiori e le stabilità che conservano in modo immutabile tutti gli esseri sempre uguali a se stessi; [704C] e, nuovamente, tutte le associazioni di tutte le cose in tutte secondo la proprietà di ciascuna e gli accordi e le amicizie senza disordini e le armonie dell'universo, l'equilibrio dell'insieme, le connessioni indissolubili degli esseri, le successioni inestinguibili dei nuovi venuti, [146] tutti gli stati e i movimenti delle intelligenze, delle anime e dei corpi, poiché per tutti lo stato e il moto dipendono da ciò che si trova al di sopra di ogni stato e ogni moto, che fonda ciascuna cosa nella propria ragione e che mette in movimento secondo il proprio movimento<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Proclo chiama *esistenze* (ὑπάρξεις) le realtà dei diversi ordini, considerate in se stesse, cioè non in riferimento alla causa da cui dipendono o all'effetto che producono (cfr. *The Elements...*, p. 62, nota 65). Ma per il significato del passo nel suo insieme conviene leggere la spiegazione dello scoliasta: « Le *esistenze* in se stesse sono superiori alle sostanze, ma, siccome parla delle creature, giustamente ha aggiunto *sostanziali*. *Unioni*, non perché stanno insieme ammassate costituendo una cosa sola, ma perché fonte e principio di essi è Dio e da lui furono creati tutti gli esseri che risplendono e sussistono nei vari gradi, così che si manifestano nelle distinzioni. *Identità* sono le potenze degli intelligibili che elevano e uniscono a Dio, come le *similitudini*, dal momento che derivano da lui e aderiscono a lui. *Alterità* in quanto l'alterità, conducendo verso il basso e dividendo, si moltiplica negli esseri visibili attraverso le processioni subordinate ed estreme della divina volontà. *Dissomiglianze*, ancora, perché l'essere creato è diverso in tutto dal creatore e non somigliante a lui. *Associazioni di cose contrarie* sono le combinazioni degli elementi, perché dai quattro elementi derivano tutti i corpi. *Rapporti reciproci* degli esseri uguali sono le disposizioni grado a grado dei mondi, di quello visibile e di quello invisibile, che a partire da una sola sostanza materiale si moltiplicano nei corpi solidi, attaccate le une alle altre come una catena. Da questo puoi capire anche il resto. Le *distinzioni delle cose unite* sono da intendere nel senso in cui si parla di genere umano che si riferisce a tutti e di proprietà di ciascun uomo. Infatti, tutti siamo uniti in ragione della sostanza comune, ma siamo distinti per le proprietà individuali » (PG 4, 256A-C).

<sup>37</sup> Il movimento e la quiete debbono essere intesi diversamente

8. [147] [704D] Le intelligenze divine si dice che si muovono in maniera circolare, essendo unite alle illuminazioni, che non hanno principio e non hanno fine, del Bello e del Buono; per via diritta, quando procedono verso la provvidenza dei loro inferiori e regolano ogni cosa in maniera diritta; e con un movimento elicoidale<sup>38</sup>, quando si occupano degli esseri inferiori rimanendo [705A] nel loro stato identico senza muoversi, girando incessantemente attorno al Bello e al Buono, che è causa della loro fissità.

9. [148] Il moto dell'anima è circolare quando essa dall'esterno rientra in sé, ed il raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali, che dona a lei l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente<sup>39</sup>, ed in tal modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine. [149] L'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente e [705B] immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate<sup>40</sup>. [150] Ed è mossa secondo una via

secondo gli esseri a cui si riferiscono; lo spiega subito dopo, come osserva lo scoliasta (cfr. PG 4, 256C-D).

<sup>38</sup> È il movimento a spirale (ἑλικίς) già individuato da Aristotele, che lo definisce misto (cfr. *Fisica* VIII 8,261b, 28-29; e *Il cielo* I 2,268b, 17-18), e quindi studiato da Archimede in un'opera dedicata appositamente a questo movimento (Περὶ ἑλικῶν).

<sup>39</sup> Alcuni, interpretando il passo in senso psicologico, vedono in queste *potenze unite* le potenze dell'anima; per cui il senso del passo sarebbe: l'anima diventa uniforme in quanto riunisce tutte le sue facoltà. Si veda, per esempio, il de Gandillac, il quale traduce: « ... ayant unifié de façon parfaitement unitaire l'unité de ses propres facultés ». Ma chi interpreta così dimentica che secondo Dionigi le anime arrivano a Dio attraverso gli angeli (cfr. *CH* VIII 2, 240D-241C; X 2, 260B). D'altra parte, con la parola *potenze* Dionigi indica gli angeli nel loro insieme (cfr. *CH* XI 1-2, 284B-285A, dove sono chiamati « potenze unite »). Perciò è preferibile, con C. Pera (cfr. *S. Thomae...*, pp. 122-123), identificare queste potenze unite con gli angeli.

<sup>40</sup> Si definisce in maniera chiara la differenza tra la conoscenza pro-

diritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale (questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare), ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno e partendo da quelle esterne come da simboli svariati e innumerevoli, si eleva verso contemplazioni semplici e unite<sup>41</sup>.

10. [151] Di questi tre movimenti e di quelli sensibili che avvengono in questo universo, e più ancora delle dimore degli stati e dei riposi di ciascuno, è causa, conservatore e termine l'Essere bello e buono che sorpassa [705C] ogni stato e moto, sebbene ogni stato e moto venga da lui, e si faccia in lui, e per lui, e a causa di lui. [152] Infatti, da lui e grazie a lui procedono la sostanza, la vita tutta dell'intelligenza, dell'anima e di ogni natura, le piccolezze, le uguaglianze, le grandezze, le misure tutte, i rapporti, le armonie, le composizioni degli esseri, le totalità, le parti, ogni unità e molteplicità<sup>42</sup>, i legamenti delle parti, le unioni di ogni molteplicità, le perfezioni delle totalità, la qualità, la quantità, il limite, l'assenza di limite,

pria degli angeli e quella propria delle anime: gli angeli conoscono intellettualmente e unitivamente (νοερώς και ἐνωτικώς), le anime razionalmente e discorsivamente (λογικώς και διεξοδικώς). Ma ciascuno dei due ordini può conoscere nel modo dell'altro.

<sup>41</sup> Questo paragrafo è molto interessante per capire come, secondo Dionigi, l'anima umana conosce Dio. Per la origine e l'applicazione dei tre movimenti qui indicati si può trovare raccolto tutto il materiale, a cura di C. PERA, in *S. Thomae...*, pp. 123-127, il quale conclude: « Usus loquendi est platonius, sed verba platonica elevantur, ut ita dicam, et assumuntur ad exprimendos novos conceptus theologiae christianae » (p. 126). Questi « nuovi concetti » sarebbero i tre modi di conoscere Dio indicati in *MT* III, 1032D-1033D, cioè le teologie simbolica, affermativa (o discorsiva) e mistica, che corrisponderebbero rispettivamente ai moti rettilineo, elicoidale e circolare (pp. 126-127). Tale interpretazione è stata ripresa recentemente da CH. A. BERNARD, *Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite*, ma non è accettabile, perché la conoscenza angelica è pur sempre una forma di conoscenza, una conoscenza intuitiva, mentre la teologia mistica è una non conoscenza; cfr. E. BELLINI, *La teologia del Corpo Areopagitico: istanze, procedimenti e risultati* (« Teologia » 5 [1980], 118-131).

<sup>42</sup> « Dal momento che tutte le cose derivano da un unico e solo Dio, giustamente sono dette *unità* per il collegamento e l'armonia, e *molteplicità* per la poliformità di ciascuna » (PG 4, 260B).

le congiunzioni, le differenze, ogni immensità, ogni termine, tutte le definizioni<sup>43</sup>, tutti gli ordini, le eccellenze, gli elementi, le forme, ogni sostanza, ogni potenza, ogni vigore, ogni disposizione, ogni sensazione, ogni ragionamento, ogni pensiero, ogni contatto, ogni scienza, ogni unione, [153] e, [705D] per dirla in breve, tutto ciò che è viene da ciò che è Bello e Buono e dimora in ciò che è Bello e Buono e si converte a ciò che è Bello e Buono. E tutte le cose che sono e diventano, sono e diventano a causa di ciò che è Bello e Buono e tutte guardano verso di lui e da lui sono mosse e contenute e a causa di lui e per lui, [154] e in lui c'è ogni principio esemplare, finale, efficiente, formale, materiale<sup>44</sup>, [155] e semplicemente ogni principio, ogni coerenza, ogni fine, oppure, per dirla in breve, tutto [708A] ciò che è deriva da ciò che è Bello e Buono, e tutte le cose che non sono sono soprastanzialmente<sup>45</sup> in ciò che è Bello e Buono, principio e fine di tutto, situato oltre il principio e la fine; difatti da lui, per lui, in lui e verso di lui sono tutte le cose, come dice la Sacra Scrittura<sup>46</sup>. [156] Per tutti, ciò che è Bello e Buono è desiderabile, amabile e appetibile<sup>47</sup>, [157] e per lui e a causa di lui le cose inferiori amano le cose superiori a queste convertendosi, e le cose uguali in perfetta comunione amano le cose uguali, e quelle superiori le inferiori provvedendo loro, e ciascuna ama se stessa in quanto contenuta in sé<sup>48</sup>. [158] E tutte le cose, in quanto

<sup>43</sup> « Definizioni sono le parole che spiegano la sostanza di ciascuna delle cose, cioè il genere, la differenza e che cosa ciascuna è » (PG 4, 260B).

<sup>44</sup> A Dio, dunque, si riferiscono tutte le cause, anche quella formale e materiale; per cui è contemporaneamente negli esseri creati e separato da loro (cfr. PG 4, 260C).

<sup>45</sup> Le stesse negazioni (ciò che Dio non è) esistono in Dio in maniera diversa da come si concepiscono con la conoscenza creata. « Perché » spiega lo scoliasta « noi non conosciamo neppure che cosa Dio non è, o come è ineffabile e incomprendibile » (PG 4, 260D).

<sup>46</sup> Cfr. Rm. 11,36; Col. 1,16.17; e DN II 11, 651D-652A; IV 4, 700A.

<sup>47</sup> Con *desiderabile, amabile, appetibile* traduciamo rispettivamente *ἐφελτόν, ἐραστόν, ἀγαπητόν*. Quest'ultimo aggettivo più avanti sarà tradotto *diletto*.

<sup>48</sup> Fin dall'inizio si delineano le dimensioni, o gli orientamenti, del-

tendono a ciò che è Bello e Buono, vogliono e fanno tutto quanto fanno e vogliono. [159] L'insegnamento vero oserà dire anche che la stessa causa di tutte le cose per la sovrabbondanza della bontà ama tutte le cose, le crea tutte, [708B] tutte le perfeziona, le contiene tutte, le converte a sé tutte. L'Amore divino è buono a causa del bene verso il Buono<sup>49</sup>. Infatti, questo Amore che fa il bene di tutte le cose che sono, preesistendo nel Bene in maniera eccellente, non ha permesso che Dio rimanesse sterile in se stesso; e lo ha spinto ad operare secondo una sovrabbondanza generatrice di tutte le cose<sup>50</sup>.

11. [160] E nessuno creda che noi celebriamo il nome dell'Amore contro le Scritture. Infatti, io credo, è cosa irrazionale e stolta il non guardare al valore dell'intenzione, ma solo alle parole. [708C] Non fanno così coloro che vogliono capire le cose divine, ma coloro che accolgono soltanto nudi suoni e li mantengono all'esterno senza lasciarli passare al di là dell'orecchio e non vogliono conoscere che cosa significhi una parola siffatta e come bisogna spiegarla mediante altre espressioni dello stesso significato, ma più chiare, coloro che si lasciano impressionare dalle lettere, da segni inintelligibili, da sillabe e da parole sconosciute che non passano attraverso l'intelligenza della loro anima, ma risuonano all'esterno intorno alle loro labbra e alle loro orecchie, come se non fosse lecito indicare il numero 4 mediante  $2 \times 2$  o la linea retta mediante linee diritte, o se non fosse lecito indicare la terra natale chiamandola patria, o qualche altra cosa di quelle che hanno significato uguale

l'Amore: esso si muove verso l'alto come forza di conversione, verso gli esseri del proprio rango come forza di comunione e verso gli esseri inferiori come interessamento provvidenziale, ma anche verso se stessi in quanto garantisce il permanere nella esistenza.

<sup>49</sup> *L'Amore... il Buono*: la frase greca è pressoché intraducibile: *ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν*. Si traduce considerando *ἀγαθοῦ* un genitivo oggettivo.

<sup>50</sup> « La Divinità opera e genera secondo le parole: "Il Padre mio non ha mai lasciato di operare fino al presente, ed io pure opero" [Gv. 5,17] » (PG 4, 261B).

[708D] con parole diverse. [161] Bisogna poi sapere, secondo la retta ragione, che noi usiamo le lettere, le sillabe, i vocaboli, gli scritti, i discorsi a causa dei sensi, ma quando l'anima nostra si muove mediante le sue energie intellettuali alle cose intelligibili, i sensi diventano superflui insieme con le cose sensibili; così pure le facoltà intellettuali, quando l'anima, divenuta simile a Dio mediante un'unione sconosciuta, s'introduce nei raggi dell'inaccessibile lume con sguardi privi di vista<sup>51</sup>. [162] Quando poi l'intelligenza, con l'aiuto delle cose sensibili, cerca di elevarsi verso la vista [709A] delle cose spirituali, sono certamente più preziosi i trasporti più manifesti dei sensi, i discorsi più piani e le visioni più chiare. Infatti, se vengono sottoposti ai sensi gli oggetti non chiari, i sensi non possono presentare all'intelligenza le cose sensibili in maniera conveniente. [163] Ma perché non sembri che io dica queste cose nell'intento di sovvertire la Sacra Scrittura, le ascoltino coloro che accusano il nome dell'Amore: *Amala, dice, e ti salverà, abbracciala e ti esalterà, onoralo affinché ti afferri tutto*<sup>52</sup>, e qualsiasi altro passo in cui venga celebrato l'amore di Dio<sup>53</sup>.

12. [164] Inoltre, alcuni autori sacri<sup>54</sup> nostri hanno creduto che il nome dell'Amore sia più vicino di quello della Predilezione<sup>55</sup>. [709B] Scrive appunto il divino Igna-

<sup>51</sup> « Quando l'anima vuol vedere Dio e unirsi a lui, per quanto è possibile, deve distogliere il suo occhio, cioè l'intelligenza, dalle cose particolari e dirigerlo verso le cose più generali (e cose particolari sono anche i pensieri). Allora, ... divenuta unità e semplicità, potrà dirigere lo sguardo sui raggi divini per mezzo della ignoranza degna di lode, cioè l'ignoranza che non deriva dalla mancanza di conoscenza ma dalla consapevolezza che le perfezioni di Dio sono incomprensibili » (PG 4, 264A; cfr. anche MT I 3, 1001A).

<sup>52</sup> Prv. 4,6-8. Cfr. ORIGENE, *Commento al Cantico* Prologo (ed. Baehrens [GCS 33], p. 68, 26-27).

<sup>53</sup> ... *celebrato l'amore di Dio*: il testo greco è ἐρωτικὰς θεολογίας, dove « teologia » significa lode di Dio.

<sup>54</sup> Qui *autori sacri* corrisponde a ἱερολόγοι, cioè maestri di cose sacre, ma non autori ispirati, che sono chiamati θεολόγοι.

<sup>55</sup> Così sono tradotti rispettivamente ἐρως (*amore*) e ἀγάπη (*predilezione*).

zio: « Il mio amore è stato crocifisso »<sup>56</sup>, e nei libri sacri che introducono ai misteri<sup>57</sup> potrai trovare un uomo che dice della divina sapienza: *Io mi sono innamorato della sua bellezza*<sup>58</sup>. Perciò non temiamo il nome dell'Amore e non ci turbi alcun discorso che crei dubbi intorno a ciò. [165] A me sembra che i sacri autori diano lo stesso senso ai nomi "amore" e "predilezione"<sup>59</sup>; [166] e se più volentieri attribuiscono il vero amore alle cose divine, ciò è dovuto al pregiudizio strano di siffatti individui. Infatti, pur essendo il vero amore celebrato in maniera degna di Dio, non solo da noi, ma anche dalle stesse Scritture, il volgo non comprende il senso unico del nome dell'Amore dato a Dio, e, in maniera conforme alla sua ignoranza, si lascia andare verso l'amore parziale, corporale, diviso; il quale non è il vero amore, [709C] ma un'immagine o piuttosto la perdita del vero amore. Infatti, al volgo rimane incomprensibile il senso dell'unità dell'Amore divino e uno. Perciò, dal momento che questo nome appare piuttosto molesto ai più, viene posto nella divina sapienza per sollevare e ricondurre il volgo alla cognizione del vero amore e affinché venga liberato dalla difficoltà insita nel nome. Viceversa, in riferimento a noi, quando sarebbe possibile che spesso la gente volgare pensasse qualche cosa di sconveniente, usando un nome più onesto, dice: *Cadde la sua predilezione sopra di me come fa la predilezione delle donne*<sup>60</sup>. [167] Per coloro che intendono con animo retto le cose divine, i sacri autori usano con lo stesso significato il nome di predilezione e di amore secondo le interpretazioni divine; ciò è proprio di una potenza unitiva congiungitrice e com-

<sup>56</sup> *Lettera ai Romani* 7,2; testo citato già da ORIGENE, *Commento...*, p. 71,25-26.

<sup>57</sup> « Si deve sapere che chiama istituzioni della divina Scrittura gli scritti di Salomone da cui cita questo passo » (PG 4, 265A).

<sup>58</sup> Sap. 8,2; cfr. ORIGENE, *Commento...*, p. 69,1.

<sup>59</sup> Cfr. ORIGENE, *loc. cit.*

<sup>60</sup> 2 Sam. 1,26; cfr. ORIGENE, *Commento...*, p. 68,12.15-19; ma si veda tutto il passo alle pp. 63,6-75,2.

prensiva in modo eccellente, [709D] che preesiste nel bello e nel buono per il fatto che è bello e buono, e che dona il bello e il buono perché è bello e buono, e contiene gli esseri coordinati per una comune e reciproca connessione che muove gli esseri superiori a prendere cura di quelli inferiori, e che lega le cose inferiori a quelle superiori, mediante una conversione<sup>61</sup>.

13. [168] [712A] L'Amore divino è anche estatico<sup>62</sup>, in quanto non permette che gli amanti appartengano

<sup>61</sup> Dionigi, inserendosi in una tradizione che risale ad Origene (*Commento...*) e che ha come più significativo rappresentante Gregorio di Nissa, identifica l'Eros platonico con l'Agape neotestamentaria; con una prospettiva originale che dev'essere chiaramente precisata. In Origene (e Gregorio di Nissa) l'Eros-Agape è lo slancio dell'uomo spirituale (anima) verso il Logos divino, e come tale si riferisce solo all'uomo che, mosso dallo Spirito Santo che abita in lui, desidera congiungersi a Dio. Si conserva il carattere cristiano perché il principio di questo slancio è la grazia, cioè il dono di Dio, ma rimane la direzione dal basso verso l'alto, che è caratteristica dell'Eros platonico. In Dionigi, invece, l'Eros-Agape è innanzitutto un nome divino, e solo secondariamente una proprietà delle creature superiori, uomini e angeli: c'è in primo luogo un Eros divino, a cui seguono un eros angelico e un eros umano. In tale prospettiva la caratteristica essenziale e comune di ogni eros non è più lo slancio verso l'alto, ma la capacità di uscire fuori di sé (l'eros è, per sua natura, estatico) per dirigersi verso gli altri - che possono essere più in alto ma anche più in basso o allo stesso livello -, con un movimento di conversione o di provvidenza o di solidarietà. In tal modo Dionigi riconosce anche un eros che discende. Questo presenta delle analogie con Proclo il quale scrive: «L'eros discende dall'alto, dalla sfera degli intelligibili alla sfera del cosmo convertendo tutte le cose alla divina bellezza» (*Commento all'Alcibiade primo* 52,10-12 [ed. Westerink, Amsterdam 1954], p. 23). E la novità stupisce lo stesso Nygren, il quale osserva: «Ci si può chiedere se in Dionigi - come in Proclo - nella descrizione della discesa divina non siano entrate in gioco anche certe reminiscenze del concetto di agape» (A. NYGREN, *Eros e Agape, La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it. di Nella Gay, Bologna 1971, p. 596). In realtà, non si tratta di spiegare questa novità ricorrendo a reminiscenze di una presunta Agape concepita, come fa il Nygren, come nettamente contrapposta all'Eros platonico, ma di riconoscere che l'amore (eros-agape) di cui qui si parla comprende, senza contrapporli, l'amore-dono (che è l'aspetto dominante ma non esclusivo dell'agape cristiana) e l'amore desiderio (che è la caratteristica essenziale dell'Eros platonico). Per maggiori particolari, specie in ordine a testi patristici, cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 138-140.

<sup>62</sup> Lo scolio cita Sal. 116(115),11 («io dissi nella mia estasi»); a cui si può aggiungere, con C. Pera, 2 Cor. 5,13: «se siamo stati degli

a se stessi, ma a quelli che essi amano. [169] E dimostrano che le cose superiori sono fatte per provvedere a quelle inferiori e le uguali per contenersi a vicenda e quelle inferiori per una conversione più divina verso le superiori. [170] Perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*<sup>63</sup>, come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell'amato perché infinitamente amabile. [171] Io oso dire, per la verità, anche che l'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua Bontà amorosa va fuori di sé, [712B] per provvedere a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione e dall'Amore, e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica soprasostanziale che non può scindersi da lui. [172] Perciò quelli che sono esperti nelle cose divine lo chiamano geloso<sup>64</sup>, in quanto è ricco di buon amore verso gli esseri ed eccita alla gelosia di un desiderio di amore verso di lui, e si mostra egli stesso geloso e anche le cose desiderate sono per lui oggetto di gelosia, dal momento che anche le cose a cui egli provvede sono per lui oggetto di gelosia, e infine egli è l'Amabilità e l'Amore di ciò che è bello e buono ed è posto in precedenza nel bello e nel buono e per il bello e il buono è e diviene.

14. [173] [712C] Ma che cosa intendono dire i sacri autori quando lo chiamano talvolta Amore e Predilezione, talvolta Amabile e Diletto?<sup>65</sup> [174] Infatti, di una

esaltati [ἐξέστημεν], lo fummo per Iddio»; cfr. PG 4, 265B; C. PERA, *S. Thomae...*, p. 141.

<sup>63</sup> Gal. 2,20; ma cfr. anche 2 Cor. 5,15.

<sup>64</sup> Cfr. Es. 20,5; 34,14; Dt. 5,9; 6,15; Na. 1,2. Gli esperti nelle cose divine sono qui gli autori dei libri sacri.

<sup>65</sup> I termini sono quasi tutti riscontrabili nella Sacra Scrittura: per ἔρων (Amore), o più precisamente gli equivalenti γλυκασμός ed ἐπιθυμία,

cosa (cioè dell'amore e della predilezione), egli è la causa, l'autore e il produttore, l'altra cosa (cioè l'Amabile e il Diletto) è egli stesso. Nell'una si muove, nelle altre muove; oppure dicono che egli spinge e muove se stesso da se stesso. [175] Dunque, lo chiamano Amabile e Diletto in quanto è Bello e Buono [176] e, viceversa, Amore e Dilezione in quanto è forza che muove e attrae insieme verso di sé, egli che solo è di sé e per sé Bello e Buono e come una manifestazione di se stesso ad opera di se stesso, [177] e l'ottimo processo della unione trascendente<sup>66</sup> e il semplice amoroso movimento che si muove e lavora da sé, [178] è preesistente nel Bene ed emana dal Bene verso gli esseri e di nuovo ritorna al Bene<sup>67</sup>. In lui l'Amore divino dimostra eccellentemente di non avere né fine [712D] né principio, come un circolo perpetuo che gira attorno, a causa del Bene dal Bene e nel Bene e verso il Bene, con un'orbita impeccabile, rimanendo nello stesso stato e seguendo [713A] lo stesso modo e sempre procede, rimane e ritorna. [179] Questi tratti anche il nostro illustre iniziatore alle cose sacre li ha esposti in maniera ispirata da Dio a proposito degli *Inni di amore*<sup>68</sup>. Non è cosa inutile ricordarsene e

cf. Ct. 5,16; per ἀγάπη (*Predilezione*), cf. 1 Gv. 4,16; e Ct. 2,7; 3,5.10; 8,4; per ἀγαπητός (*Diletto*), cf. Mt. 17,5; Mc. 1,11; 9,7; Lc. 3,22; 2 Pt. 1,17 (ἐρατός [*Amabile*] non è documentato). Ma al di là delle parole, il problema è capire come Dio può essere soggetto ed oggetto di amore.

<sup>66</sup> « L'unione di amore con Dio trascende e supera ogni unione. Denomina *trascendente* la *unione* superiore » (PG 4, 268A).

<sup>67</sup> « Il movimento dell'Amore esiste prima del Bene, è semplice ed automoventesi nel Bene, procede dal Bene e ritorna al Bene, essendo senza principio e senza fine » (PG 4, 268A).

<sup>68</sup> Per Ieroteo, cf. DN III 2, 681A; III 3, 684D. Di solito questi passi si considerano come citazioni da una presunta opera di Ieroteo intitolata *Inni di amore* (ἑρωτικὸν ὕμνον); ma non è certo che si debba intendere così. In primo luogo, la citazione di un'opera dovrebbe essere introdotta diversamente. In DN II 9, 648B, la citazione da gli *Elementi di teologia* dello stesso Ieroteo è introdotta con queste parole: « ... ecco ciò che dice di Gesù negli (ἐν) *Elementi di teologia* »; qui invece dice « Questi tratti... li ha esposti... a proposito (κατὰ) degli *Inni di amore* ». Per cui gli *Inni di amore* potrebbero essere anche un'opera non scritta ma commentata da Ieroteo. Il Pera suggerisce di intendere così ed identifica gli *Inni di amore* con il *Cantico dei Cantici* che lo stesso Dionigi indica come

aggiungerli al nostro discorso sull'Amore come una conclusione sacra.

15. [180] « Quando parliamo dell'amore, sia esso divino o angelico o intellettuale [713B]<sup>69</sup> o animale o naturale, pensiamo ad una forza unitiva e connettiva, che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali ad un comune rapporto reciproco e quelle superiori, situate all'ultimo posto a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto. »

16. [181] « Poiché da un solo amore ne abbiamo dotti molti, avendo detto per ordine quali sono le cognizioni e le virtù degli amori che stanno nel mondo e sopra il mondo<sup>70</sup>, tra i quali spiccano, secondo il senso del ragionamento esposto, gli ordini e le disposizioni degli amori intelligenti e intelligibili. [713C] Infine, sugli amori che là sono veramente belli dominano quelli che sono per sé intelligibili e divini e sono celebrati da noi in maniera adeguata<sup>71</sup>. [182] Ora, riconducendoli tutti verso un amore

« i cantici e le immagini divine dell'amore verso Dio » (EH III III 4, 429C). Tale interpretazione è confermata dal fatto che in tutta questa sezione Dionigi riecheggia il Prologo del *Commento al Cantico dei cantici* di ORIGENE e, di conseguenza, il Cantico dei Cantici. D'altra parte, quel libro era il testo essenziale della spiritualità ed era già stato commentato più volte, con sensibilità platonica (si pensi alle *Omèlie* di GREGORIO DI NISSA, specialmente la prima). In tale contesto è quanto mai probabile che il maestro di Dionigi ne avesse fatto un commento, qui citato; cfr., specialmente per il collegamento con Origene, C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 153-154.

<sup>69</sup> Si noti la distinzione tra *angelico* e *intelligente* (νοερός), perché gli angeli sono anche intelligibili (νοητοί); cfr. scolio, PG 4, 268C-269A.

<sup>70</sup> Sono gli amori naturali, animali, intellettuali ed angelici di cui sopra (cfr. Pachimere, PG 3, 777D).

<sup>71</sup> « Sopra abbiamo detto che sono intellettuali gli esseri intelligenti, intelligibili gli esseri che si conoscono con l'intelligenza, e che senza dubbio gli esseri intellettuali sono inferiori agli esseri intelligibili. Perciò gli esseri che si conoscono con la intelligenza sono nutrimento degli essere intelligenti. Dunque, gli esseri intellettuali amano gli esseri intelligibili, in quanto stanno rivolti verso di essi e per così dire sono sollevati in alto; ma anche gli esseri intelligibili amano gli esseri intellettuali, esercitando su di essi la loro provvidenza, comunicando loro una uguale utilità. Si conviene che gli amori di questi sono superiori agli amori sensibili, ma sono detti - credo - *intelligibili* e *intelligenti* perché diventano tali grazie alla partecipazione al Bene. Ma gli amori intelligibili in sé sono gli amori divini, cioè gli amori di Dio... » (PG 4, 269A-B).

solo e congiunto, accogliamo il padre di tutti questi e prendiamolo prima di tutto riducendo da molti a due tutti i generi delle forze amorose dominate e precedute assolutamente dalla causa incomprendibile<sup>72</sup> che procede da ogni amore che è al di là di tutti e verso la quale si estende, nella misura propria a ciascun essere, il totale amore di tutti gli esseri.»<sup>73</sup>

17. [183] [713D] «Orsù dunque, riducendo queste forze ad una, diciamo che c'è una sola forza semplice, che si muove da sé verso una fusione unitiva del sommo Bene fino all'ultimo degli esseri e da questo di nuovo ordinatamente verso il sommo Bene; questa forza da se stessa attraverso se stessa gira circolarmente su se stessa e sempre verso se stessa in modo uguale si rivolge.»

18. [184] Ma pertanto, si potrebbe obiettare: «Se il Bello e il Buono è per tutti amabile, desiderabile e diletto (infatti, come si è detto, anche il non essere tende [716A] verso di lui e cerca in certo qual modo di essere in lui<sup>74</sup>, ed è lui che dà forma alle cose senza forma e ad opera sua anche ciò che non è, in maniera soprasostanziale, riceve un nome e l'esistenza), [185] perché la moltitudine dei demoni non si muove verso il Bello e Buono, ma, essendo attaccata alla materia e essendo decaduta dalla fissità propria degli angeli circa il desiderio del Bene, è la causa di tutti i mali sia per se stessa sia per gli altri esseri, i qua-

<sup>72</sup> Il termine greco per incomprendibile è ἀσχετος (cioè senza rapporti con l'universo); lo scolio dice che equivale ad ἀπόλυτος (sciolto) (cfr. PG 4, 269C).

<sup>73</sup> «Dicendo amore totale indica che esistono anche amori parziali e che Dio è l'amore parziale e l'amore totale in quanto è causa e dà a tutti secondo la capacità di ciascuno una specie di effluvio di amore... L'energia totale, infatti, comprende anche le parti, ciascuna delle quali è distinta, per cui una è giustizia-in-sé, l'altra è forza-in-sé, ecc. Così non si confondono, ma ciascuna è distinta, né sono indivise disordinatamente perché ciascuno ne partecipa secondo la propria capacità. Ciascuno, infatti, partecipa delle forme secondo la propria attitudine. In tal modo Dio è la totalità e le parti dell'amore» (PG 4, 269C-D).

<sup>74</sup> Cfr., sopra, la nota 16. Qui è identificato con la materia informe (cfr. PG 4, 272A-C).

li si dice che si pervertono? Come mai, poi, la razza dei demoni, derivata dal Bene, è priva della forma del Bene? Essendo stata creata buona dal Bene, come ha potuto mutarsi? E che cosa l'ha resa malvagia? [186] Ed insomma, che cosa è il male? Da quale principio deriva ed in quale degli esseri risiede? E perché il Buono ha voluto produrlo? Ed in che modo, se lo ha voluto, lo ha potuto produrre? E se il male deriva da un'altra causa, qual è quest'altra causa, per le cose che esistono, [716B] oltre al Bene? E se esiste la provvidenza, come può esserci il male oppure manifestarsi totalmente o non essere distrutto? E come uno degli esseri può tendere a lui, escludendo il bene?»<sup>75</sup>

19. [187] Dunque, queste potrebbero essere le obiezioni che mettono in difficoltà, ma noi riteniamo giusto che si guardi in faccia alla verità delle cose. [188] Ed in primo luogo diremo schiettamente: «Il male non deriva dal bene: infatti, se derivasse dal bene, non potrebbe essere male; come invero non è proprietà del fuoco produrre il gelo, così non è proprietà del bene produrre le cose non buone, e se tutte le cose che sono derivano dal bene (la natura del

<sup>75</sup> Questa seconda sezione del presente capitolo (nn. 17-35) tratta della origine del male con particolare riferimento ai demoni: si domanda, cioè, come si può conciliare la esistenza degli spiriti cattivi, di cui si parla nella rivelazione, con la tesi dimostrata prima che tutti gli esseri derivano da Dio, che è Bene. L'argomento è trattato con intento antimatematico: Dionigi vuol dimostrare che i demoni sono angeli creati da Dio e diventati poi cattivi, non esseri cattivi che esistono da sempre come tali e si contrappongono a Dio (cfr. PG 4, 272A-273B). Questo argomento era un tema classico del Neoplatonismo (cfr. PLOTINO, *Enneadi* I 8) e della predicazione cristiana (si vedano, ad esempio, BASILIO, *Sull'esameron*, omelia II,4-5, PG 29, 36B-41B; *Dio non è l'autore dei mali*, PG 31, 329-353; GREGORIO DI NISSA, *Sull'Ecclesiaste*, omelia V [ed. Alexander], Leiden 1962, 353-372; GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso* 40,45, PG 36, 424A). Così come si presenta, questa sezione di Dionigi assomiglia al *De malorum subsistentia* di PROCLUSO (a noi nota in una traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke; cfr. ed. V. Cousin, Parisii 1864, pp. 196-267, riprodotta in C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 378-398), che a giudizio di J. STIGLMAYR (cfr. *Der Neuplatoniker Proclus...*) ne fu il modello. Tale somiglianza è importante ma non decisiva, sia perché l'argomento era comune sia perché si possono trovare notevoli somiglianze anche con il trattato di SALLUSTIO, *Gli dèi e il mondo* XII, scritto nel 362 (cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 12-32).

bene, infatti, [716C] è di produrre e di salvare, quella del male è di distruggere e di rovinare), nessuna delle cose che sono deriva dal male. Né poi il male in se stesso esisterebbe, se fosse un male per se stesso. E se non è così, il male non è completamente male, ma conserva una particella di bene per la quale in quanto esiste è completamente buono<sup>76</sup>. [189] E se le cose esistenti desiderano il Bello e Buono, e tutte le cose che agiscono agiscono a causa di ciò che sembra essere il bene e tutto il senso delle cose che sono ha per principio e per fine il bene (poiché nessuna cosa fa quello che fa guardando alla natura del male), come potrà sussistere il male in mezzo agli esseri? Oppure, come potrà essere fatalmente segregato da un siffatto desiderio del bene? [190] E se tutti gli esseri derivano dal Bene e lo stesso Bene è oltre gli esseri, anche ciò che non esiste è posto nel Bene. Il male né è esistente (altrimenti non sarebbe completamente male), [716D] né non esistente (poiché ciò che completamente non esiste non è nulla), a meno di dire che è nel bene in una maniera soprastanziale<sup>77</sup>. Dunque, il bene sarà collocato molto al di sopra di ciò che è semplicemente e di ciò che non è, mentre il male non sarà né nelle cose che sono né in quelle che non sono, ma sarà più distante ed estraneo al Bene e meno sostanziale che il non essere. [191] Ma donde nasce il male?<sup>78</sup> si potrebbe dire. Infatti, se il male non c'è, la virtù e il vizio sono la stessa cosa e ciò che è tutta virtù equivale a ciò che è tutto vizio e i singoli vizi sarebbero uguali alle singole virtù, oppure

<sup>76</sup> « Se si dice che Dio esiste soprastanzialmente in quanto è senza principio e causa di tutte le cose, ciò che gli si oppone, in quanto è l'ultima di tutte le cose, è senza sostanza (mentre Dio è oltre la sostanza). Questa è la materia, di cui si dice che è non essere ed è in Dio, creata grazie alla sua bontà, sebbene, essendo mescolata alle cose sensibili, non sia né completamente male né completamente bene, come dimostra a causa della sua instabilità. Ha in sé il male per la sua instabilità, ma anche una parte di bene perché è stata creata da Dio ed è in Dio » (PG 4, 275C).

<sup>77</sup> In tal caso non essere equivale ad essere oltre.

<sup>78</sup> Una volta chiarito che il male non ha sussistenza ontologica, si passa a definirne il significato morale (cfr. PG 4, 276A-C).

il male non sarà quello che si contrappone [717A] alla virtù. Eppure la temperanza è contraria alla intemperanza e la giustizia all'ingiustizia; e non dico che il sapiente e l'intemperante sono contrari riguardo al giusto e all'ingiusto, ma anche prima del contrasto esterno che oppone il virtuoso al vizioso, nell'anima stessa già fin da prima i vizi sono completamente distinti dalle virtù [192] e le passioni si ribellano alla ragione<sup>79</sup>. E in base a queste considerazioni si deve ammettere che esiste un male contrario al bene. Infatti, il bene non può essere contrario a se stesso, ma in quanto derivato da un solo principio e da una sola causa esso gode della società dell'unione e dell'amicizia, né un bene minore è il contrario di uno maggiore; nemmeno, infatti, ciò che è meno caldo o meno freddo è contrario a ciò che è più caldo o più freddo. Dunque, nelle cose esistenti il male esiste, è qualche cosa e si oppone ed è avversario del bene. [193] E se il male è la distruzione degli esseri, ciò non lo esclude dall'esistere<sup>80</sup>, ma [717B] sarà anch'egli un ente e generatore di enti. Non capita forse spesso che la distruzione di una cosa diventi la nascita di un'altra? E il male contribuirà alla perfezione dell'insieme e offrirà al tutto di non essere imperfetto grazie a lui<sup>81</sup>.

20. [194] A questi argomenti, seguendo il vero ragionamento, si risponderà che il male, in quanto male, non produce alcuna sostanza o generazione, ma soltanto rovina e distrugge, per quel che può, la sostanza degli esseri. Se poi qualcuno sostiene che esso è atto a generare per il fatto che con la distruzione di una cosa se ne fa nascere un'altra, bisogna rispondere in piena verità che non in quanto destru-

<sup>79</sup> « La parte razionale dell'anima » (PG 4, 276C-D).

<sup>80</sup> « Se negli esseri si vede il processo distruttivo, cioè se alcuni esseri vanno soggetti alla distruzione, in base a ciò si dimostra che il male esiste. Lo dimostra l'espressione *non lo esclude dall'esistere* » (PG 4, 276D).

<sup>81</sup> In queste ultime righe il discorso torna sul piano ontologico: il male non è considerato, come sopra, ciò che si oppone al bene morale, alla virtù, ma ciò che distrugge un ente per dare origine ad un altro. In tale senso contribuisce alla perfezione dell'insieme.



zione dà la nascita, ma in quanto [717C] distruzione e male distrugge e danneggia, mentre la generazione e la sostanza si producono a causa del bene. Così il male per conto proprio è distruzione e conduce all'essere, però ad opera del bene. Così il male di per se stesso è distruzione, ma genera altri esseri ad opera del bene. Il male in quanto è male non è né essere né causa degli esseri, ma a causa del bene esistente è buono ed è causa di esseri buoni. [195] E per di più la stessa cosa non potrà essere buona e cattiva dal medesimo punto di vista, né la stessa potenza, sotto il medesimo rapporto, distrugge o genera la stessa cosa, né è la potenza-in-sé o la distruzione-in-sé. [196] In tal modo, in se stesso il male non è né essere né bene, né produce alcunché, né è causa di esseri o di beni; ma il Bene può rendere perfette, non mescolate e completamente buone le cose nelle quali è penetrato perfettamente<sup>82</sup>. [197] Gli esseri che partecipano meno di lui sono beni non perfetti e mescolati a causa della privazione del bene. E il male in modo assoluto non è né bene né causa [717D] di bene, ma ciò che più o meno si avvicina al bene sarà bene proporzionalmente. [198] Dal momento che la Bontà perfetta, che si effonde per tutte le cose, non solo giunge alle sostanze ottime che stanno intorno a lei, ma si estende anche fino alle più lontane<sup>83</sup>, presente totalmente alle une, in maniera minore

<sup>82</sup> « I beni immescolati e perfetti derivanti dal Bene sono negli esseri intelligibili sovramondani, in quanto sono incorporei; i beni mescolati riguardano i corpi dotati di anima razionale, cioè noi, perché la parte irrazionale dell'anima, come è stato detto, partecipa della materia attraverso il corpo che partecipa della forma, mentre la parte irrazionale si volge all'irrazionale e talvolta gli cede il passo e a causa di questo si orienta verso la materia » (PG 4, 277B-C).

<sup>83</sup> « Come *sostanza più lontana* si devono intendere i corpi materiali e terrestri. Come Dio è principio di tutti gli esseri,... così ultima è questa parte fangosa, spessa e terrestre della materia. Perciò è detta "sgabello di Dio" [cfr. Is. 66,1], in quanto appunto è la più lontana, ma tuttavia è partecipe della sua Bontà, in quanto la porta con sé, sia pure nella forma più lontana. Dice infatti la Sapienza: "Questa tenda terrestre appesantisce l'intelligenza che pensa molte cose" [cfr. Sap. 9,15], in quanto la parte irrazionale dell'anima è mescolata al corpo materiale e prevale talvolta sulla parte razionale » (PG 4, 277D-280A).

alle altre, ed altre ancora meno, nel modo con cui ciascuno [720A] degli esseri è capace di partecipare a lei. Perciò gli uni partecipano del bene completamente, gli altri ne rimangono privati più o meno, altri hanno una partecipazione più oscura al bene, ad altri, infine, il bene è presente alla maniera di un'eco lontana<sup>84</sup>. [199] Se, infatti, il bene non fosse presente nella misura propria a ciascuno, le cose più divine e più eccellenti avrebbero un ordine simile a quello delle ultime. Come sarebbe possibile che tutte le cose partecipassero del Bene in maniera uniforme, se non tutte sono adatte a partecipare nella stessa maniera al perfetto possesso di lui? [200] Ora, la grandezza eccedente della potenza del bene è tale che corrobora anche gli esseri che ne sono privati e la privazione di se stessa comunicandosi completamente<sup>85</sup>. E se si deve dire la verità schiettamente, anche gli esseri che lo combattono, per la potenza di lui esistono e lo possono fare<sup>86</sup>. [201] O piuttosto, per dirla in breve, tutti gli esseri, [720B] nella misura in cui sono, sono buoni e provengono dal bene; invece, nella misura in cui sono privati del bene, non sono né buoni né esistenti. Infatti, negli altri stati come il caldo e il freddo le cose riscaldate rimangono tali, anche quando il calore le abbandona, e molte cose esistono prive di vita e d'intelligenza. E Dio è privo di sostanza e sta al di là delle sostanze. E in una parola, riguardo a tutte le altre cose, anche quando il loro stato si perde e non c'è più completamente, ci sono gli esseri e possono sussistere. Ma ciò che è privato del bene completamente, in nessun modo c'era né c'è né ci sarà né può es-

<sup>84</sup> Cfr., sopra, la nota 23.

<sup>85</sup> « Ciò che è privo del bello non completamente ma parzialmente fa sussistere anche ciò che è privo del bene, perché in certo qual modo partecipa completamente del bene. Infatti, il male è la mancanza non parziale ma totale del bene » (PG 4, 280A-B).

<sup>86</sup> « Dunque, Dio è responsabile del male? Niente affatto! Infatti Dio, in quanto principio e creatore di tutte le cose, per eccesso di bontà e per amore ineffabile sopporta i peccatori per mostrare la sua benignità e la libertà della creatura. Infatti, è stato detto: "L'amore tutto copre" [Prv. 10,12]; e ancora: « Che fa sorgere il suo sole sui giusti e sugli ingiusti » [Mt. 5,45] » (PG 4, 280B).

sere. [202] Come, per esempio, l'intemperante, se anche rimane privo del bene per la sua irragionevole passione, in questo né è né desidera le cose che sono<sup>87</sup>, ma tuttavia partecipa del bene secondo un'oscura risonanza di unione e di amicizia. Perfino il furore [720C] è partecipe del bene per il fatto stesso che si muove e desidera dirigere e convertire a ciò che gli sembra buono le cose che gli sembrano cattive. E quello stesso che desidera una vita scellerata, in quanto desidera totalmente una vita e quella che gli sembra migliore, in ragione del suo desiderio e del suo desiderio di vita e per il fatto che si propone la vita migliore partecipa del bene. Se, infatti, si togliesse completamente il bene, non ci sarebbe più né sostanza né vita né moto né appetito e nessuna altra cosa. [203] In maniera che, se dalla distruzione si produce la generazione, la causa di ciò non è la potenza del male, ma la presenza del bene in minore quantità. Nella stessa maniera in cui anche la malattia è un difetto di ordine, non però di tutto; infatti, se il disordine fosse completo, non ci sarebbe nemmeno la malattia<sup>88</sup>. Rimane e c'è la malattia in quanto ha come sostanza l'ordine minimo ed in esso sussiste. Ciò, adunque, che è del tutto privo del bene [720D] non è un essere e non sta fra gli esseri<sup>89</sup>; ciò, invece, che è mescolato è fra gli esseri a causa del bene, e per questo è fra gli esseri ed è in

<sup>87</sup> « Perché l'intemperante, se anche in quanto è intemperante non esiste né desidera cose che esistono, pure in quanto tende ad un rapporto di unione e di amicizia partecipa oscuramente del bene » (PG 4, 281C).

<sup>88</sup> « Osserva che chi usa male la facoltà irascibile partecipa del bene in quanto si muove per correggere ciò che gli sembra male. Così che desidera una vita pessima e scelleratissima partecipa del bene in quanto desidera la vita che gli sembra migliore. Perciò chi cerca il male, in quanto pensa di operare onestamente partecipa del bene » (PG 4, 281C).

<sup>89</sup> « Lo scopo del divino Dionigi è chiaro in base a molti indizi. Per combattere le opinioni di alcuni greci sul male dice che il male non è un ente. Infatti, come male sostanziale potrebbe esistere solo ciò che per una assoluta mancanza di bene non ne fosse assolutamente partecipe. Ma questo non si può affatto riscontrare neppure nella materia informe, sebbene alcuni greci lo pensino. Perché ciò che è stato creato da Dio partecipa sempre del bene, sia pure oscuramente e alla lontana » (PG 4, 281D-284A).

quanto partecipa del bene. [204] Anzi, tutti gli esseri saranno in misura maggiore o minore in quanto partecipano del bene. Infatti, anche riguardo allo stesso essere, ciò che non è in nessun luogo e in nessun modo, neppure esiste. E ciò invece che in parte è e in parte non è, in quanto ha deviato [721A] dall'essere permanente, non esiste; al contrario, nella misura in cui partecipa all'essere, secondo questa esiste e il suo essere totale e il suo non essere sono conservati e salvaguardati. E il male, che è decaduto dal bene completamente, non ci sarà nelle cose né più né meno buone. Ciò infatti che da una parte è buono e dall'altra non lo è, è contrario a qualche bene, senza esserlo a tutto il bene; anch'esso è conservato in quanto partecipa del bene, e il bene con la partecipazione di sé, che c'è sempre, fa esistere anche la privazione di sé<sup>90</sup>. Infatti, qualora il bene fosse scomparso completamente, né ci sarebbe alcunché di completamente buono né di misto né lo stesso male. Poiché se il male fosse un bene imperfetto, per la completa assenza del bene, mancherebbe anche il bene meno perfetto e perfetto. E allora soltanto il male esisterà e apparirà come tale, quando è male per quelli ai quali è contrario, mentre è segregato dagli altri in quanto sono buoni<sup>91</sup>. Infatti, è impossibile che le stesse cose, in quanto sono le stesse, [721B] si oppongano in tutto reciprocamente. Dunque, il male non è un essere.

21. [205] [721C] Ma neppure negli esseri vi è il male; poiché se tutte le cose che sono provengono dal bene e il bene è in tutti gli esseri e tutti li contiene, il male o

<sup>90</sup> « Cioè fa esistere il male. Se, infatti, il male è privazione del bene e il bene fa esistere la privazione di sé, fa esistere il male che è privazione del bene. La partecipazione c'è sempre, perché con la partecipazione particolare esiste anche la privazione del bene » (PG 4, 284C).

<sup>91</sup> « Se tutti gli esseri partecipano del bene e il bene è in tutti gli esseri, evidentemente il male o non esiste o è nel bene. Non è conforme alla natura del fuoco essere freddo, e se cominciasse ad esserlo, non sarebbe più fuoco. Dunque il male, se sussiste, partecipa, sia pure oscuramente, del bene, perché tutte le cose sono e rimangono nel bene [cfr. At. 17,28], ma se non ha niente del bene, neppure sussiste » (PG 4, 284D-285A).

non potrà essere nelle cose che sono, oppure sarà nel bene. Ora, non può essere nel bene – perché come non c'è il freddo nel fuoco, così non ci potrà essere il male in ciò che rende buono perfino il male –, ma se ci sarà, in che modo potrà sussistere il male nel bene? Che venga da lui è cosa assurda e impossibile<sup>92</sup>. Né è possibile, come dice la verità degli scritti divini, che l'albero buono produca frutti cattivi e viceversa<sup>93</sup>. Se, dunque, non viene dal bene, è evidente che deriva da un altro principio e da un'altra causa. Infatti, o il male deriva dal bene o il bene dal male o, se ciò non è possibile, da un altro principio e da un'altra causa derivano il bene e il male. Ogni dualità non è un principio, l'unità sarà il principio di ogni dualità. È dunque assurdo che da un solo e [721D] medesimo principio procedano due cose assolutamente contrarie e che ci sia un principio non semplice e unico, ma diviso e duplice e contrario a sé e alterabile<sup>94</sup>. [206] E non è possibile che esistano due principi contrari degli esseri e che questi si oppongano fra di loro e nel tutto. Infatti, se così fosse, lo stesso Dio non sarebbe incolume e privo di molestia, dal momento che esisterebbe qualche cosa che lo può offendere; poi tutte le cose sarebbero disordinate e sempre in lotta, [207] mentre il bene fa regnare la concordia fra tutti gli esseri ed è celebrato dai sacri autori come Pace-in-sé ed [724A] elargitore di pace<sup>95</sup>. Perciò i beni sono amici e tutti in armonia fra loro e derivano dall'unica Vita e sono coordinati verso l'unico Bene e in pace e simili e fra loro reciprocamente propensi<sup>96</sup>;

<sup>92</sup> « *Impossibile* si dice rettamente anche a proposito di Dio in alcuni casi, come quando l'Apostolo dice: "Se crediamo, egli rimane fedele e non può rinnegare se stesso" [2 Tm. 2,13] » (PG 4, 285A).

<sup>93</sup> Cfr. Mt. 7,18 (con una sola parola diversa).

<sup>94</sup> Secondo lo scoliasta, sarebbe una frecciata contro i manichei (cfr. PG 4, 285A-B).

<sup>95</sup> Questo nome divino (Pace) è ampiamente esaminato in DN XI 1-5, 948D-953B. Per i passi biblici, cfr. Sal. 29(28),11; 1 Ts. 5,23 (ma anche 2 Ts. 3,16; 2 Cor. 13,11; Rm. 15,33; Fil. 4,9; Eb. 13,20).

<sup>96</sup> I beni sono gli esseri creati, che sono buoni appunto perché derivano tutti dall'unico Bene.

così che il male non è in Dio né ha in sé nulla di divino. [208] Ma il male non deriva da Dio, poiché, o Dio non è buono, o non fa cose buone e non produce il bene. [209] E non può qualche volta soltanto fare cose buone e qualche altra no e non tutte; infatti, in ciò soffrirebbe cambiamento e alterazione, e proprio riguardo alla cosa che di tutte è la più divina, cioè la causalità. Se poi il bene in Dio è l'esistenza, Dio, se cessasse di essere il Bene, talvolta sarebbe un ente e talvolta no. Se poi avesse il bene per partecipazione e lo ottenesse da un altro, talvolta l'avrebbe talvolta no. Dunque, il male non viene da Dio, non è in Dio né assolutamente né provvisoriamente<sup>97</sup>.

22. [210] [724B] Ma nemmeno negli angeli c'è il male. Se infatti l'angelo, conformato al Bene, annuncia la Bontà divina – essendo al secondo posto, per partecipazione, ciò che colui che viene annunciato è al primo posto secondo la causa<sup>98</sup> –, l'angelo è immagine di Dio, manifestazione della luce nascosta, [211] specchio puro, limpidissimo, immacolato, incorrotto, non inquinato, pronto a ricevere, se è giusto dir così, tutta la bellezza della forma divina improntata al bene [212] e che fa risplendere in sé in modo puro, per quanto è possibile, la Bontà del silenzio<sup>99</sup> che è nei penetranti. Dunque, il male non è neppure negli angeli. [213] Ma forse che sono cattivi perché puniscono i peccatori? Secondo questo ragionamento, sono cattivi anche quelli che raddrizzano coloro che commettono eccessi e anche quei sacerdoti che allontanano il profano dai misteri divini. Perciò non è un male essere puniti, bensì il diventare degni della punizione: né l'essere tenuto lontano [724C] dalle cose sacre secondo il merito, bensì il diventare scellerato ed empio e indegno dei sacramenti.

<sup>97</sup> ...né assolutamente né provvisoriamente: cioè, né in maniera stabile né in maniera passeggera; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 184-185.

<sup>98</sup> L'angelo è per partecipazione ciò che è il Bene, oggetto del suo messaggio, è come causa. Per questo è immagine.

<sup>99</sup> La Bontà del silenzio è Dio; cfr. PGL, alla voce, n. 4.

23. [214] Ma nemmeno i demoni sono cattivi per natura; se infatti lo fossero per natura, non deriverebbero dal Bene; né sarebbero tra gli esseri né avrebbero mutato la loro condizione buona, se fossero cattivi per natura e da sempre. Inoltre, sono cattivi per se stessi o per gli altri? Se lo sono per se stessi, distruggono se stessi; se invece lo sono per gli altri, in che modo distruggono e che cosa? La sostanza, la potenza o l'azione? Se la sostanza, non lo sono per prima cosa contro [724D] la natura: infatti, non distruggono le cose che sono indistruttibili per natura, ma soltanto quelle che sono soggette a distruzione. Inoltre, la distruzione non è un male per ogni cosa e in tutto, ma nessun essere è distrutto in quanto sostanza e natura, ma per difetto dell'ordine che è secondo natura la ragione dell'armonia e della misura s'indebolisce mentre potrebbe rimanere sempre la stessa<sup>100</sup>. Questa debolezza non è completa. Se essa, infatti, lo fosse, toglierebbe la distruzione e il suo soggetto. Infatti, una tale corruzione [725A] sarebbe corruzione di se stessa; così che un tal male non sarebbe un male, ma un bene mancante; difatti, ciò che è completamente privo di bene, non esiste nemmeno fra gli esseri, e lo stesso discorso vale sulla distruzione della potenza e dell'azione. [215] Inoltre, come possono essere cattivi i demoni fatti da Dio, dal momento che il Bene produce e fa sussistere il bene? [216] Si dice che sono cattivi, si potrebbe obiettare. Ma lo sono non secondo ciò che sono — perché vengono dal Bene ed hanno ricevuto una natura buona —, ma secondo ciò che non sono, perché, come dice la Scrittura, essendosi indeboliti, non hanno saputo mantenere il loro primato<sup>101</sup>. In che senso, infatti, dimmi, af-

<sup>100</sup> « Osserva che chiama *distruzione* il movimento discordante e disarmonico al di fuori dell'ordine della natura. Lo trovi scritto in Ezechiele a proposito del diavolo: "Fu distrutta la tua scienza con la tua bellezza" [28,17]. Afferma che neppure i demoni sono cattivi per natura, per eliminare la tesi dei greci e dei manichei » (PG 4, 288D-289A).

<sup>101</sup> Cfr. Gd. 6. « Chiama *primato* la loro venuta all'esistenza ad opera di Dio, perché anche loro furono creati, come noi, per ogni opera

fermiamo che i demoni sono cattivi, se non perché hanno smesso di volere e di compiere i beni divini? [217] D'altra parte, se i demoni sono cattivi per natura, lo sono sempre; eppure il male non è stabile; pertanto, se sono sempre stati nella medesima condizione, non sono cattivi; infatti, è proprio del bene essere sempre il medesimo; se non sono cattivi da sempre, non sono cattivi per natura, ma [725B] per l'assenza dei beni propri degli angeli. [218] E non sono completamente privi del bene in quanto sono, vivono, pensano e c'è in essi in maniera totale un movimento di desiderio; [219] si dice che sono cattivi in quanto non hanno più la forza di agire secondo la loro natura. Il loro male è la falsa conversione, come pure l'allontanamento dalle cose degne di loro e l'incapacità di raggiungerle, l'imperfezione, l'impotenza e la debolezza, e la fuga e la caduta della virtù che salvaguarda in loro la perfezione. [220] E ancora: quale altro male si trova dunque nei demoni? Una collera insensata, un folle desiderio, una pericolosa immaginazione<sup>102</sup>. Ma queste cose, anche se esistono nei demoni, non sono cattive in sé e per sé, né per ogni aspetto né per tutti<sup>103</sup>. Infatti, anche negli altri esseri viventi, non il possesso, ma la perdita di queste cose è una distruzione e un male per il vivente<sup>104</sup>. Il possesso salvaguarda e fa sì che esista la natura del vivente che possiede queste cose. Dunque, [725C] la schiera dei demoni è cattiva, non in quanto

buona. Da loro, dunque, derivano i demoni, che sono cattivi semplicemente perché hanno abbandonato lo stato di vita in cui erano buoni, perché non operano il bene. Perciò sono cattivi per loro libera scelta e non per natura » (PG 4, 298D-292A).

<sup>102</sup> Queste non sono proprietà degli angeli; e perciò sono un male.

<sup>103</sup> « Perché c'è anche una collera ragionevole, come quella contro il peccato e contro i nemici di Dio, e un desiderio spirituale, come il desiderio del meglio, come le parole: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa pasqua con voi" [Lc. 20,15]. Così c'è anche una immaginazione non pericolosa per cui ci uniamo agli intelligibili facendo ciò con la nostra intelligenza » (PG 4, 292D).

<sup>104</sup> « Chiama *possesso* [σχέσις] il possedere in senso assoluto. Le cose dette prima, cioè la collera e il resto, sono potenze costitutive della proprietà di alcuni viventi, e per questo non sono male » (PG 4, 292D).

è secondo natura, ma in quanto non è secondo natura<sup>105</sup>. [221] Né fu completamente alterato il bene loro concesso, ma essi stessi caddero da tutto il bene a loro concesso. E noi diciamo che i doni angelici dati loro non sono mai stati alterati, ma che i demoni sono intatti e splendidissimi, benché essi stessi non vedano tali doni per il fatto che essi hanno accecato le loro possibilità di vedere il bene. Cosicché ciò che sono, lo sono grazie al bene, e sono buoni e aspirano al bello e buono desiderando l'essere, la vita e l'intelligenza delle cose che sono; ma sono chiamati cattivi per la privazione e la soppressione e la caduta dei beni che si addicono loro; e sono cattivi in quanto non sono<sup>106</sup>, e aspirando al non essere tendono al male<sup>107</sup>.

24. [222] [725D] Ma si dice che le anime sono malvagie. Se ciò deriva dal fatto che si congiungono con le cose cattive per provvedervi e per salvarle, [728A] questo non è un male; ma è un bene che deriva dal bene capace anche di rendere buono il male. [223] Se invece diciamo che le anime diventano cattive, in che cosa diventano cattive se non nella privazione dei buoni desideri e delle buone opere e nell'incapacità a fare e nella perdita dovuta alla loro pro-

<sup>105</sup> « Dice chiaramente che i demoni derivano dagli angeli. Infatti, non perdono i doni propri degli angeli, cioè non distruggono il bene che hanno per natura, sebbene non vogliano vedere la luce che è in loro, chiudendo gli occhi di fronte alle loro facoltà di fare il bene, come è stato detto a proposito degli israeliti: "Hanno chiuso i loro occhi e con i loro orecchi hanno udito pesantemente, a meno che si convertano e io li risani" [Mt. 13,15]. Osserva che anche i demoni sono splendenti, o piuttosto luci secondo la sostanza, come gli altri angeli. Così anche nei vangeli si legge: "Vedevo Satana cadere come una folgore" [Lc. 10,18] » (PG 4, 292D-293A).

<sup>106</sup> « Non sono stati creati per distruggere i beni dati loro da Dio, le facoltà e le operazioni; ma sono diventati cattivi perché li hanno messi da parte; e per questo non esistono, pur avendo ricevuto in sorte la esistenza » (PG 4, 293A-B).

<sup>107</sup> Il tema della origine e natura degli spiriti cattivi fu molto dibattuto nell'era cristiana, tra i cristiani come tra i pagani, specialmente a partire da Porfirio (se ne vedano alcune testimonianze in C. PERA, *S. Thomae...*, p. 198). I neoplatonici nell'insieme sono orientati a considerarli cattivi per natura, sebbene alcuni, come Proclo, si pongano il problema della loro libera scelta (cfr. *De malorum subsistentia* 40-41).

pria debolezza?<sup>108</sup> Infatti, noi diciamo che l'aria che ci circonda si oscura per la mancanza e per l'assenza della luce, ma la luce in se stessa è tale sempre e può rischiarare anche le tenebre. [224] Dunque, né nei demoni, né in noi il male è male in quanto essere, ma in quanto è mancanza e assenza di perfezione dei rispettivi beni<sup>109</sup>.

25. [225] [728B] Ma neppure negli animali privi di ragione esiste il male. Infatti, togliendo il furore, la concupiscenza e le altre cose che non sono assolutamente per loro natura, il leone venendo a perdere la sua forza e la sua ferocia non è neppure un leone, e il cane che è mansueto non sarà più un cane, se è proprio del cane il fare la guardia, avvicinarsi a ciò che è familiare e allontanare ciò che è estraneo. Cosicché non è un male il fatto che la natura rimanga intatta, ma il male è una debolezza della natura, il venir meno delle attitudini, delle attività e delle energie naturali: e se tutte le cose che nascono ottengono col tempo la perfezione, nemmeno ciò che è imperfetto lo è in tutto contro tutta la natura.

26. [226] [728C] Ma neppure in tutta la natura esiste il male. Se, infatti, tutte le ragioni naturali derivano dalla natura presa nel suo tutto, nulla è ad essa contrario<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> « Osserva che lo stare insieme con gli esseri cattivi per interessarsi di loro, affinché diventino buoni anch'essi, non è un male, secondo le parole: "Fui per coloro che sono senza la legge come un uomo senza la legge, appunto per guadagnare quelli senza la legge" [1 Cor. 9,21]. Negli esseri la privazione del bene non è completa (perché altrimenti si avrebbe una completa distruzione anche della distruzione), ma è una privazione parziale del bene. Dunque, l'anima non ha in sé il male completo, ma ne avrà uno e non ne avrà un altro. Il bene è sostanziale, mentre il male è accidentale » (PG 4, 293C-D).

<sup>109</sup> « Cioè, il male non è una sostanza, ma neppure si considera tra le cose che si riferiscono alla sostanza, come qualcosa che serve a completarla, come la potenza e l'energia. Lo scopo del Padre [Dionigi] consiste tutto nello spiegare questo pensiero » (PG 4, 296A).

<sup>110</sup> « La natura procede alla generazione grazie ad una divina arte che le è propria. Effetti di questa divina arte sono le piante, gli animali, i frutti, i mutamenti reciproci degli elementi e, in una parola, la sostanza in se stessa delle cose che nascono, perché essa è principio di movimento e di quiete. Coloro che lavorano la cera e praticano le arti plastiche, devono avere in sé qualcosa che rimane, cioè ragione e intelligenza, che

[227] Per ciascuna natura particolare, qualche cosa sarà secondo la natura sua e qualche cosa no: ogni natura avrà il suo contrario, e ciò che da una parte è conforme a natura dall'altra è contrario. Il male per la natura è ciò che è contro natura, ossia la privazione dei beni secondo natura. Dunque, la natura non è cattiva, ma il male proprio della natura è il non poter realizzare perfettamente ciò che è proprio di ciascuna natura.

27. [228] Ma neppure nei corpi esiste il male; infatti, la deformità e la malattia sono assenza di bellezza e privazione di ordine. E ciò [728D] non è male in senso assoluto, ma una bellezza minore. Se, infatti, ci fosse una distruzione totale di bellezza, di forma e di ordine, lo stesso corpo sparirebbe. [229] Che il corpo non è causa di male per l'anima, è evidente, perché il male può sussistere anche senza corpo, come per esempio nei demoni. [230] Questo è in verità il male per le intelligenze, per le anime e i corpi: la debolezza e la perdita del possesso dei loro beni.

28. [231] [729A] Ma non è vero neanche quello che assai spesso si dice. « Il male » affermano « è nella materia, in quanto materia. » [232] Infatti, anche essa partecipa dell'ordine, della bellezza, e della forma. E se la materia, essendo fuori di queste cose, fosse di per se stessa priva di qualità e di forma, come potrebbe fare qualche cosa essa, che in se stessa non ha nemmeno la possibilità di subire qualcosa?<sup>111</sup> [233] D'altronde, come potrebbe

producono per mezzo delle mani le loro opere; così nella natura di tutte le cose c'è qualcosa che rimane, cioè una potenza, che non lavora con le mani; è la volontà e l'intelligenza di Dio, un'arte – per così dire – che procede alla generazione delle cose che sono generate. Infatti, la materia è ciò che è mosso alla generazione; ma ciò che la muove è la ragione immobile che è nel Tutto, la quale è l'arte divina, che abbiamo chiamato natura » (PG 4, 296B-C). « *Tutta la natura* » spiega più concisamente Pachimere « indica qui tutti gli esseri creati da Dio; *ragioni naturali* sono le forme innate nei diversi esseri che ne derivano » (PG 3, 801C-D).

<sup>111</sup> La materia, se è qualcosa, partecipa di una forma, e quindi del bene; se si considera in se stessa, non è nulla e come tale non solo non può fare il male, ma neppure può subire alcunché. Per il substrato filosofico, cfr. lo scolio (PG 4, 396C-400B).

essere la materia un male? Se, infatti, essa non esiste in nessun modo, non è né un bene né un male; se invece è qualche cosa (tutte le cose che sono derivano dal bene) e anch'essa deriva dal bene, allora, o il bene può produrre il male, o il male, derivando dal bene, è buono, oppure il male può produrre il bene o il bene, derivando dal male, è cattivo; oppure il bene e il male sono due principi, e dipendenti a loro volta da un altro unico principio. [234] Se poi, come dicono, la materia è necessaria per il completamento di tutto l'universo, in che modo la materia è un male? Infatti, il male [729B] e ciò che è necessario sono due cose diverse. E in che modo colui che è buono può far nascere dal male un essere? o in che modo è male ciò che è necessario al bene? È certo che il male fugge la natura del bene: o in che modo la materia, se è cattiva, genera e nutre la natura? Infatti, il male, in quanto è male, nulla produce, nulla nutre, né fa o salvaguarda affatto alcuna cosa<sup>112</sup>. [235] Se poi dicono che la materia non produce la malizia nelle anime, ma le attrae, come può essere vero questo, se molte anime guardano al bene? E in che modo ciò potrebbe avvenire, se la materia le trascinasse completamente al male? Non, dunque, dalla materia viene il male che è nelle anime, ma da un movimento disordinato e irregolare. Se poi dicono che questo segue completamente la materia e che la memoria instabile è necessaria alle cose che non possono sussistere da sole, in che modo il male è cosa necessaria, o ciò che è necessario può essere un male?

29. [236] [729C] Ma neppure ciò che noi chiamiamo privazione può per una sua propria potenza combattere il male. È evidente che la totale privazione non è capace di nulla, mentre la privazione parziale ha qualche potere, non in quanto è privazione, ma in quanto non è privazione di tutto. Infatti, essendo privazione parziale di bene, non è

<sup>112</sup> Per questo, non esiste un principio del male, un Male-in-sé (αὐτοκακόν), come esistono un principio dell'essere, della vita, ecc.

ancora un male e, qualora diventi completa, la natura del male è già scomparsa<sup>113</sup>.

30. [237] Dunque, per dirla in sintesi, il bene deriva da una Causa sola e totale<sup>114</sup>, mentre il male da molti e particolari difetti. [238] Dio conosce il male in quanto è bene, e per lui le cause del male sono potenze che operano il bene. [239] E se il male è eterno e crea ed ha potere ed è reale ed agisce<sup>115</sup>, donde derivano a lui tutte queste cose? Forse [732A] dal bene? Oppure derivano al bene dal male? O provengono da un'altra causa per entrambi? [240] Tutto ciò che esiste secondo natura è prodotto da una causa definita. Se, dunque, il male è senza causa e indefinito, non è conforme alla natura; né è nella natura ciò che è contro la natura, così come non c'è nell'arte una ragione priva di arte<sup>116</sup>. [241] Forse che, allora, l'anima è causa dei mali come il fuoco lo è del calore? e può riempire di malizia tutte le cose a cui si avvicina? Oppure la natura dell'anima è buona, mentre nelle sue operazioni si comporta talvolta in una maniera, talaltra in diverso modo? Se poi il suo essere è cattivo per natura, donde deriva a lei l'essere? Forse dalla Causa buona che ha creato tutte le cause che sono? Ma se deriva da questa Causa, come vi è un male per essenza, se tutte le cose generate da questa Causa sono buone? Se è cattiva l'anima per i suoi atti, neppure questa cosa è immutabile<sup>117</sup>. Altrimenti, donde deriverebbero le

<sup>113</sup> Si può parlare solo di *privazione parziale* perché essa « non è sostanza, ma si riferisce a ciò che è privo della forma che dovrebbe avere » (PG 4, 301A).

<sup>114</sup> « Chiama *Causa totale* la causa di tutte le cose. Ma poi ha detto *particolare* per chiarire che non è universale. Infatti, la privazione totale costituisce il non essere » (PG 4, 301A-B).

<sup>115</sup> Cioè, un Dio contrapposto al Dio che si identifica con il Bene.

<sup>116</sup> Cioè, il male non si può definire positivamente come si definisce l'essere delle cose; cfr. anche lo scolio (PG 4, 301C-D).

<sup>117</sup> « La natura dell'anima è buona, perché è stata creata dal Bene e i suoi atti sono buoni. Vediamo, infatti, che gli uomini buoni compiono le opere adeguate, ma il male sopravviene in seguito a un cambiamento e alla mancanza del bene. Dunque, il male non è nella natura e non è sussistente » (PG 4, 304B).

virtù, se quella non avesse avuto la forma del bene? Rimane dunque il male [732B] sia debolezza e privazione del bene.

31. [242] Una sola è la Causa dei beni. Se il male è contrario al bene, le cause del male sono molte. Non già ragioni e forze capaci di fare il male, ma impotenza e debolezza e miscuglio sproporzionato di cose dissimili, né i mali sono immobili e sempre identici, ma infiniti e indeterminati e sono portati in modi diversi nelle diverse cose, le quali sono pure infinite<sup>118</sup>. [243] Di tutti i mali, il principio e la fine sarà il bene; infatti, a causa del bene, nascono tutte le cose che sono buone e tutte quelle che sono contrarie: invero, anche queste cose noi facciamo desiderando il bene, poiché nessuno fa ciò che fa guardando il male. Perciò il male non ha una sua sussistenza, ma una contro-sussistenza (ossia un riflesso della sussistenza), [732C] perché nasce non per se stesso ma a causa del bene.

32. [244] Bisogna ascrivere al male un essere accidentale di origine estranea e non avente un principio suo proprio; cosicché quando si produce sembra essere un bene, in quanto si compie in vista di un bene, senza però che in realtà sia un bene, dal momento che noi crediamo bene ciò che non lo è. Si è dimostrato che una cosa è quella che si desidera ed un'altra quella che si ottiene. Allora, il male è senza via, senza scopo, senza natura, senza causa, senza principio, senza fine, senza limite, senza volontà e senza sussistenza. [245] Dunque, il male è privazione e difetto, debolezza, mancanza di misura, [732D] peccato<sup>119</sup>, mancanza di scopo, di bellezza, di vita, di intelligenza, di ragio-

<sup>118</sup> Siccome il male non riguarda l'essenza che definisce le cose, esso deriva da molte cause e varia nella sua manifestazione. Ogni essere è sempre ciò che è per natura, ma il male, da cui è affetto può variare.

<sup>119</sup> La parola greca per *peccato* è *ἀμαρτία*, nel senso originario di errore, per cui non si coglie nel segno. Spiega bene lo scoliasta: « Allontanandoci dal bene e dal movimento naturale, ovvero dall'ordine, ci si volge verso la non esistenza, che è contro la natura, irrazionale, completa e senza sostanza » (PG 4, 305B-C).

ne, di perfezione, di fondamento, di causa, di limite, di produzione, di azione, di attività, di ordine, di somiglianza, ed inoltre non definito, tenebroso, privo di sostanza, e non è nulla in nessun modo e in nessun luogo. [246] Come, dunque, può il male fare qualche cosa? Per le mescolanze con il bene. Infatti, ciò che è completamente privo del bene [733A] non è nulla e nulla può; se poi il bene è un essere volontariamente desiderato, potente ed efficace, come avrà qualche potere ciò che è contrario al bene, in quanto è privo di essere, di volontà, di facoltà e di attività? [247] Né tutte le cose sono completamente cattive in se stesse alla stessa maniera per tutti: per il demone il male consiste nell'essere fuori dell'intelligenza conforme al bene, per l'anima è il porsi fuori della ragione, per il corpo l'andare contro natura.

33. [248] Come può esistere il male, dal momento che c'è una provvidenza? Non esiste il male in quanto male e non è negli esseri. E nessuna delle cose che sono è staccata dalla provvidenza, né esiste male alcuno che non sia in qualche modo mescolato al bene. Se, dunque, nessun essere [733B] è completamente privo di bene, e il male è un'assenza del bene, nessuno degli esseri è completamente privo di bene, la provvidenza divina riguarda tutti gli esseri e nessuno degli esseri è staccato del tutto dalla provvidenza. [249] Anzi, la provvidenza, a scopo di bene, si serve dei mali che avvengono per l'utilità, comune o privata, di quelli che li commettono o degli altri<sup>120</sup> [250] e provvede a ciascuno degli esseri in maniera adeguata. Perciò noi non accetteremo l'assurdo ragionamento dei più, i quali dicono che la provvidenza dovrebbe condurci alla virtù, anche contro il nostro volere<sup>121</sup>. Infatti, non è compito della provvidenza il violare la natura: per cui, dal momento che la prov-

<sup>120</sup> « Dio si serve dei mali che lo sono o sono creduti tali per la correzione o il vantaggio di noi o degli altri (PG 4, 305D).

<sup>121</sup> « In tal modo, infatti, si distruggerebbe la natura, perché si toglierebbe il libero arbitrio » (PG 4, 308B).

videnza è adatta a conservare la natura di ciascuno, provvede per gli esseri forniti di libertà di movimento, in quanto tali, e a tutti e a ciascuno in maniera conveniente a tutti e a ciascuno, in quanto la natura di quelli a cui essa provvede è capace di accogliere i benefici provvidenziali dati [733C] in modo conveniente a ciascuno da parte della provvidenza universale e generale.

34. [251] Dunque il male, non essendo un essere, neppure esiste negli esseri. Infatti, non esiste in nessuna parte il male come male, e il fatto che il male esista deriva non dalla potenza ma dalla debolezza. [252] Anche per i demoni, quello che sono deriva dal bene ed è bene; ma il male, invece, deriva loro dalla perdita del loro proprio bene, e il fatto di aver mutato il loro stato e la loro condizione<sup>122</sup> è un indebolimento della perfezione che si addice alla loro natura angelica. [253] E tendono al bene in quanto tendono ad essere, [733D] a vivere e a pensare, e, in quanto non tendono al bene, tendono a ciò che non è; e questo non è un desiderio, ma piuttosto l'assenza di un vero desiderio.

35. [254] La Sacra Scrittura accusa di peccare consapevolmente quelli che non hanno la forza di conoscere il bene, che non può star nascosto, e di praticarlo; [736A] coloro che conoscono la volontà divina, ma non la compiono; coloro che l'hanno sì appreso, ma che sono deboli nei riguardi della fede e dell'operazione del bene, e quelli che non hanno la volontà di capire per far bene a causa della depravazione o della debolezza della volontà stessa<sup>123</sup>. Insomma, il male, come spesso abbiamo detto, è debolezza e impotenza e privazione o di scienza o di conoscenza che non può rimaner nascosta o di fede o di desiderio o di forza

<sup>122</sup> « Osserva che mutano sia gli esseri incorporei sia gli esseri materiali, in quanto non rimangono nella completa identità che deriva loro dal bene. Il bene, infatti, è il medesimo, in quanto sta sempre fermo ed è saldo, mentre ciò che cambia non è lo stesso » (PG 4, 308B).

<sup>123</sup> Cfr. Lc. 12,47; Rm. 14,23.



esecutiva del bene. [255] Ma qualcuno potrebbe dire: « La debolezza non si deve punire, al contrario si deve perdonare ». Se fosse cosa impossibile avere in sé la forza, il ragionamento andrebbe bene; ma siccome il potere deriva dal Bene in quanto esso dà a tutti in maniera abbondante, secondo la Scrittura, ciò di cui tutti hanno bisogno<sup>124</sup>, non si può approvare il mancato possesso, la depravazione, la perdita e la distruzione dei beni particolari derivanti dal Bene. Ma [736B] queste cose sono state sufficientemente esposte da noi, secondo la nostra possibilità, nel libro *Sul giusto giudizio di Dio*<sup>125</sup> e in questa opera sacra la verità delle Scritture ha distrutto come stolti discorsi i ragionamenti dei sofisti che parlano di ingiustizia e di menzogna da parte di Dio. [256] E ora da parte nostra è stato abbastanza celebrato il Bene come veramente degno di ammirazione, come principio e fine di tutte le cose, come colui che comprende tutti gli esseri, come informatore delle cose che ancora non esistono, come causa di tutti i beni, come non causa dei mali, come provvidenza e perfetta bontà superiore alle cose che sono e a quelle che non sono, che rende buone anche le cose cattive e quelle che sono prive di bontà, desiderabile da parte di tutti, amabile, prediletto, e di tutte le altre cose che in modo conforme al vero abbiamo messo in chiaro, credo, nei punti precedenti.

#### Capitolo V

##### DELL'ESSERE E DEGLI ESEMPLARI.

Con questo capitolo inizia l'esame dei nomi Essere, Vita e Sapienza, che indicano le determinazioni più generali della bontà divina. Infatti, il Bene si estende alle cose che sono come a quelle che ancora non sono (o perché sono soltanto possibili nella mente di Dio o perché non sono ancora quello che potrebbero essere), l'Essere invece si riferisce soltanto alle cose che sono, mentre la Vita e la Sapienza hanno un ambito ancor più limitato, in quanto

<sup>124</sup> Cfr. Gc. 1,5.

<sup>125</sup> Forse un'opera che trattava delle conseguenze ultime del bene e del male.

si riferiscono rispettivamente agli esseri viventi e ai viventi dotati di intelligenza. Dopo questo chiarimento, comincia l'analisi del nome Essere. Questo nome è il più generale dei tre perché tutte le cose, prima di essere questa o quella cosa, prima di avere questa o quella caratteristica, devono esistere e perciò partecipare di questo nome divino. La partecipazione dell'Essere può avvenire a diversi livelli, per cui si stabiliscono diversi gradi di partecipazione, dai quali dipende la varietà del mondo. In tal modo Dionigi si inserisce nella concezione neoplatonica dell'universo strutturato a diversi livelli in base al grado di partecipazione all'Essere. D'altra parte, questi tre nomi corrispondono ad una triade che, già presente in Plotino (se non addirittura anche prima di lui), ebbe un ruolo importante nel sistema di Proclo. Questi, infatti, colloca la triade Essere, Vita e Intelligenza (*noûs* e non *sophia*) come suddivisione della prima ipostasi e vi fa corrispondere tre ordini di dèi. Infine, era comunemente ammesso che le realtà sensibili (o in genere secondarie) riproducono in maniera più o meno perfetta dei modelli preesistenti. Di fronte a questa mentalità diffusa, che peraltro condivide, Dionigi sente il bisogno di fare alcune precisazioni per conciliarla con i dati della tradizione ecclesiastica, a cui pure vuole essere fedele. Affronta così il problema del rapporto dei tre nomi e degli esemplari con Dio. Proclo considerava Essere, Vita e Intelligenza come ipostasi distinte e le identificava con tre ordini di dèi, ai quali attribuiva una reale causalità sui diversi ordini di esseri. Dionigi, invece, precisa che la causalità (creatrice) è esclusiva dell'unico Dio, « il vero Bene che dà l'essere a tutte le cose ». Dio, sebbene sia prima dell'Essere, è la causa di ogni essere, o più precisamente, per rimanere entro la mentalità platonica, dei principi di ogni essere. Con questo non si vanificano i nomi divini: questi rappresentano la mediazione tra Dio e gli esseri particolari, ma non hanno una reale causalità. Tra Dio, causa universale, e per questo centro di unità di tutto il creato, e i singoli esseri si stabilisce un rapporto mediato dalla bontà divina, dall'Essere e dalle determinazioni dell'Essere che sono dette principi e definite come Partecipazioni sussistenti (*autometochai*), che si specificano come Bene-in-sé, Essere-in-sé, Vita-in-sé, e via dicendo. Quanto agli esemplari, Dionigi sostiene che a suo giudizio sono le ragioni esistenti in Dio che producono gli esseri, ma non sembra escludere che si possano concepire anche come esseri sussistenti a loro volta. Gli preme però sottolineare che, anche se fossero concepiti come esseri sussistenti, la causalità deve essere riservata a Dio. Essi non devono essere considerati come il punto di arrivo, ma semplicemente come un passaggio per salire a Dio.

1. [257] [816B] Ora bisogna passare al vero nome divino dell'Essere, che veramente è ed appartiene a colui che veramente è. Noi rammenteremo soltanto che lo scopo

del nostro discorso non è quello di spiegare la sostanza soprasostanziale in quanto soprasostanziale<sup>1</sup>, perché questo è impossibile ed è una cosa che non si può conoscere e del tutto inespriabile e che supera la stessa conoscenza<sup>2</sup>, ma di celebrare il processo creativo del principio sostanziale tearchico nei riguardi di tutte le cose che sono. Infatti, la denominazione di Dio come Bene, che spiega tutte le comunicazioni dell'autore di ogni cosa, si estende alle cose che sono e a quelle che non sono e sta al di sopra di ciò che è e di ciò che non è<sup>3</sup>. Il nome, poi, dell'Essere si estende a tutte le cose che sono e sta sopra alle cose che sono. Il nome della Vita riguarda tutti i viventi e sta al di sopra dei viventi, il nome della Sapienza si estende a tutte le cose intellettuali, razionali e sensibili<sup>4</sup> e tutte le domina.

2. [816C] Il nostro discorso desidera celebrare questi nomi divini che manifestano la provvidenza – non promette per nulla di spiegare la Bontà in se stessa superiore ad ogni sostanza e l'Essere e la Vita e la Sapienza della Divinità suprema che sta al di sopra di ogni bontà e divinità ed essere, sapienza e vita, supercollocata nel mistero – come dice la Scrittura<sup>5</sup>, ma celebra la provvidenza che è la manifestazione di tale bontà e che sorpassa ogni cosa e che è causa di tutti i beni, Essere, Vita e Sapienza, causa della sostanza, della vita e della sapienza per coloro che partecipano all'essere, alla vita, all'intelligenza, alla ragione, al

<sup>1</sup> Per *sostanza soprasostanziale* in greco si legge ἡ ὑπερούσιος οὐσία, che, per mantenere il collegamento con le parole precedenti, tutte derivanti dalla radice εν/ον, dovremmo tradurre l'«essenza sopraessenziale». L'Uno, cioè Dio, è detto sostanza (οὐσία) in quanto è, ma soprasostanziale (ὑπερούσιος) in quanto è in modo diverso da tutti gli altri esseri.

<sup>2</sup> ... *conoscenza*: così Gale, seguito dal Pera; ma il Cordier legge ἔνωσις (unità).

<sup>3</sup> «Il Bene si estende anche alle cose che non sono in quanto le chiama all'esistenza, oppure perché, secondo quanto è stato detto altrove [cfr. DN IV 3, 697A], anche ciò che non esiste è bene quando si considera in Dio per la sua soprasostanzialità» (PG 4, 309B).

<sup>4</sup> Gli angeli, le anime dotate di ragione e le anime prive di ragione.

<sup>5</sup> Cfr. Sal. 81(80),8; 18(17),12; 31(30),21; Is. 45,15.

senso. [258] Ma dice che non sono cose diverse il Bene e l'Essere, la Vita e la Sapienza, né che vi sono molti principi e divinità superiori e inferiori che producono queste o quelle cose, ma [816D] che tutti i buoni effetti vengono da un solo Dio, come tutti [817A] i nomi di Dio da noi celebrati; e che il primo è la manifestazione della provvidenza perfetta di un solo Dio e gli altri fanno conoscere la manifestazione delle cose universali e particolari<sup>6</sup>.

3. [259] Ma qualcuno dirà: «Dal momento che l'essere supera in estensione la vita e la vita supera in estensione la sapienza, perché le cose che vivono sono superiori alle cose che esistono soltanto, le cose sensibili sono superiori a quelle che vivono, gli esseri razionali sono superiori agli esseri che vivono e le intelligenze superiori agli esseri razionali, stanno intorno a Dio e sono più vicine a lui? Le cose che partecipano di più dei doni di Dio non dovrebbero essere migliori e [817B] superiori alle altre? [260] Se qualcuno supponesse che le nature intellettuali sono prive di sostanza e di vita, il discorso sarebbe esatto. Ma se le intelligenze divine superano tutte le altre cose esistenti e vivono al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, e capiscono e conoscono in maniera migliore del senso e della ragione e più

<sup>6</sup> Come giustamente osserva E. CORSINI (*Il trattato...*, p. 164), Dionigi polemizza con Proclo che «considera i singoli membri della triade intelligibile... come cause autonome, ma ne fa altrettanti ordini di dèi: intelligibili (Essere), intelligibili-intellettuali (Vita) e intellettuali (Mente)». Dionigi, invece, afferma chiaramente che quei nomi indicano la provvidenza dell'unico Dio sotto diversi aspetti; cfr. lo scolio (PG 4, 312A-B). Per la triade procliana, qui direttamente richiamata, cfr. PROCLIO, *Teologia platonica* III 9-14 (ed. Saffrey-Westerink, Paris 1978, pp. 34-52) e *Commento al Parmenide* VI (ed. Cousin, p. 1097, 28-1104, 16) e il commento di E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 160. Rimane da spiegare se questi nomi, pur non essendo cause autonome, debbano essere considerati come i primi enti, superiori agli angeli e distinti da Dio, o come Dio stesso in quanto creatore (come gli attributi o le energie della teologia orientale). I testi più importanti per chiarire la questione sono DN V 5, 820A-C; XI 6, 953-956B; XII 4, 972A-B, a cui si può aggiungere DN V 8-9, che tratta degli esemplari. Per tutta la questione, si veda B. BRONS, *Gott und die Seienden...*, pp. 130-167.

di tutti gli esseri aspirano al Bello e al Buono e vi partecipano, sono più vicine al Bene queste intelligenze che vi partecipano in maggior abbondanza e hanno ricevuto da lui doni più numerosi e più grandi, così come gli esseri ragionevoli sono superiori a quelli sensibili, in quanto vincono questi ultimi con l'eccellenza della ragione, e questi sono superiori per la sensibilità e gli altri per la vita. Ed è vero, io credo, che le creature che maggiormente partecipano del Dio unico, che dà infiniti doni, sono più vicine a lui e più divine delle altre rimaste indietro<sup>7</sup>.

4. [261] [817C] Ma siccome anche di queste abbiamo già detto, celebriamo piuttosto il Bene in quanto è il vero Essere che dà l'essere a tutte le cose che sono. [262] *Colui che è*<sup>8</sup> è la Causa soprasostanziale e sostantificatrice di tutto e il Creatore dell'essere, dell'esistenza, dell'ipostasi, della sostanza, della natura; è il principio e la misura dei secoli; l'entità dei tempi, la durata degli esseri, il tempo delle cose che divengono; l'essere delle cose in qualsiasi modo esistenti, la generazione delle cose che nascono in qualsivoglia maniera<sup>9</sup>. Dall'Essere derivano la durata e la sostanza dell'essere, il tempo, la generazione e ciò che è generato, le cose che sono [817D] negli esseri e quelle che esistono e sussistono in qualsivoglia maniera. [263] Infatti, Dio non esiste in un certo qual grado, ma in maniera semplice e senza limiti, possedendo in se stesso interamente e in anticipo tutto l'Essere in se stesso. Perciò è detto *re*

<sup>7</sup> La superiorità si può considerare come estensione o come valore. Come estensione, l'essere è superiore alla vita e alla intelligenza perché comprende tutti gli esseri, mentre come valore al primo posto stanno gli esseri intelligenti, che sono i più vicini a Dio. Tuttavia la espressione rimane « alquanto oscura » (cfr. PG 4, 312C-313A).

<sup>8</sup> Es. 3,14.

<sup>9</sup> Dio, prima definito *Colui che è*, come causa che fa sussistere tutti gli esseri, è al di sopra di tutto ciò che esiste. Ma secondo la concezione di Dionigi gli esseri esistenti si dividono in esseri che rimangono stabili in se stessi (enti) ed esseri soggetti al divenire (divenienti), la cui esistenza è denominata rispettivamente *eternità* (αἰών) e *tempo* (χρόνος); cfr. PG 4, 313B-316C; DN X 3, 937C-940A.

*dei secoli*<sup>10</sup>, in quanto tutto l'essere esiste e sussiste in lui e attorno a lui. [264] Infatti, egli non era e non sarà, non è divenuto, né diviene, né diverrà, o piuttosto egli non è<sup>11</sup>, ma è l'essere per gli esseri, e non solo gli esseri, ma anche l'essere di tutti gli esseri, procede da colui che esiste prima dei secoli. Egli è il secolo dei secoli. Egli che esiste prima dei secoli<sup>12</sup>.

5. [265] [820A] Riassumendo, dunque, diciamo che a tutti gli esseri e a tutti i secoli l'essere deriva da colui che preesiste, ed ogni secolo e tempo derivano da lui. Di ogni secolo e di ogni tempo, e di ogni cosa che in qualsivoglia modo esiste, Principio e Causa è colui che li precede. E tutte le cose partecipano di lui, né egli si allontana da alcuna delle cose che sono. *Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose sussistono in lui*<sup>13</sup>; e, in una parola, se esiste una cosa in qualunque modo, esiste ed è pensata ed è conservata in colui che è prima di tutte le cose. [266] E l'Essere è preposto a tutti gli altri suoi doni: ne viene di conseguenza che l'Essere in se stesso viene prima della Vita-in-sé o della Sapienza-in-sé o della divina Somiglianza-in-sé e tutte le altre cose, che partecipano di qualche qualità, prima che di queste qualità partecipano dell'Essere; inoltre, anche tutte le cose in sé e per sé [820B] di cui gli esseri partecipano, partecipano dell'Essere in sé e per sé. E non esiste alcuna cosa di cui l'Essere in se stesso non sia sostanza e durata<sup>14</sup>. Dunque, convenientemente Dio è celebrato come preesistente a tutti gli altri in relazione al dono che li precede tutti. [267] E infatti, colui che possiede fin da prima

<sup>10</sup> 1 Tm. 1,17. È consuetudine di Dionigi collegare i temi platonici con le citazioni bibliche.

<sup>11</sup> Cfr. PLATONE, *Parmenide* 141e, 3-7; E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 102.

<sup>12</sup> Cfr. Gn. 21,33; Rm. 16,26.

<sup>13</sup> Col. 1,17. « Con molta proprietà e profondità Dionigi riferisce a tutta la Trinità ciò che Paolo dice della "immagine del Dio invisibile" » (C. PERA, *S. Thomae...*, p. 230).

<sup>14</sup> L'Essere-in-sé è il primo dono di Dio che rende possibili gli altri doni, cioè li fa esistere e permanere nella esistenza.

e in misura superiore il preesistere e l'essere superiore, ha fatto preesistere tutto l'Essere, voglio dire l'Essere in sé e per sé, e mediante questo stesso Essere ha formato qualsivoglia modo di essere. Così tutti i principi degli esseri, in quanto partecipano dell'Essere, sono e sono principi, ma prima di tutto sono e poi sono principi. E se tu vuoi dire che la Vita-in-sé è il principio di coloro che vivono in quanto vivono e la Somiglianza-in-sé è il principio delle cose simili in quanto simili, e l'Unione-in-sé il principio delle cose unite in quanto unite, e l'Ordine-in-sé il principio delle cose ordinate in quanto ordinate e [820C] di altre qualunque siano in quanto partecipano o a questo o a quello o ad ambedue o a molti; tu proverai che le Partecipazioni-in-sé partecipano di per se stesse anzitutto dell'essere e in primo luogo sussistono per l'Essere, poi sono principi di questa o di quella cosa e con il partecipare all'Essere esistono e partecipano<sup>15</sup>. Se queste cose esistono per la partecipazione all'Essere, molto più esistono le cose che partecipano di esse.

6. Dunque, la suprema Bontà, facendo procedere come primo il dono dell'Essere-in-sé, viene celebrata a causa della prima e più degna partecipazione. [268] E da lei stessa e in lei è l'Essere in se stesso e i principi delle cose che sono e l'insieme degli esseri e tutte quelle cose che sono [820D] contenute nell'Essere, e questo in modo inafferrabile e congiunto e unitivo. [269] Infatti, nell'unità ogni numero preesiste uniformemente e l'unità contiene in sé ogni numero singolarmente: e ogni numero viene unito nell'unità, e quanto più si allontana dall'unità, tanto più [821A] si distingue e si moltiplica. [270] Anche nel centro tutte le linee del circolo stanno insieme secondo un'unica unione, e un punto possiede in sé tutte le linee rette congiunte in

<sup>15</sup> Come i viventi esistono in quanto partecipano della vita, i simili sono tali perché partecipano della similitudine, e via dicendo, così queste partecipazioni originarie (*Partecipazioni-in-sé*) sussistono in quanto partecipano dell'Essere-in-sé.

maniera uniforme le une con le altre e con l'unico principio da cui emanano. E nello stesso centro formano una perfetta unità: meno distano da quello, meno sono divergenti, mentre più sono distanti, più sono divergenti, e semplicemente quanto più sono vicine al centro, tanto più si uniscono a lui e fra di loro, e quanto più distano da quello, tanto più distano fra di loro.

7. [271] Anzi, in tutta la natura delle cose tutte le [821B] proprietà della natura di ciascun essere sono riunite secondo una sola unione non confusa, [272] e nell'anima, in maniera uniforme, le facoltà di tutto il corpo che provvedono a ciascuna parte di tutto il corpo. [273] Dunque, non vi è nulla di strano se, da pallide immagini risalendo all'autore di tutte le cose, contempliamo con occhi sovramondani tutte le cose, in maniera uguale ed unica, nella Causa unica di tutte (anche quelle che sono contrarie tra di loro). [274] Infatti, egli è il principio degli esseri da cui derivano l'essere in se stesso e tutti gli esseri possibili: ogni principio, ogni fine, ogni vita, ogni immortalità, ogni sapienza, ogni ordine, ogni armonia, ogni potenza, ogni conservazione, ogni stabilità, ogni distribuzione, ogni intelligenza, ogni ragione, ogni sensazione, ogni abitudine, ogni stato, ogni moto, ogni unione, ogni mescolanza, ogni amicizia, ogni concordanza, ogni separazione, ogni limite e [821C] tutte quelle cose che in quanto esistono nell'Essere designano tutte le cose che sono.

8. [275] Dalla medesima Causa di tutte le cose vengono le sostanze intelligibili e intelligenti degli angeli deformi, le nature delle anime e di tutto l'universo e tutto ciò che in qualsiasi maniera esiste in altro oppure è detto esistere nel pensiero<sup>16</sup>. [276] E, in verità, quelle virtù san-

<sup>16</sup> Ciò che *esiste nel pensiero* sono gli accidenti e gli esseri di ragione. Spiega Pachimere: «Dionigi distingue gli esseri di ragione dagli accidenti perché questi, sebbene sussistano in altri, si percepiscono con i sensi, mentre quelli non si percepiscono con i sensi ma solo con il pensiero» (PG 3, 814D).

tissime degnissime che sono veramente e stanno, per così dire, nei vestiboli della Trinità soprasostanziale hanno da lei e al tempo stesso in lei l'essere e lo stato deiforme. [821D] E quelle che vengono dopo di loro hanno un essere inferiore e le ultime l'essere minimo, in rapporto agli angeli, in quanto nei nostri riguardi sono sovramondani<sup>17</sup>: [277] poi le anime e tutti gli altri esseri alla stessa maniera posseggono l'essere e l'essere bene: se gli esseri sono e sono bene, hanno questo essere e questo essere bene da colui che preesiste e in lui sono e sono bene e ricevono da lui il principio e da lui sono conservati e in lui terminano. [278] Egli, infatti, dà i gradi più alti dell'essere alle migliori nature, che la Sacra Scrittura chiama eterne<sup>18</sup>; l'essere-in-sé di tutti gli esseri non viene mai meno. [279] E [824A] l'essere in se stesso deriva da colui che preesiste e l'essere deriva da lui, ma egli non deriva dall'essere e in lui c'è l'essere, ma egli non dimora nell'essere, e l'essere lo possiede, ma egli non possiede l'essere ed egli stesso è dell'essere la durata, il principio e la misura, in quanto è prima della sostanza, ed è principio efficiente e mezzo e fine dell'essere e della sua durata e di tutte le cose. [280] E per questo, secondo le Scritture, colui che realmente preesiste si moltiplica secondo la considerazione di tutti gli esseri esistenti<sup>19</sup>. Di lui si può veramente cantare che era, che è, che sarà, che è divenuto, che diviene e che diverrà. Tutte queste formule a coloro che celebrano Dio in modo conveniente<sup>20</sup> rivelano che egli secondo ogni intelligenza esiste in maniera soprasostanziale ed è l'autore delle cose

<sup>17</sup> Sono i tre ordini angelici (superiori, mediani e inferiori) spiegati in CH.

<sup>18</sup> Sono gli angeli di cui sopra, definiti *nature eterne* (αἰώνιοι) anche altrove (DN X 3, 937C-940A).

<sup>19</sup> Cioè, prende il nome di tutti gli esseri di cui è causa. La Sacra Scrittura lo dice là dove attribuisce a Dio i nomi delle creature; per un saggio di questi nomi, cfr. Ep. IX e le relative note in questo volume.

<sup>20</sup> ... *celebrano*: così Turturro, seguito dal Pera; altri leggono: νοοῦσι (intendono); in alcuni manoscritti sono riportate tutte e due le parole, ma erroneamente.

che dovunque esistono. Infatti, non è una cosa sì e l'altra no; né in un luogo e non in un altro, ma [824B] è tutte le cose in quanto causa di tutte e in quanto contiene in sé e possiede in precedenza tutti i principi, tutti i termini di tutte le cose che sono ed è sopra tutte le cose in quanto esiste soprasostanzialmente prima di tutte le cose. Così tutto si dice di lui in un medesimo tempo, però egli non si identifica con nessuna di tutte le cose che sono: ha ogni figura e ogni forma, egli che è oltre<sup>21</sup> la forma e la bellezza; ha precedentemente in sé i principi, i mezzi, i fini delle cose che sono liberamente e assolutamente in maniera purissima, infondendo luminosamente a tutti l'essere secondo una causa sola e semplicissima. [281] Se, infatti, questo nostro sole, le sostanze delle cose sensibili e le qualità, per quanto siano molte e diverse, tuttavia pur essendo uno e infondendo una luce uniforme, le rinnova, nutre, conserva, perfeziona, distingue, unisce, riscalda, [824C] rende feconde, fa crescere, muta, rafforza, produce, muove e vivifica tutte, e ciascuna delle cose che sono partecipa, in maniera a lei adatta, dello stesso e unico sole, e il sole che è uno comprende in se stesso in maniera uniforme le cause dei molti che partecipano di lui, a più forte ragione bisogna ammettere che preesistano nella causa di lui e di tutte le cose tutti gli esemplari<sup>22</sup> degli esseri secondo una unione

<sup>21</sup> ... *oltre*: letteralmente «senza forma, senza bellezza», ma nel senso che va oltre la forma e la bellezza.

<sup>22</sup> Questi *esemplari* (παράδειγματα), definiti subito dopo le *ragioni* (λόγους) che producono tutte le cose, richiamano le Idee platoniche e sono da interpretare in stretto rapporto con i principi (ἀρχαί) delle cose e le partecipazioni che rendono possibile la creazione (αὐτομετοχαί per cui cfr. DN V 5, 820C; XII 4, 972B). Costituiscono una specie di mondo ideale, che fa da mediatore tra Dio e gli esseri creati. Ma non è chiaro come Dionigi lo concepisca. Il Brons, che ha affrontato accuratamente per ultimo questo problema, mette in luce una certa oscillazione. Quando Dionigi dice che Dio «comprende... in sé le cause di tutte le cose» (DN VII 4, 872C) sembra identificare gli esemplari con Dio. E la cosa potrebbe essere confermata dal fatto che gli angeli della prima triade vedono Dio «senza intermediari» (per cui non esisterebbero delle realtà create al di sopra di loro). D'altra parte, in alcuni testi (come DN V 6, 820C-D; XI 6, 954C-956B) sembra stabilire tra Dio e le idee un rapporto analogo a

soprasostanziale, poiché egli produce le sostanze stando fuori della sostanza<sup>23</sup>. [282] Noi diciamo che gli esemplari sono le ragioni che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria le ragioni che la Sacra Scrittura chiama predeterminazioni e voleri divini e buoni<sup>24</sup>, che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio soprasostanziale stabilì prima<sup>25</sup> e portò alla luce tutte le cose che sono.

9. [283] [824D] Se poi il filosofo Clemente<sup>26</sup> pensa che si debbano chiamare esemplari rispetto a qualche cosa i primi tra gli esseri, il suo discorso non procede con parole corrette perfette e semplici, ma, supponendo che ciò sia detto in maniera esatta, bisogna ricordarsi della Scrittura [825A] che dice: io non ti ho mostrato quelle cose perché doveste rimanere dietro di quelle, ma affinché mediante una cognizione analogica di queste, per quanto possibile, ci elevassimo verso la causa di tutte le cose<sup>27</sup>.

quello che c'è tra Dio e gli altri esseri, per cui gli esemplari sarebbero il primo grado dell'Essere. Così intende E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 141; ma è più prudente limitarsi, con il Brons, a costatare la oscillazione; cfr. B. BRONS, *Gott und die Seienden...*, pp. 154-162.

<sup>23</sup> Ritorna il paragone tra Dio e il sole, già utilizzato per spiegare il nome del Bene; cfr. DN IV 4, 697B-700C.

<sup>24</sup> Cfr. Sal. 111(110),2, e i passi citati nella nota seguente.

<sup>25</sup> Cfr. At. 2,25; Rm. 8,29-30; Ef. 1,5; ecc. Si noti tuttavia che qui il verbo si riferisce alla predestinazione salvifica, mentre in Dionigi sta in primo piano la creazione.

<sup>26</sup> Nella finzione il filosofo Clemente non può essere se non il Clemente amico di Paolo (per il quale cfr. Fil. 4,3). Così già intendeva lo scoliasta, il quale si affrettava a precisare che non si sa dove quel Clemente abbia scritto questo (PG 4, 329B). Né stupisce che Pachimere, andando oltre, l'abbia identificato con l'autore della Epistola ai Corinzi e lo indichi come « il vescovo Clemente » (PG 3, 848D). Quanto al contenuto, il Pera cita CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* V,14,93,4, GCS 15, p. 387, 21-25; VIII,9,2-6, GCS 17, p. 98, 3-8 (C. PERA, *S. Thomae...*, p. 251).

<sup>27</sup> Per Dionigi gli esemplari sono le ragioni di tutti i singoli esseri preesistenti in Dio, mentre per il filosofo Clemente sono i primi esseri dei diversi ordini di realtà. Dionigi, pur non accettando questa spiegazione, si affretta ad aggiungere che, se fosse esatta, si dovrebbe stare attenti a non considerare come esseri divini gli esemplari così concepiti, ma partire da essi per elevarsi a Dio attraverso una conoscenza analogica. Come al solito, richiama alcuni passi biblici. Per l'insieme del pensiero allude a Sap. 13,5 (ripresa in Rm. 1,20), mentre per la citazione si richiamano Es. 25,40 (Pachimere, seguito da Cordier) o Dt. 4,19 (Tommaso d'Aquino).

[284] Dunque, bisogna attribuire tutte le cose che sono a Dio secondo una sola unità eminente di tutte quante le cose, in quanto essa, incominciando dall'essere a produrre le sostanze e la bontà e spandendosi su tutto e riempiendo per sua iniziativa tutte le cose del suo stesso essere e diletandosi di tutti gli esseri, possiede in sé fin da prima ogni cosa allontanando ogni duplicità per eccesso di semplicità; e similmente contiene tutte le cose nella sua Trinità supersemplificata e tutti singolarmente ne partecipano nella stessa maniera con cui una voce è accolta come unica da una quantità di ascoltatori.

10. [825B] Dunque, il Principio e la Fine di tutte le cose che sono è colui che preesiste. Egli è il Principio come causa ed è il loro Fine come ragione del loro esistere, e termine di tutte le cose e Infinità di ogni infinità e Limite in modo straordinario, così come succede di cose opposte. Infatti nell'Uno, come spesso si è detto, contiene in precedenza e fa sussistere tutte le cose che sono, essendo presente a tutte e dovunque, e secondo l'Uno e il medesimo e secondo il medesimo Tutto, procedendo verso tutte le cose e rimanendo in sé, stando fermo e movendosi, e senza riposare e senza muoversi, non avendo principio o mezzo o fine; egli non è in nessuno degli esseri, né qualcuno di loro, a lui non conviene totalmente alcuna delle cose eterne o di quelle che sussistono temporalmente, bensì egli è separato dal tempo e dall'eternità e da tutte le cose che sono nel tempo e nell'eternità, perciò egli è la stessa Eternità-in-sé, e gli esseri e le misure delle cose che sono e le cose misurate [825C] derivano per mezzo suo da lui. [285] Ma intorno a queste cose si dirà più opportunamente altrove.

#### Capitolo VI

LA VITA.

Con procedimento analogo a quello con cui nel capitolo precedente ha spiegato il nome Essere, Dionigi spiega qui che cosa

significa affermare che Dio è Vita. Dio è Vita (e precisamente Vita eterna) in quanto fa sussistere la vita-in-sé e attraverso di lei ogni genere di vita. Come gli esseri, così i viventi sono disposti gerarchicamente in vari ordini di maggiore o minore perfezione. Essi sono: vita intellettuale, vita umana, vita animale e vita vegetale. La vita intellettuale, che è propria degli angeli e dei demoni, si caratterizza per la immortalità e la immutabilità. La vita degli uomini è contemporaneamente legata ai sensi e dotata di ragione e intelligenza, per cui è contemporaneamente mutabile e immutabile, ma tende a divenire simile a quella degli angeli perché l'uomo è destinato a vivere sempre in tutto il suo essere (nell'anima ma anche nel corpo). A questo punto si inseriscono alcune considerazioni per dimostrare la possibilità della risurrezione dei corpi. Se la onnipotenza di Dio la compie, significa che non è contraria alle leggi della ragione, come pretenderebbero i greci. I gradi più bassi della vita sono rappresentati dagli animali e dalle piante.

1. [856A] Ora dobbiamo celebrare la Vita eterna<sup>1</sup>, dalla quale deriva la vita-in-sé e ogni vita e dalla quale, nei riguardi degli esseri che in qualunque maniera partecipano alla vita, è disseminato il vivere nella misura adatta a ciascuno. [286] Dunque, la vita degli angeli immortali e la loro immortalità e la continuità stessa del moto sempiterno proprio degli angeli esistono e sussistono da lei ed a causa di lei; perciò si dice che quelli vivono sempre e sono [856B] immortali e nello stesso tempo non immortali, perché non dipende da loro la possibilità di essere immortali e di vivere eternamente, ma la ottengono dalla Causa vivificante che produce e che mantiene ogni vita. [287] E come dicevamo dell'Essere che egli è la durata dell'essere-in-sé, così a questo punto di nuovo diciamo che la Vita divina superiore ad ogni vita vivifica e fa sussistere la vita-in-sé: e ogni vita e movimento vitale derivano dalla Vita che trascende ogni vita e qualsiasi principio di ogni vita. [288] Da lei le anime ricevono l'incorruttibilità e tutti gli esseri animati e tutte le piante all'estremo grado della vita ricevono da lei la vita. Se si toglie codesta causa, secondo la Scrittura, è la fine di ogni vita; al contrario, se si rivol-

<sup>1</sup> Dio come Vita; ma l'espressione è biblica (cfr. Gv. 6,27.40; ecc.).

gono ancora a lei le cose cadute [856C] per incapacità di parteciparvi, di nuovo vivono<sup>2</sup>.

2. [289] E in primo luogo dona alla vita-in-sé di essere vita e ad ogni vita e a ciascuna vita l'essere particolare che ciascuna ha per natura. E dà in tal modo alle vite sovracelesti l'immortalità immateriale, divina, immutabile e il continuo movimento inflessibile e indeclinabile<sup>3</sup>; si estende per eccesso di bontà anche alla vita dei demoni; infatti, costoro non hanno l'essere da altra causa, ma da quella stessa ottengono di essere vita e di potervi rimanere. [290] Inoltre, concede una vita simile a quella degli angeli, per quanto è possibile, agli uomini che sono di natura mista<sup>4</sup>. [292] [856D] E ciò che è ancora assai più divino è il fatto che è stato promesso che Dio ci trasferirà ad una vita perfetta e immortale in tutto il nostro essere, voglio dire anime e corpi congiunti<sup>5</sup>. Questo fatto agli antichi<sup>6</sup> potrebbe forse sembrare contro natura, però a me, a te e alla verità appare una cosa divina e superiore alla natura: voglio dire, superiore alla natura [857A] che si vede con i nostri occhi, non alla natura onnipotente della Vita divina. Per questa Vita, infatti, in quanto costituisce la natura dei viventi e soprattutto di quelli più vicini a Dio, nessuna vita è contro natura o sopra la natura. Cosicché le parole contraddittorie dello stolto Simone<sup>7</sup> su questo punto

<sup>2</sup> Cfr. Sal. 104(103),29.30.

<sup>3</sup> Gli angeli, che hanno come proprio il moto circolare; cfr. DN IV 8, 704D.

<sup>4</sup> « In modo mirabile spiega rettamente tutti i dogmi. Ora, spiegando la risurrezione dichiara che noi siamo mortali perché composti di anima immortale e di corpo; poi dice che la vita sostanziale dell'anima è inferiore a quella delle sostanze angeliche, in quanto la denomina angeliforme e non angelica, nel senso che non è angelica in senso proprio ma simile. Di noi dice che per una parte siamo anime razionali, ma nell'insieme siamo composti di anima e di corpo » (PG 4, 337B).

<sup>5</sup> « Perché la divina parola vuole che anche i nostri corpi partecipino della immortalità. L'Apostolo, infatti, dice: "Questo [corpo] mortale deve essere rivestito di immortalità" [1 Cor. 15,53] » (PG 4, 337C).

<sup>6</sup> « Alla stolta opinione dei greci, perché sarebbe contro natura che la materia diventi immortale » (PG 4, 337B).

<sup>7</sup> *Simon Mago*, contemporaneo degli apostoli (cfr. At. 8,18-24).

siano bandite dal coro divino e dalla tua santa anima. Infatti, io credo, egli non capiva, credendo di essere saggio anche in questo, che un uomo sapiente non deve servirsi della ragione evidente del senso come alleata contro la Causa invisibile di tutte le cose<sup>8</sup>: questo – dovrebbe dire – è un parlare contro natura, perché nulla è contrario a lei.

3. [293] [857B] Da parte di lei sono vivificati e curati tutti gli animali e i vegetali: [294] sia che si tratti di vita intellettuale, razionale, sensitiva, nutritiva, accrescitiva, oppure di una qualsiasi vita o di un principio di vita o di una sostanza di vita, per opera di lei, che è superiore ad ogni vita, vivono e vivificano. E in lei tutto esiste in precedenza secondo la causa in maniera uniforme. [295] Infatti, la Vita che è al di sopra della vita e Principio di vita è Causa di ogni vita e Genitrice di vita e riempie e distingue la vita e da parte di ogni vita dev'essere celebrata, secondo la fecondità di tutte le vite, come universale, e considerata e celebrata da ogni vita e come non bisognosa di nulla, anzi come sovraccarica di vita, essa che vive da sé e come vivificatrice e supervivente [296] o comunque si possa lodare con nomi umani questa Vita ineffabile.

#### Capitolo VII

LA SAPIENZA, L'INTELLETTUO, LA RAGIONE, LA VERITÀ, LA FEDE.

La spiegazione del nome Sapienza, che riguarda solo gli angeli e gli uomini, impegna Dionigi a chiarire la differenza tra il modo di conoscere di Dio e il modo di conoscere degli uomini e degli angeli. A Dio – osserva – si attribuisce il nome Sapienza (e i nomi affini, come Ragione, Pensiero e Intelligenza) in quanto è principio di ogni sapienza, ma in se stesso Dio è oltre ogni sapienza. Per questo san Paolo dice che la stoltezza di Dio (che qui viene interpretata filosoficamente come non sapienza o supersapienza) è superiore alla sapienza degli uomini. Questa Sapienza di Dio si manifesta da una parte nel creare esseri sapienti come gli uomini e gli angeli, dall'altra nel conoscere tutto ciò che esiste e

<sup>8</sup> « A causa di ciò che si può percepire con i sensi non ci si deve rifiutare di credere alle parole di Dio, che è la *Causa invisibile di tutte le cose*. È un vero e proprio parlare contro natura il rifiutare ciò che sta oltre la sensazione perché solo le cose sensibili si vedono » (PG 4, 340A).

ciascun essere nella sua singolarità. Ma a questo punto occorre spiegare come Dio conosce le cose create senza compromettere la sua assoluta trascendenza. Non essendo possibile negare che Dio conosce tutto, senza che nulla gli sfugga, occorre concepire questa conoscenza in maniera degna di Dio, cioè in modo che questa conoscenza non dipenda dalle cose conosciute. Per questo si deve ammettere che Dio conosce le cose, prima della loro esistenza, in se stesso che ne è causa. Mentre gli uomini non possono conoscere le cose se prima non esistono, Dio conosce tutte le cose prima della loro esistenza nell'atto stesso in cui conosce se stesso. La conoscenza degli esseri da lui creati si identifica con la conoscenza di se stesso. La conoscenza degli uomini e degli angeli riguarda Dio, o più precisamente ciò che si può conoscere di Dio, e le creature; ma in questo capitolo a Dionigi interessa spiegare come gli uomini e gli angeli conoscono Dio. Gli angeli lo conoscono con un solo atto intellettuale e uniforme, che non ha nulla a che fare con la frammentarietà della conoscenza legata alla materia e al divenire. Analogamente, conoscono gli uomini e gli avvenimenti che li riguardano con un atto intellettuale che non dipende dalla molteplicità e dal divenire: li conoscono nell'atto in cui conoscono Dio. La sapienza degli uomini si esprime nelle sensazioni (che sono anch'esse una eco della Sapienza divina) e nel ragionamento (che si può paragonare al moto elicoidale). Tale procedimento è caratterizzato dalla divisibilità e dalla successione: è una conoscenza legata al tempo e allo spazio. Tuttavia, attraverso un processo di unificazione, l'uomo può arrivare ad una conoscenza simile a quella degli angeli. Questo avviene, nella conoscenza di Dio, nel procedimento che va dalla conoscenza attraverso i simboli alla conoscenza attraverso i concetti fino alla unione. Premesso che Dio non può essere conosciuto in se stesso ma solo a partire dalla sua attività creatrice, la conoscenza che l'uomo ha di Dio comincia dalle creature, e precisamente dalle creature sensibili, e consiste nel riferire a Dio ciò che si dice delle creature. Ma questo è semplicemente il punto di partenza che l'anima supera attraverso un procedimento di astrazione: dalla conoscenza delle cose sensibili caratterizzata dai simboli passa alla conoscenza intellettuale fino a raccogliersi in se stessa per unirsi finalmente ai raggi divini arrivando alla conoscenza più degna di Dio, che è la non conoscenza. In tal modo viene qui anticipato l'argomento della *Teologia mistica*. Il capitolo si conclude con la spiegazione, piuttosto breve, dei nomi Ragione (*Logos*), Verità, Fede. Spiegando il primo di questi nomi, Dionigi ricorda che la Ragione divina penetra in tutto l'universo e si identifica con la Verità, nella quale sussiste la Fede che rende stabili. Tutto per affermare che chi ha la sapienza di Dio è radicato nella verità attraverso la fede.

1. [297] [865B] Suvvia, se credete, celebriamo la Vita buona ed eterna anche come Sapiente, e come la Sa-



pienza-in-sé, soprattutto come creatrice di sapienza, superiore ad ogni sapienza ed intelligenza. [298] Infatti, non soltanto Dio è stracolmo di sapienza e *la sua sapienza non ha misura*<sup>1</sup>, ma egli è collocato più in alto di qualsiasi ragione, pensiero e sapienza<sup>2</sup>. [299] Questa cosa avendo capito mirabilmente, l'uomo veramente divino, che è come un sole per me e per il mio maestro, ha detto: *La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini*<sup>3</sup>. [300] Non solo perché ogni pensiero umano è un errore, se paragonato alla stabilità e fermezza dei pensieri divini e perfettissimi; ma anche perché è cosa abituale agli scrittori sacri usare a proposito di Dio parole negative con significato opposto<sup>4</sup>. Così le Scritture dicono invisibile<sup>5</sup> Dio che è Luce tutta splendente, [865C] degno di molte lodi e di molti nomi lui che è ineffabile<sup>6</sup> e privo di nome, e inafferrabile e irraggiungibile<sup>7</sup> colui che è presente a tutti e da tutti è trovato. Dunque, in questo modo anche ora si dice che il divino apostolo celebra la follia divina riconducendo alla Verità ineffabile e che precede ogni ragione ciò che appare in essa contrario alla ragione e assurdo<sup>8</sup>. [301] Ma, come ho già detto altrove<sup>9</sup>, concependo in modo conforme a noi le cose che ci sorpassano, siamo implicati<sup>10</sup> nella familiarità dei

<sup>1</sup> Sal. 146,5.

<sup>2</sup> Parlando di Dio, si deve procedere per affermazione e negazione; cfr. il commento dello scoliasta (PG 4, 340C-D).

<sup>3</sup> 1 Cor. 1,25. Questa espressione, che Paolo riferisce allo « scandalo » della croce (che non rientra nella logica umana), viene intesa da Dionigi in riferimento alla conoscenza di Dio attraverso la negazione. Stoltezza non significa: contro la logica umana, ma: al di sopra dei concetti umani.

<sup>4</sup> In quanto le negazioni indicano eccellenza sulle affermazioni.

<sup>5</sup> Cfr. Col. 1,15; 1 Tm. 1,17; Eb. 11,27.

<sup>6</sup> Cfr. 2 Cor. 12,4.

<sup>7</sup> Cfr. Gb. 5,9; 9,10; Rm. 11,33; Ef. 3,8. Si noti la identificazione tra *inafferrabile* (ἀκατάληπτος) e *irraggiungibile* (ἀνεξιχνίαστος).

<sup>8</sup> « La passione della croce, cioè a dire che Dio ha patito nella carne, sembra contrario alla ragione e assurdo, mentre rivela la reale verità » (PG 4, 341D).

<sup>9</sup> DN I 4-7, 589D-597A; Mt I 2, 1000A-B; CH II 2-3, 137B-141C.

<sup>10</sup> ... *implicati*: traduciamo così seguendo la lezione ἐνειλούμενοι. Altri leggono ἐνιλλοόμενοι (sono guardati in cagnesco).

nostri sensi e paragoniamo alle nostre le verità divine, rimaniamo ingannati; infatti, vogliamo perseguire la Ragione divina e nascosta secondo ciò che appare. [302] Si deve poi sapere che la nostra intelligenza ha una facoltà di comprendere mediante la quale vede le cose intelligibili, però ha un'unione superiore alla natura dell'intelligenza, ad opera della quale si congiunge con le cose che stanno al di là di lei<sup>11</sup>. [865D] Con l'aiuto di questa bisogna pensare le cose divine, non secondo la nostra misura, ma uscendo noi completamente da noi stessi e [868A] divenendo tutti di Dio<sup>12</sup>. [303] Infatti, è cosa migliore essere di Dio che non di noi stessi, ed in tal modo le cose divine saranno concesse a noi una volta congiunti con Dio. [304] Dunque, celebrando in modo straordinario questa Sapienza irrazionale, inintelligente e stolta, diciamo che essa è Causa di ogni intelligenza e ragione e di ogni sapienza e comprensione, e che ogni consiglio appartiene a lei e che da lei procedono ogni scienza ed intelligenza, e che *in lei sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza*<sup>13</sup>. Infatti, in modo coerente con le cose prima già dette, diciamo che la Causa più che sapiente e completamente sapiente produce la sapienza-in-sé nel suo complesso e ciascuna sapienza particolare.

2. [305] [868B] Da essa le potenze intelligibili ed intelligenti delle intelligenze angeliche hanno le loro intellezioni semplici e beate e [306] raccolgono la loro scienza divina non in parti divisibili né da parti divisibili, o dai sensi o dai discorsi complessi<sup>14</sup>; né aderiscono alle loro intellezioni in base ad un concetto generale, ma, libere da

<sup>11</sup> Si noti la distinzione tra la capacità di intendere, con cui si vedono gli intelligibili, e la unione superiore alla natura della intelligenza, con cui ci si congiunge a ciò che è al di là.

<sup>12</sup> Cfr. 2 Cor. 5,13.15; Rm. 14,7-8; Fil. 1,23.

<sup>13</sup> Col. 2,3.

<sup>14</sup> Cioè, gli angeli non ricevono le cognizioni in facoltà conoscitive distinte, come i sensi dell'uomo (non in parti divisibili) né a partire da dati particolari (da parti divisibili), che si possono ricavare dai sensi o dal procedimento razionale discorsivo.

ogni cosa materiale e da ogni molteplicità, intellettualmente, immaterialmente, uniformemente capiscono le cose divine che sono intelligibili. [307] Ed esse hanno una potenza intellettuale ed un'azione che risplende di una purezza non mescolata e senza macchie, vede i pensieri divini e, grazie alla indivisibilità, immaterialità e qualità divina dell'unione, è modellata, per quanto possibile, secondo l'Intelligenza e la Ragione di Dio che supera ogni sapienza, [308] a causa della divina Sapienza<sup>15</sup>. Anche le anime hanno il discorso razionale, in quanto si muovono diffusamente e in circolo attorno alla verità degli esseri, [868C] rimanendo inferiori alle intelligenze unitive per la divisibilità e la larghezza della varietà. Ma, in seguito alla riduzione in ellisse dai più nell'uno, possono essere stimate degne di intellezioni simili a quelle degli angeli, per quanto è possibile e raggiungibile da parte delle anime<sup>16</sup>. [309] Anzi, non sbaglierebbe per nulla colui che affermasse che anche le sensazioni sono come una eco della sapienza. [310] In verità, anche l'intelligenza dei demoni in quanto intelligenza viene da lei. Infatti, in quanto è un'intelligenza priva di ragione che non sa né vuole raggiungere ciò a cui aspira, più propriamente merita di essere chiamata un'assenza di sapienza. [311] Ma siccome della sapienza stessa e universale e di ogni intelligenza, di ogni ragione e di ogni conoscenza sensibile la Sapienza divina è, [312] come si dice, principio, causa, procreatrice, perfezione, custodia e fine, come questo stesso Dio più che sapiente può essere celebrato come Sapienza, Intelligenza, Ragione [868D] e Conoscenza? [313] Infatti, in che modo potrà capire qual-

<sup>15</sup> Dunque, la conoscenza angelica è totalmente staccata dalla frammentazione materiale e si esprime in un unico atto. Anzi, in essa c'è perfetta unione tra soggetto intelligente, atto intellettuale e oggetto conosciuto. « Le intelligenze divine [gli angeli], essendo unite ai loro pensieri, sono unite anche alle cose pensate » (DN XI 2, 949C).

<sup>16</sup> Il modo di conoscere proprio delle anime è quello discorsivo, rappresentato dal moto elicoidale, ma attraverso un debito esercizio esse possono arrivare, sia pure entro certi limiti, alla conoscenza di tipo angelico, rappresentata dal moto circolare (cfr. DN IV 8-9, 704D-705B).

cuna delle cose intelligibili<sup>17</sup> se non è in grado di compiere atti intellettuali, o come potrà percepire le cose sensibili essendo collocato al di sopra di ogni senso? Eppure, la Scrittura dice che egli conosce tutto e che nulla sfugge alla Scienza divina ma, cosa che spesso ho detto, [869A] bisogna pensare le cose divine in maniera conforme a Dio. Infatti, per eccesso e non per difetto bisogna attribuire a Dio [314] la privazione della intelligenza e della sensazione. Nel modo in cui noi attribuiamo anche l'irrazionale a colui che sta sopra alla ragione e l'imperfezione a colui che è più che perfetto, e lo è in precedenza, e la caligine impalpabile e invisibile a lui che è Luce inaccessibile, in quanto sta al di sopra della luce visibile, cosicché l'intelligenza divina tutte le [315] cose comprende con una cognizione separata da tutto, comprendendo anticipatamente in sé la nozione di tutte le cose attraverso la causa di tutte le cose, conoscendo gli angeli e portandoli alla luce prima che gli angeli esistessero e conoscendo tutte le altre cose internamente e dal loro stesso principio, per così dire, e poi portandole alla luce. [316] E ciò io credo che tramandi la Scrittura quando dice: *Colui che sa tutte le cose prima della loro esistenza*<sup>18</sup>. Infatti, l'Intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa, essa ha e comprende antecedentemente la scienza, la nozione [869B] e la sostanza di tutte le cose senza considerare ciascuna cosa secondo la specie, ma sapendo e contenendo tutto secondo il solo contenuto della causa. Come anche la luce secondo la causa comprende prima in sé la nozione delle tenebre, ma non conosce le tenebre per altra via se non dalla luce. [317] Allora, la Sapienza divina, conoscendo se stessa, conoscerà tutto: senza materia le cose materiali, indivisibilmente le cose divisibili e unitivamente i più grandi numeri, in quan-

<sup>17</sup> Le cose intelligibili sono i nomi divini che sono oggetto di conoscenza intellettuale.

<sup>18</sup> Dn. 13,42 (Volgata).

to conosce e procrea ogni cosa nello stesso Uno. Infatti, se Dio secondo una sola causa dà l'essere alle cose esistenti, egli conoscerà ogni cosa secondo questa causa unica, in quanto le cose esistono da lui e in lui sussistevano in precedenza, e non dagli esseri egli riceverà la loro cognizione, ma sarà elargitore a ciascuno della propria conoscenza e della conoscenza reciproca fra gli esseri. [318] Dunque, Dio non ha [869C] una speciale conoscenza di sé e un'altra che può comprendere in generale tutte le cose che sono. La Causa di tutti gli esseri conoscendo se stessa come potrà ignorare le cose che da lei derivano e di cui è causa? [319] Dunque, con questa Dio conosce le cose che sono, non con la scienza delle cose, ma con la conoscenza di sé. E infatti la Scrittura dice che anche gli angeli conoscono le cose che si trovano sulla terra, non conoscendo mediante le cose che sono sensibili, ma secondo la potenza e la natura propria di una intelligenza fatta ad immagine di Dio<sup>19</sup>.

3. [320] Inoltre, bisogna ricercare in che modo noi conosciamo Dio che non è né intelligibile, né sensibile, e nulla di ciò che possiede l'essere. [321] Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto non è conoscibile [869D] e supera ogni ragione e intelligenza, ma dall'ordine di tutti gli esseri, in quanto proposto da lui e contenente alcune immagini e similitudini dei suoi esemplari divini<sup>20</sup>, [872A] secondo le nostre forze, ascendiamo ordinatamente verso ciò che supera tutte le cose nella privazione e nella eccellenza e nella causa di tutte le cose? [322] Perciò Dio è conosciuto in tutti gli esseri e separatamente da tutti: Dio è conosciuto mediante la scienza come mediante l'ignoranza, e a lui appartengono il pensiero, la ragione, la scienza, il tatto, il senso, l'opinione, la rappresentazione, il nome e tutto il resto, e non è concepito né detto né nominato. Egli non è alcuno degli

<sup>19</sup> Lo scoliasta cita Tb. 11,8; Gdc. 6,21.

<sup>20</sup> « Qui come *esemplari divini* si devono intendere le predeterminazioni di cui le creature sono immagini » (PG 4, 352B).

esseri né è conosciuto in alcuno degli esseri, e egli è tutto in tutti e nulla in nessuno ed è conosciuto da tutti in tutte le cose e da nessuno in nessuna. [323] Infatti, noi a ragione diciamo queste cose di Dio: è celebrato da tutte le cose che sono in ragione di tutte le cose delle quali egli è causa. E, di nuovo, c'è una conoscenza divinissima di Dio, quella che si ottiene mediante l'ignoranza, secondo l'unione superiore [872B] all'intelligenza, quando l'intelligenza, distaccandosi da tutte le cose che sono e poi anche abbandonando se stessa, si unisce ai raggi di superiore chiarezza e da quei raggi e in quei raggi viene illuminata con l'imperscrutabile profondità della Sapienza. [324] Tuttavia, come ho detto, si deve conoscere questa da tutte le cose. Difatti essa, secondo la Scrittura, è l'artefice di tutte le cose e sempre tutto compone ed è causa della concordia indissolubile e dell'ordine di ogni cosa<sup>21</sup> e sempre unisce la fine delle prime con i principi delle seconde e produce un accordo ed una bella armonia di tutto l'universo.

4. [325] [872C] Dalle Sacre Scritture Dio è celebrato come Ragione<sup>22</sup>, non solo perché è il distributore della ragione, della intelligenza e della sapienza, ma anche perché comprende in precedenza ed in maniera uniforme in sé le cause di tutte le cose e perché procede attraverso tutte le cose in quanto penetra, come dice la Scrittura<sup>23</sup>, fino al fine di tutte le cose, e più ancora perché la Ragione divina si semplifica al di sopra di ogni semplicità ed è sciolta da tutte le cose, stando al di sopra di esse in modo soprastanziale. [326] Questa Ragione è la Verità semplice e che veramente sussiste, in cui, come in una conoscenza limpida ed infallibile di tutte le cose, c'è la Fede divina, il fonda-

<sup>21</sup> Cfr. Sap. 7,21; Sal. 104(103),24; Prv. 8,30.

<sup>22</sup> Cfr. Sap. 18,15.

<sup>23</sup> Cfr. Sap. 7,24. « È detto *Ragione* » osserva lo scoliasta « perché ha in se stesso le cause di tutti gli esseri. Infatti, le ragioni di tutta la natura sono in lui, in quanto è causa di tutto il creato. Per mezzo di lui sono state create tutte le cose. Le idee e gli esemplari sono in lui non come realtà distinte da lui ma come suoi pensieri eterni e ragioni che creano tutte le cose, cioè come natura » (PG 4, 353B).

mento unico dei credenti che li pone nella verità e la verità in essi in una identità che non può cambiare, in quanto coloro che credono posseggono la pura conoscenza della verità. [327] Infatti, se la conoscenza unisce insieme coloro che conoscono e le cose conosciute e [872D] l'ignoranza è causa per l'ignorante di un continuo cambiamento e di divisione con se stesso, secondo la Sacra Scrittura<sup>24</sup> nulla allontanerà colui che crede nella verità dal fondamento<sup>25</sup> della vera fede, nella quale avrà la permanenza di una identità immobile e immutabile. [328] Infatti, sa bene colui che è unito alla verità come stia bene, anche se i più lo rimproverano come fuori di sé, poiché non si accorgono, come è naturale, che si è allontanato dall'errore per unirsi alla verità attraverso la vera fede. Questi veramente sa di non essere pazzo, come dicono quelli, ma di essere stato liberato da una parte instabile [873A] e variabile da ogni genere e varietà di errore per mezzo della verità semplice e che rimane sempre simile allo stesso modo. [329] Dunque, in questo modo i principali maestri della nostra divina Sapienza ogni giorno<sup>26</sup> muoiono per la verità testimoniando, come è giusto, con ogni parola ed opera e con la singolare e vera cognizione unitiva dei cristiani che essa è la più semplice e più divina di tutte, anzi che essa è la sola conoscenza divina vera, unica e semplice.

#### Capitolo VIII

LA POTENZA, LA GIUSTIZIA, LA SALVEZZA, LA REDENZIONE, MA ANCHE LA INEGUAGLIANZA.

In questo capitolo sono esaminati quattro nomi chiaramente biblici (Potenza, Giustizia, Salvezza, Redenzione) e uno non biblico (Ineguaglianza). Se proprio si vuol trovare un collegamento con la triade Essere, Vita, Sapienza, esaminata nei capitoli precedenti, si può dire che questi nomi indicano la misura con cui Essere, Vita e Sapienza si comunicano alle singole creature. Ma ad una lettura

<sup>24</sup> Cfr. Rm. 8,35-39; 1 Cor. 16,13; 2 Ts. 2,15.

<sup>25</sup> La parola greca per *fondamento* è *ἐστία*, il focolare su cui si fonda la vera fede; De Gandillac richiama Ef. 4,13. Altra lezione: *αἰτία* (causa).

<sup>26</sup> Cfr. Rm. 8,36; Sal. 44(43),22.

accurata si scopre che è difficile definire il carattere peculiare di ciascuno di questi nomi, mentre è evidente che il loro significato non corrisponde a quello della Bibbia. Dio è Potenza – si legge – in quanto è creatore di tutte le potenze che esistono e può crearne infinite altre. E tale Potenza divina, come l'Essere e gli altri nomi, è distribuita gerarchicamente: al primo posto stanno gli angeli, seguono gli uomini e quindi gli animali, le piante e gli esseri inanimati. La onnipotenza divina così concepita non è per nulla compromessa dal fatto che, come dice la Sacra Scrittura, Dio non può rinnegare se stesso né mentire. Anche la Giustizia divina viene considerata a prescindere dalla concezione paolina della giustizia come giustificazione. La Giustizia indica in primo luogo l'azione provvidenziale con cui Dio conserva ogni cosa nel genere di esistenza che le compete in base all'ordine prestabilito. Ma accanto a questa concezione della giustizia che potremmo definire ontologica, Dionigi affronta anche il problema della giustizia per così dire morale, cioè il tema del giusto perseguitato. A prima vista la persecuzione del giusto sembra compromettere la Giustizia di Dio; ma in realtà non è così. Infatti, il giusto, se è veramente tale, non ama le cose che i persecutori gli sottraggono, come i beni materiali o la salute o addirittura la vita di questo mondo, ma anzi nella persecuzione trova occasione per esercitare meglio la virtù. Analogamente, la Salvezza è intesa come l'azione provvidenziale con cui Dio fa sì che ogni essere operi in modo conforme alla propria natura e sia preservato dal decadere dal suo ordine. Lo stesso vale per la Redenzione. La Ineguaglianza è un nome preso dal *Parmenide* di Platone e costituisce una coppia di opposti insieme con la Uguaglianza di cui si parlerà nel capitolo seguente. In stretto collegamento con la Giustizia divina la Ineguaglianza è l'azione con cui Dio mantiene nella loro diversità i vari gradi di essere.

1. [330] [889C] Ma poiché i sacri autori celebrano la divina Verità e la Sapienza più che sapiente come Potenza<sup>1</sup> e come Giustizia<sup>2</sup> e la chiamano Salvezza<sup>3</sup> e Redenzione<sup>4</sup>, allora, per quanto è possibile, cerchiamo di spiegare questi nomi divini. [331] Il fatto che la Tearchia sia superiore e predomini su ogni potenza che mai esista o sia im-

<sup>1</sup> Cfr. 1 Cor. 1,24, dove Cristo è detto « potenza di Dio ».

<sup>2</sup> Nella Sacra Scrittura (e specialmente in san Paolo) si parla spesso della giustizia di Dio (cfr., ad esempio, Rm. 1,17; 3,5; ecc.); ma come nome di Dio (e precisamente di Cristo) compare solo in 1 Cor. 1,30 (insieme con *ἀγιασμός* e *ἀπολύτρωσις*: santificazione e redenzione); cfr. G. SCHRENK in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* II 1269-1271 (= *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testament* II 206-207).

<sup>3</sup> Cfr. Sal. 35(34),3; 42(41),12; ecc.

<sup>4</sup> Cfr. 1 Cor. 1,30.

maginabile, non credo che nessuno di coloro che sono versati negli studi delle Sacre Scritture lo possa ignorare. Infatti, in molti passi la Scrittura, come si tramanda, assegna a lei anche il dominio separandola dalle stesse potenze sovracelesti<sup>5</sup>. Come dunque i sacri autori la celebrano come Potenza, dal momento che è separata da ogni potenza? O in che modo potremmo applicare a lei questo nome di Potenza?

2. [332] [889D] Noi diciamo, dunque, che Dio è Potenza, in quanto ha in sé antecedentemente e in misura superiore ogni potenza e in quanto è causa di ogni potenza e tutto produce con la sua Potenza inalterabile e indefinibile, e in quanto è causa della esistenza stessa della potenza o generale o particolare, [333] e in quanto è fornito di potenza infinita, non tanto per il fatto che produce ogni potenza, ma anche per il fatto che è al di sopra di ogni potenza e della potenza-in-sé, e perché può oltre misura produrre infinitamente altre nuove potenze innumerabili oltre quelle che esistono, e perché le infinite potenze prodotte anche [892A] all'infinito non possono mai indebolire l'azione superinfinita della Potenza che produce la potenza; e ciò per il fatto che la sua potenza che trascende ogni cosa è ineffabile, inconcepibile e incomprendibile<sup>6</sup>. [334] La quale, a causa dell'eccesso di potenza, rende forte anche la debolezza e comprende e fortemente conserva anche le risonanze più lontane<sup>7</sup>. Nello stesso modo, nelle cose passibili secondo i sensi noi vediamo che delle luci straordinaria-

<sup>5</sup> Cfr. Sal. 24(23),10.

<sup>6</sup> La potenza di Dio indica non solo ciò che Dio fa, ma anche e soprattutto ciò che Dio può fare. Nel primo senso Dio è detto παντοκράτωρ (sovrano di tutto ciò che esiste), nel secondo παντοδύναμος o ἀπειροδύναμος (che è in grado di fare tutte le cose o infinite cose).

<sup>7</sup> « Chiama *debolezza* le cose materiali e i corpi terreni, che sono detti anche le *risonanze più lontane* perché partecipano della Potenza divina in maniera oscura e secondo la propria attitudine » (PG 4, 356C-D). A questo proposito si citano Fil. 4,13 (« posso tutto in colui che mi rende potente ») e Gl. 1,2-4, dove le cavallette che afflissero l'Egitto (Es. 10,1-20) sono dette « grande potenza ».

mente chiare arrivano anche fino alle viste ottuse e si dice che i grandi rumori entrano fino alle orecchie meno adatte a ricevere facilmente i suoni. Infatti, ciò che è completamente sordo non è l'udito e ciò che assolutamente non vede non è la vista.

3. [892B] Dunque, l'onnipotente distribuzione di Dio giunge a tutti gli esseri e non esiste alcuno degli esseri il quale del tutto sia privato del possesso di una certa potenza, ma possiede o la potenza intellettuale o razionale o sensibile o vitale o sostanziale. E lo stesso essere, se si può dire così, riceve la potenza di essere da parte della Potenza soprasostanziale.

4. [335] Da essa derivano le potenze deiformi degli ordini angelici. Da essa hanno l'essere immutabile e i sempiterni movimenti tutti intellettuali e immortali e lo stesso stato non declinabile e il desiderio del bene [892C] che non può diminuire; dalla Potenza infinitamente buona hanno ricevuto, per il fatto che essa l'accorda a loro, di poter essere quello che sono e di poter desiderare di poterlo sempre.

5. [336] I doni della Potenza inesauribile procedono verso gli uomini e gli animali e le piante e tutto l'insieme dell'universo [337] ed essa rinforza gli esseri uniti verso un'amicizia ed un'alleanza reciproca, e concede agli esseri che si distinguono di rimanere non confusi né mescolati riguardo all'essere, ciascuno secondo la propria ragione e definizione, e inoltre mantiene gli ordini e le direzioni di tutte le cose in vista del proprio bene, [338] e conserva incorruttibili le vite delle semplici sostanze angeliche, e immutabili i corpi celesti, [892D] luminosi e stellari e i loro ordini, e fa in maniera che possa esistere l'eternità: e distingue le circonvoluzioni del tempo per il loro procedere e le raccoglie con il loro ritornare<sup>8</sup>; e rende inestin-

<sup>8</sup> Da una parte stanno gli angeli, che sono incorruttibili, e i corpi celesti, immutabili, che vivono nell'eternità (αἰών), dall'altra gli esseri

guibili le qualità del fuoco e perenni le correnti delle acque e determina la diffusione dell'aria e colloca la terra sul nulla e mantiene incorruttibili i sacri parti che generano la vita e salvaguarda senza confusione e [893A] senza divisione l'armonia e la mescolanza reciproca degli elementi e mantiene il legame dell'anima e del corpo e suscita le qualità nutritive e accrescitive delle piante e salva le forze sostanziali di tutte le cose e mantiene sicura la stabilità indissolubile dell'universo. Poi concede la deificazione, in quanto dà a coloro che debbono essere deificati la capacità per questo. E, insomma, non esiste nessuno degli esseri completamente separato dalla fermezza onnipotente e dalla protezione della Potenza divina; infatti, ciò che non ha assolutamente alcuna potenza non esiste, né lo si può assolutamente affermare.

6. [339] [893B] Pertanto dice il mago Elymas<sup>9</sup>: « Se Dio è onnipotente, come mai il vostro sacro autore dice che non può una cosa? ». Inoltre, biasima il divino Paolo che dice che Dio non può negare se stesso<sup>10</sup>. [340] Aggiungendo questa cosa io fortemente temo di far ridere per la mia stoltezza, accingendomi a distruggere le deboli cassette costruite sulla sabbia dai fanciulli che giocano e affrettandomi a raggiungere il senso incomprensibile del pensiero teologico intorno a ciò. [341] Infatti, la negazione di sé è la perdita della Verità, ma la verità è l'essere, e la perdita della verità è la perdita dell'essere; se, dunque, la verità è l'essere, la negazione della verità è la perdita dell'essere, Dio non può essere cacciato fuori dall'essere e tanto meno è il non essere. Come se uno dicesse: Dio non può non potere e [893C] non sa non sapere per privazione. [342] Il nostro sapiente<sup>11</sup>, non pensando ciò, imita gli al-

terrestri, soggetti al mutamento, che vivono nel tempo (χρόνος) regolato dal movimento degli astri.

<sup>9</sup> Cfr. At. 13,8.

<sup>10</sup> Cfr. 2 Tm. 2,13; ma anche Eb. 6,18 (« Dio non può mentire »).

<sup>11</sup> Qualcuno pensa che ci sia un'allusione al mago Elymas, che in

tri, privi di vittoria, i quali spesso, supponendo che i loro avversari siano deboli, combattono nell'ombra fortemente, a loro giudizio, contro quelli che sono assenti e audacemente colpiscono l'aria con inutili colpi: credono così di aver vinto i loro avversari e si proclamano vincitori senza neppure conoscere la forza di quelli. Noi invece, che, [343] secondo la nostra possibilità, seguendo l'autore sacro, celebriamo Dio superpotente come tutto potente, beato e solo sovrano<sup>12</sup>, come dominante per il suo potere sull'eternità, come colui che non può essere escluso da nessuna delle cose che sono, anzi che possiede in grado eminente e comprende, fin da prima, tutte le cose che sono con una Potenza soprasostanziale e che dà a tutti gli esseri, con effusione esuberante, il poter essere e l'essere tale [893D] mediante l'abbondanza di un potere sovraeminente.

7. [344] Dio è celebrato anche come Giustizia, in quanto distribuisce a tutti secondo il merito, delimitando per ciascuno la giusta misura, la bellezza, l'ordine, il decoro e tutte le distribuzioni e [896A] gli ordini<sup>13</sup> secondo una definizione giustissima e veramente esistente, e così egli è per tutti l'autore dell'opera propria di ciascuno. [345] Infatti, la Giustizia divina dispone e determina tutte le cose e le mantiene tutte non mescolate e non confuse le une con le altre, e dona a tutti gli esseri ciò che conviene a ciascuno secondo la dignità spettante a ciascun essere. [346] Se noi diciamo rettamente queste cose, tutti coloro che riprendono la Giustizia divina non si accorgono di condannare la propria evidente ingiustizia<sup>14</sup>. Infatti, dicono [347] che i mortali dovrebbero essere immortali, gli im-

arabo significa *sapiente*; cfr. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926<sup>2</sup>, p. 386.

<sup>12</sup> Cfr. 1 Tm. 6,15. La parola greca per *sovrano* (δυνάστης) si collega espressamente a δύναμις (potenza).

<sup>13</sup> Cfr. Sap. 11,20.

<sup>14</sup> Chi critica la Giustizia divina commette un atto di ingiustizia verso Dio; forse c'è una eco di Sal. 75(14),6 (« Non dite ingiustizia contro Dio »).

perfetti perfetti e gli esseri che si muovono da soli dovrebbero avere la necessità di un moto estraneo e gli esseri mobili uno stato inalterabile e gli esseri deboli una potenza perfetta e le cose temporali essere eterne e quelle instabili per natura inalterabili e i piaceri temporanei sempiterni e, insomma, essi attribuiscono agli uni le qualità degli altri. [348] Dovrebbero sapere che la Giustizia [896B] divina è realmente la vera giustizia, in quanto dona le cose proprie secondo la dignità di ciascuno degli esseri e conserva la natura di ciascuno nel suo posto e nella sua potenza.

8. [349] Ma qualcuno potrebbe dire che non è giusto lasciare gli uomini santi senza difesa quando sono perseguitati dai malvagi: [350] a costui si deve rispondere che se coloro che tu dici santi amano i beni della terra che sono ambiti dagli uomini terreni, hanno completamente perduto l'amore di Dio e non so come potrebbero essere chiamati santi coloro che maltrattano le cose veramente amabili [896C] e divine da loro maliziosamente riprovate a causa di quelle inamabili e indesiderabili. Se poi amano le cose veramente esistenti, bisogna che coloro che desiderano qualche cosa provino gioia quando ottengono quello che hanno desiderato. Non sono forse più vicini alle virtù degli angeli quando, per quanto è possibile, spinti dal desiderio delle cose divine, si allontanano dall'affezione delle cose terrestri e si esercitano a ciò con un coraggio virile, resistendo nelle avversità in favore del bene? È dunque vero dire che è piuttosto caratteristica della Giustizia divina non snervare e dissolvere il vigore maschio dei migliori con doni di cose materiali; e se qualcuno tenta di fare ciò, Dio non lo lascia senza aiuto, ma lo conferma in uno stato bello e immutabile e dà a quelli che sono tali quello che si meritano.

9. [351] [896D] Dunque, la divina Giustizia è celebrata come Salvezza di tutti, in quanto salva e mantiene la sostanza e l'ordine proprio di ciascuno puro dalle altre cose ed è causa pura dell'operazione speciale che avviene

in tutte le cose. [352] Se qualcuno celebra la Salvezza in quanto toglie completamente tutte le cose dalle condizioni peggiori, [897A] anche noi accoglieremo questa lode che si attribuisce alla salvezza di tutte le cose. [353] Stimerebbe giusto che egli definisca questa prima Salvezza che mantiene tutti gli esseri immutabili in sé e senza discordie e tali che non si volgano verso condizioni peggiori, e che conserva tutte le cose lungi dalla battaglia e dalla guerra, ordinando ciascuna con discorsi adatti ed eliminando da tutte le cose ogni ineguaglianza ed azione estranea e confermando i rapporti di ciascuna, affinché non possano cadere ed essere trasferite verso il loro contrario. Poiché non si tradirebbero le intenzioni della Santa Scrittura celebrando questa Salvezza, in quanto redime dalla perdita dei beni propri tutte le cose che sono con la sua bontà salvatrice di tutto, in quanto tali beni suppone la natura di ciascuno dei salvati. [354] Perciò i sacri autori la chiamano anche Redenzione, sia in [897B] quanto non permette che cadano nel non essere le cose che realmente sono, sia perché, se qualche essere si piega verso il peccato e il disordine e soffre una diminuzione della pienezza dei suoi beni, Dio redime anche questo dalla passione e dalla debolezza e dalla privazione, supplendo ciò che manca e paternamente sostenendo la debolezza e liberandola dal male: ma soprattutto situandola nel bene e riparando il bene scomparso e ordinando e disponendo il disordine e la disarmonia di quell'essere e rendendogli tutta la perfezione e liberandolo da tutte le macchie. [355] Ma già si è parlato di queste cose e della Giustizia secondo la quale si misura e si definisce l'uguaglianza di tutte le cose e si elimina ogni ineguaglianza derivante dalla privazione di uguaglianza dei singoli esseri; infatti, se qualcuno intende come ineguaglianza [897C] le differenze nell'universo di tutti gli esseri gli uni rispetto agli altri, la Giustizia è colei che mantiene anche tali ineguaglianze, non permettendo che tutte le cose mescolate [356] a tutte le altre siano turbate, mantenendo gli

esseri tutti secondo ciascuna specie in cui ciascuno esiste per natura.

Capitolo IX

GRANDE, PICCOLO, MEDESIMO, ALTRO, SIMILE, DISSIMILE, STATO, MOTO, UGUAGLIANZA.

I nomi spiegati in questo capitolo sono Grande e Piccolo, Medesimo e Altro, Simile e Dissimile, Stato e Moto, Uguaglianza. Dionigi afferma di ricavare questi nomi dalla Sacra Scrittura, ma in realtà essi corrispondono ad alcune coppie di opposti esaminati nel *Parmenide* in riferimento all'Uno. Anzi, data la difficoltà a trovare questi nomi nella Sacra Scrittura, si ha la netta impressione che siano presi in considerazione proprio perché interessavano gli esegeti neoplatonici di quel dialogo. Siamo per così dire di fronte ad una scelta obbligata. E ciò spiega la difficoltà dell'autore a trovare per i singoli nomi una spiegazione particolare. Spesso le spiegazioni si equivalgono. Dio è Grande – si dice – perché le sue largizioni sono infinitamente grandi, è Piccolo perché penetra dappertutto; è Medesimo perché è sempre uguale, è Altro perché è presente in tutte le cose, che sono diverse da lui e tra di loro, e si fa tutto a tutti. Il nome Simile si può spiegare in due modi: Dio è Simile sia perché è immutabile sia perché assimila a sé tutti gli esseri che sono capaci di assomigliargli, ma è anche Dissimile in quanto non si può assimilare a nessun altro. Infine, Dio è Stato in quanto rimane saldo in se stesso, ma è anche Moto in quanto muove tutti gli esseri attirandoli a sé, è Uguale in quanto procede ugualmente in tutto l'universo. In sostanza, le diverse coppie di opposti sono interpretate come indicazione della trascendenza e della provvidenza di Dio.

1. [357] [909B] Dal momento che anche il Grande e il Piccolo sono attribuibili all'Autore di tutte le cose, e così il medesimo e l'Altro, il Simile e il Dissimile e lo Stato e il Moto, ora studiamo anche questi segni<sup>1</sup> dei nomi di-

<sup>1</sup> ... questi segni: letteralmente, « queste statue dei nomi divini ». Lo scoliasta, nel caso Giovanni di Scitopoli, vede un'allusione alle erme, quella specie di statue senza braccia che contenevano immagini di dèi (cfr. PG 4, 368D-369A). Ma più direttamente Dionigi si riallaccia alla teoria di Proclo sui nomi divini. Proclo, infatti, definisce più volte immagini (o statue) i nomi divini perché con essi il linguaggio esprime la natura degli dèi e li rende presenti alla intelligenza, come le statue li rendono presenti ai sensi; si vedano in particolare *Teologia platonica* I 29, e *Commento al Cratilo*, pp. 18, 27-19, 17 (ed. Pasquali), e la trattazione particolareggiata di questo argomento in H.D. SAFFREY, *Nouveaux liens objectifs entre le*

vini, per quanto si possono vedere. [358] Dunque, Dio è celebrato come Grande<sup>2</sup> nelle Scritture e nella Grandezza e nell'aura sottile che manifesta la divina Piccolezza<sup>3</sup>; egli è il Medesimo, quando la Scrittura dice: *Tu sei il medesimo*<sup>4</sup>, e Altro quando è espresso dalla stessa Scrittura come essere dalle molte figure e dalle molte forme<sup>5</sup>; egli è simile in quanto fa sussistere le cose simili e la somiglianza<sup>6</sup>, e Dissimile da tutti in quanto nessun essere è simile a lui<sup>7</sup>. Ed egli sta in piedi<sup>8</sup> ed è Immobile e seduto per l'eternità<sup>9</sup>, e Mobile<sup>10</sup> in quanto penetra in tutte le cose, e quanti altri appellativi divini di significato simile a questi sono celebrati dalle Scritture.

2. [359] [909C] Dio è chiamato Grande secondo la Grandezza che gli è propria che si dona a tutte le cose grandi [360] e superdiffusa e superestesa al di fuori di ogni grandezza, che abbraccia ogni luogo, che supera ogni numero, che trascende ogni infinità, e secondo la sua sovrabbondanza e magnificenza e i benefici che derivano da lui come da una fonte, [361] in quanto, essendo partecipati a tutti secondo un'elargizione infinita, rimangono completamente intatti ed hanno la stessa esuberanza di pienezza e non diminuiscono in seguito al loro parteciparsi, anzi maggiormente ridondano. [362] Questa Grandezza è infinita e priva di quantità e di numero e questa è un'esube-

*Pseudo-Denys et Proclus*: si ha qui, come osserva appunto il Saffrey, un'altra prova del rapporto tra Dionigi e Proclo.

<sup>2</sup> Cfr. Sal. 147(146),5 (« grande è il Signore e grande è la sua potenza »).

<sup>3</sup> Cfr. 1 Re, 9,12.

<sup>4</sup> Cfr. Sal. 102(101),28; ma anche Mt. 3,6.

<sup>5</sup> Cfr. Ez. 1,26,27; Dn. 10,6; Ap. 9,2.

<sup>6</sup> Cfr. Gn. 1,26-27, dove si dice semplicemente che Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza; mentre qui Dionigi aggiunge che Dio crea anche la somiglianza, che deve essere identificata con la somiglianza-in-sé di cui parla in DN V 5, 820A-B; DN IX 6, 913D.

<sup>7</sup> Cfr. Is. 40,25; 46,5.

<sup>8</sup> Cfr. Es. 17,6,9.

<sup>9</sup> Cfr. Bar. 3,3; Dn. 3,55.

<sup>10</sup> Cfr. Sal. 18(17),11; Gn. 11,7; 2 Sam. 22,10.



ranza secondo l'effusione sciolta e superestesa dell'incomprendibile magnificenza<sup>11</sup>.

3. [363] [912A] Si dice che Dio è Piccolezza e Teinità, in quanto sfugge ad ogni peso e distanza e procede senza ostacoli attraverso tutte le cose. E, in verità, la piccolezza è causa elementare di tutto; e non si potrebbe trovare che l'idea del piccolo non sia stata partecipata in qualsivoglia caso<sup>12</sup>. [364] Così, dunque, bisogna accogliere il concetto di piccolo in Dio, ossia in quanto egli procede ed opera per tutte le cose e attraverso tutte le cose senza ostacolo e *penetra fino alla divisione dell'anima e del corpo, delle giunture e delle midolla e divide le intenzioni e i pensieri del cuore*<sup>13</sup>, anzi anche di tutte le cose che sono: *non vi è, infatti, alcuna creatura invisibile al suo cospetto*<sup>14</sup>. [365] Questa Piccolezza manca di qualità e quantità, [912B] non si può prendere, è senza limiti e infinita, comprende tutto, ma non può essere compresa.

4. [366] Il Medesimo è soprasostanzialmente eterno, invariabile, rimane sempre in se stesso, è sempre nella stessa maniera e si mantiene ugualmente presente a tutte le cose, [367] collocato egli stesso per se stesso e da se stesso stabilmente e intemeratamente nei bellissimi confini di un'Identità soprasostanziale, [368] senza cambiamento,

<sup>11</sup> Si noti la preoccupazione di chiarire che la grandezza di Dio non ha nulla a che fare con la quantità e il numero. Osserva lo scoliasta: « Dio è grande – dice – non al confronto con un altro, come il bue è più grande della pecora o la fava del miglio, ma perché la divina magnificenza non può essere paragonata a nulla ed è veramente incomprendibile. Per questo dice: *Grandezza che gli è propria* » (PG 4, 369B).

<sup>12</sup> Spiega Pachimere: « È elemento [*causa elementare*] ciò da cui una cosa deriva e in cui si risolve. Dunque, la piccolezza è causa elementare o in questo senso o perché ciò che è piccolo si può considerare nel più grande, mentre ciò che è più grande non si può considerare nel piccolo. Come dunque nel composto si manifestano le realtà semplici, mentre nelle realtà semplici non si può vedere il composto, e nelle sillabe si vedono le lettere ma non le lettere nelle sillabe, così qui la piccolezza è detta causa elementare perché si vede in ciò che è più grande, ma non viceversa » (PG 3, 925A-B).

<sup>13</sup> Eb. 4,12.

<sup>14</sup> Eb. 4,13.

senza perdita, inflessibile, invariabile, non mescolato, immateriale, semplicissimo, senza bisogno, senza crescita, senza diminuzione, senza nascita<sup>15</sup>: non nel senso che non sia ancora creato o [912C] che sia incompiuto, oppure non sia stato generato da parte di questo o non sia divenuto questa cosa, né come se non esistesse in nessun luogo, ma come del tutto increato, ingenerato e assolutamente increato<sup>16</sup> e, sempre esistente e in sé perfetto e sempre il medesimo secondo se stesso [369] e determinato da sé in una sola e uguale maniera, fa risplendere la medesima facoltà a tutti quelli che sono capaci di parteciparvi, congiunge gli esseri gli uni con gli altri, in quanto abbondante e causa di identità che contiene in precedenza in sé, alla stessa maniera, anche le cose contrarie, secondo una sola ed unica Causa sovraeminente di tutta l'identità.

5. [370] [912D] Dio è Alterità per il fatto che mediante la sua provvidenza è presente a tutti e si fa tutto in tutti per la salvezza di tutti<sup>17</sup>, rimanendo in se stesso e fermo nella sua propria identità, mantenendosi secondo un'azione unica e ininterrotta e dandosi con una forza che non viene mai meno per la deificazione di quelli che si rivolgono a lui. [371] Bisogna credere che la diversità delle figure varie di Dio secondo le multiformi apparizioni indicano qualche cosa di diverso da ciò che appaiono [913A] per coloro ai quali appaiono. Così, infatti, se discorrendo si rappresentasse l'anima alla maniera di un corpo, e si prestassero all'indivisibile le membra di un corpo, diversamente comprenderemmo le parti riferite a lei, cioè in maniera conforme all'indivisibilità propria dell'anima, e diremmo che la testa è l'intelligenza, il collo l'opinione, come situato

<sup>15</sup> A *senza nascita* corrisponde in greco ἀγέννητος, usato solo tre volte da Dionigi (due qui e una in DN X 3, 937C).

<sup>16</sup> ... *ma come... increato*: alcuni, leggendo diversamente, interpretano: « ... in quanto è superiore a tutto ciò che è creato ed è assolutamente increato »; cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 308-309.

<sup>17</sup> Si può vedere un'allusione a 1 Cor. 12,6; ma la salvezza deve essere intesa così come è stata spiegata in DN VIII 9, 896D.

a metà tra la ragione e l'irrazionale, il petto la collera, il ventre la concupiscenza, le gambe e i piedi la natura, usando i nomi delle parti come simboli delle energie<sup>18</sup>. Molto di più per colui che supera tutte le cose bisogna purificare la varietà delle forme e delle figure con spiegazioni sacre e degne di Dio e mistiche. E se tu vuoi attribuire a Dio, che non si può né toccare né rappresentare, le tre dimensioni dei corpi, bisognerà dire che la grandezza divina è lo stesso procedere grandissimo di Dio verso tutte le cose, la lunghezza è la [913B] potenza che si stende al di sopra di tutte le cose, la profondità è il segreto e l'inconoscibile che rimarranno incomprensibili a tutti. [372] Ma, per non ingannarci in seguito all'interpretazione delle figure e delle forme diverse e per non confondere insieme i nomi divini incorporei con gli appellativi dei simboli sensibili, di questi tratteremo nella teologia simbolica. Ora guardiamo la stessa Diversità divina, non come un mutamento entro l'Identità inconvertibile, ma come Unità di lui capace di moltiplicarsi e procedimenti della fecondità che produce tutti gli esseri.

6. [373] [913C] Se qualcuno dirà che Dio è Simile per dire che è il Medesimo, in quanto Dio è simile completamente e in tutto a se stesso in maniera stabile e indivisibile, non dobbiamo disprezzare l'appellativo divino di Simile. [374] I sacri autori, in verità, dicono che Dio che sta sopra ogni cosa, in quanto è il Medesimo, non è simile a nessuno, ma che egli dà una similitudine divina a quelli che si convertono a lui per l'imitazione, finché è possibile, delle proprietà divine che stanno<sup>19</sup> al di sopra di ogni li-

<sup>18</sup> Ritorna il tema dell'uomo spirituale, che ha una struttura analoga a quella dell'uomo materiale. Il primo ad esporlo organicamente entro la tradizione cristiana è stato Origene (cfr. *Commento al Cantico dei cantici*, Prologo: ed. Baehrens [GCS 33], pp. 63, 31-66, 24).

<sup>19</sup> Traduciamo *delle*, secondo la correzione di Turturro: τῶν (anziché: τὸν) ὑπὲρ πάντα ὄρον καὶ λόγον; tale lezione concorda con il testo commentato dallo scoliasta (cfr. PG 4, 377B) e da Pachimere (PG 3, 929D); per i particolari, cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 312.

mite e ragione; e la virtù della similitudine divina è quella di condurre al loro autore tutte le cose prodotte. Queste, dunque, si devono dire simili a Dio, fatte sull'immagine e somiglianza di Dio<sup>20</sup>, né Dio è simile a loro, perché neppure l'uomo è simile alla propria immagine. Infatti, anche negli esseri di ordine uguale è possibile che questi siano simili fra di loro e si può paragonarli gli uni agli altri ed entrambi sono simili fra loro secondo [913D] una specie principale di ciò che è simile, ma fra la causa e gli effetti non potremo ammettere la reciprocità: infatti, non a questi o a quelli Dio concede di assomigliare a lui, [375] ma è causa del fatto che assomiglino a lui tutti quelli che partecipano della somiglianza ed egli è l'autore della somiglianza-in-sé, e l'uguaglianza in tutti [916A] è tale per un'impronta dell'uguaglianza divina e compie l'unione di loro<sup>21</sup>.

7. [376] Ma perché parlare ancora di questo? La stessa Sacra Scrittura, infatti, insegna che Dio è Dissimile, che non si può paragonare a nessun altro, che è Diverso da tutti e, cosa più mirabile, che non c'è alcuna cosa che assomigli a lui. Tuttavia, questo discorso non è contrario al ragionamento fatto circa la somiglianza con Dio. Le stesse cose sono simili e dissimili a Dio: simili per l'imitazione, finché è possibile, di colui che è Inimitabile, dissimili in quanto gli effetti sono inferiori alla causa e per la mancanza di misure infinite e non confuse.

<sup>20</sup> Cfr. Gn. 1,26.

<sup>21</sup> Gli angeli sono simili a Dio non nel senso che hanno la stessa forma o natura, ma nel senso che esistono in riferimento a lui. « Sono » come si legge nello scolio « rivolti a lui ed hanno la mente elevata verso Dio a causa dell'essere e dell'essere bene. Questa somiglianza corrisponde al libero arbitrio, come altri hanno pensato, perché Dio non è simile agli esseri dotati di ragione secondo la sostanza, come del resto noi non siamo simili secondo la sostanza alle nostre immagini fatte di cera o di bronzo... Invece tra gli esseri dello stesso ordine vi è una somiglianza per natura, in quanto tutti fanno riferimento ad una forma principale ». Ne consegue che questa somiglianza è reciproca (Paolo è simile a Pietro come Pietro è simile a Paolo), mentre la somiglianza degli esseri dotati di ragione con Dio o della statua con l'uomo che rappresenta non è reciproca: la statua è simile all'uomo, ma l'uomo non è simile alla statua, come l'uomo è simile a Dio, ma Dio non è simile all'uomo (cfr. PG 4, 377C-380C).

8. [377] [916B] E che diremo della Immobilità divina e della sua Stabilità? <sup>22</sup> Che cosa poi d'altro, oltre al fatto che Dio rimane sempre in se stesso ed è solidamente fisso e stabilmente supercollocato nella sua immobile identità e che opera alla stessa maniera e riguardo alla stessa e in maniera simile, e che è completamente immutabile da se stesso ed è totalmente immobile e del tutto immutabile, [378] e queste cose avvengono soprasostanzialmente. Egli stesso è causa della immobilità e della stabilità di tutte le cose, egli che è situato oltre ogni stabilità e immobilità, e tutte le cose hanno in lui consistenza, essendo custodite inalterate nella immobilità dei loro propri beni.

9. [379] [916C] Che dire poi quando i sacri autori affermano che l'Immobile avanza e si muove <sup>23</sup> verso tutte le cose? Non bisogna pensare anche questo in un modo degno di Dio? Bisogna credere in maniera pia che egli si muove non secondo uno spostamento e un cambiamento o un'alterazione, o una conversione o un movimento locale, non secondo il movimento rettilineo o circolare o composto da entrambi, cioè o intellettuale, o animale, o fisico <sup>24</sup>, ma

<sup>22</sup> « *Immobilità* [σπάσις; stare in piedi] e *Stabilità* [καθέδρα; stare seduto] hanno lo stesso significato. Infatti, quando si dice stabilità non si suppone che si alzi dritto da piegato che era quando stava seduto, ma chiama salda stabilità la quiete e la immutabilità di Dio, come lo stare seduto indica che è ininterrottamente e incomprensibilmente in un regno e in un riposo senza fine » (PG 4, 380D). E ciò nonostante che nella Sacra Scrittura si parli più volte di Dio che si siede e si alza in piedi (cfr. Ab. 3,8; Sal. 18(17),11; 9,5; 147(146),9).

<sup>23</sup> Nello scolio si citano Ger. 23,23; Ef. 4,6; Sal. 139(138),8; 18(17),10; 47(46),6.

<sup>24</sup> Lo scoliasta riferisce le prime tre proprietà al movimento locale, e interpreta: non secondo il movimento locale che « avviene con un procedimento rettilineo o in forma circolare, come il movimento della ruota, o in forma mista, derivante dalla combinazione del moto rettilineo e del moto circolare, come il movimento elicoidale, quale è quello dei serpenti » (PG 4, 381C). Gli altri tre movimenti (intellettuale, psichico e fisico) sono considerati a parte. « Vi è il movimento intellettuale secondo il quale la intelligenza [umana] in atto o le divine intelligenze [gli angeli] pensano gli esseri. Vi è il moto psichico secondo il quale [l'anima] è mossa alle intellezioni e a muovere i sensi. Vi è poi il movimento fisico che muove alla crescita e alla nutrizione gli esseri che ne sono capaci » (PG 4, 381C). In realtà, i tre movimenti elencati prima devono essere consi-

che Dio conduce ogni cosa verso la sostanza e tutte le comprende, e che in ogni modo a tutte le cose provvede e sta vicino a tutte, comprendendole tutte assolutamente con avanzamenti e operazioni che provvedono per tutti gli esseri; anzi, bisogna riconoscere di celebrare con un discorso degno di Dio i movimenti di Dio che è immobile. [380] Il movimento diritto bisogna intenderlo come l'indeclinabilità e l'emanazione immutabile delle sue attività e la nascita da lui di tutte le cose; il [916D] movimento elicoidale come emanazione stabile e stabilità feconda; il movimento circolare come identità e il contenere le cose medie e le cose estreme <sup>25</sup> che contengono e sono contenute; e la conversione verso di lui delle cose che sono procedute da lui.

10. [381] [917A] Se si interpreta come Uguaglianza la denominazione, data dalle Scritture, di Identico e Giustizia, bisogna dire che Dio è Uguale, non solo perché senza parti e senza mutazioni, ma anche perché procede ugualmente in tutto e attraverso tutto [382] e perché è l'autore dell'uguaglianza-in-sé, secondo la quale produce in maniera uguale la simile penetrazione di tutti gli esseri fra di loro [383] e la partecipazione di quelli che ne partecipano ugualmente, secondo l'attitudine di ciascuno e il dono distribuito ugualmente secondo i meriti a tutti <sup>26</sup>, per il fatto

derati in stretta relazione con questi, perché i movimenti rettilineo, circolare ed elicoidale corrispondono rispettivamente ai movimenti fisico, intellettuale e psichico, come viene esplicitamente detto in DN IV 8-9, 704D-705B. Perciò qui Dionigi vuol dire semplicemente che a Dio non si può attribuire alcun movimento: né quelli del mondo materiale (trasferimento o mutazione), né quello degli esseri viventi (movimento fisico rettilineo), né quello degli esseri dotati di ragione (psichico-elicoideale), né quello degli angeli (intellettuale-circolare).

<sup>25</sup> « Sempre le cose più alte contengono le più basse. Chiama *cose estreme* le potenze altissime e che sono vicine a Dio [gli angeli]; *cose medie* le potenze che vengono dopo di loro e stanno sopra tutte le cose sensibili [gli uomini] (PG 4, 384A).

<sup>26</sup> « Dio è Uguale non solo perché è senza parti..., ma anche perché va ugualmente verso tutti gli esseri ed è autore della uguaglianza-in-sé..., per cui produce in uguale misura la penetrazione reciproca degli esseri, come capita per gli elementi [da cui deriva l'universo]. Infatti, la giusta mescolanza e la non preponderanza di questi nei composti dà origine agli esseri che costituiscono il mondo. Se invece un elemento prevale, l'essere

di comprendere in sé in anticipo ogni uguaglianza intelligibile, intellettuale, razionale, sensibile, sostanziale, naturale, volontaria<sup>27</sup>, in maniera eccellente ed unica secondo la virtù, superiore a tutto, di produrre ogni uguaglianza.

#### Capitolo X

ONNIPOTENTE, ANTICO DEI GIORNI; MA SI TRATTA ANCHE DELL'ETERNITÀ E DEL TEMPO.

I due nomi qui esaminati sono Onnipotente (*pantokrátor*) e Antico dei giorni. Il primo, già presente nel simbolo di fede fin dalle origini, si riallaccia alla tradizione ecclesiastica, il secondo, derivato dal Libro di Daniele, corrisponde alla coppia Vecchio/Giovane del *Parmenide*. In sostanza, i due appellativi esprimono il dominio di Dio sullo spazio e sul tempo, che viene esaminato, dopo i due nomi, nel suo rapporto con la eternità. Onnipotente, infatti, significa che la divina Tearchia domina su tutte le cose e le contiene; Antico dei giorni significa che Dio è causa di ogni durata, di quella che riguarda gli angeli come di quella che riguarda gli uomini e gli esseri inferiori. A questo punto si inserisce una accurata trattazione sulla differenza tra il tempo e la eternità e sui diversi significati della parola eternità. Nel linguaggio dionisiano, che è poi quello dei neoplatonici suoi contemporanei, il tempo indica la durata degli esseri soggetti al divenire (gli esseri che nascono, si trasformano e muoiono). Come tale esso riguarda il mondo animale e vegetale, ma anche l'uomo in quanto nella sua esistenza materiale è soggetto al divenire. L'eternità invece viene riferita agli angeli e a Dio, ma anche agli uomini considerati nella stabilità della vita eterna. Da qui il problema di spiegare la differenza tra la eternità di Dio, degli angeli e degli uomini. Dio è eterno (*aiónios*) in quanto è ingenerato, gli angeli sono eterni in quanto immutabili e immortali, gli uomini sono detti eterni in quanto durano sempre, pur essendo soggetti al divenire per un certo tempo. Ma generalmente eternità indica la durata degli angeli, cioè la loro esistenza stabile ma dipendente da Dio e soggetta a progresso; per gli uomini

che si era formato si distrugge. Ma dopo aver detto che tutti ne partecipano ugualmente, affinché nessuno pensi che tutte le cose sono santificate ugualmente, e sono illuminate ugualmente, spiega il suo pensiero aggiungendo: secondo l'attitudine e il merito di ciascuno» (Pachimere, PG 3, 936A-B).

<sup>27</sup> L'uguaglianza riguarda ogni ordine di realtà: gli angeli (*uguaglianza intellettuale*), gli uomini (*uguaglianza razionale*), gli animali (*uguaglianza sensibile*), le piante (*uguaglianza naturale*), gli esseri inanimati (*uguaglianza sostanziale*). La *uguaglianza volontaria* riguarda la libertà di scelta propria degli uomini. La *uguaglianza intelligibile*, infine, può riferirsi sia agli archetipi sia agli angeli (cfr. anche PG 4, 384B-C).

ni è meglio parlare di tempo eterno o di eternità temporale, per indicare che la loro stabilità e immortalità deriva da una vita soggetta al divenire. Dio, infine, è eterno in quanto è causa della eternità degli uomini e degli angeli, un po' come è tutto ciò che si predica delle creature; ma in se stesso è oltre. Tanto è vero che preferisce indicarlo con un altro termine; non *aiónios*, ma *aidios*.

1. [384] [936D] È tempo di celebrare Dio dai molti nomi con le parole come Onnipotente<sup>1</sup> e come Antico dei giorni<sup>2</sup>. [385] Il primo nome si dice di lui per il fatto che è la sede onnipotente di ogni cosa, che contiene e comprende tutte le cose, che stabilisce, fonda e mantiene e rende indissolubile in sé l'universo e che tira fuori da sé ogni cosa come da una radice onnipotente e riconduce a sé [937A] tutte le cose, come verso un terreno che tutto contiene e comprende [386] questi esseri, in quanto sede fortissima di tutti gli esseri secondo una capacità contenitrice che supera tutte le cose contenute e le rinsalda tutte e non permette che gli esseri cadano fuori da lei, così che muovendosi da una sede perfetta non vadano a perire. [387] La Tearchia è detta Onnipotente in quanto domina tutti e comanda in maniera pura a tutte le cose da lei governate e in quanto è desiderabile da parte di tutte le cose ed esiste senza fine ed impone a tutti dei giochi volontari e i dolci parti dell'Amore divino onnipotente e indissolubile nei riguardi della Bontà stessa.

2. [388] [937B] Dio è celebrato come l'Antico dei giorni per il fatto che è l'eternità<sup>3</sup> e il tempo di ogni cosa e precede i giorni, l'eternità e il tempo. [389] È giusto chiamarlo, in maniera conveniente a Dio, Tempo, Giorno, Periodo<sup>4</sup> ed Eternità per il fatto che egli è immutabile e

<sup>1</sup> Cfr. Dn. 7,9.

<sup>2</sup> La parola greca per *Antico dei giorni* è *παντοκράτωρ*, che significa, come viene detto subito: a) che dà origine a tutto, e b) che governa tutto. Per la differenza con *παντοδύναμος*, altro attributo che si traduce « onnipotente », cfr., sopra, la nota 6 a DN VIII.

<sup>3</sup> In greco, per *eternità*, si legge *αἰών*, una delle due parole (l'altra è *χρόνος*) con cui si indica la durata; per la differenza di significato, cfr. DN X 3, 936C-940A.

<sup>4</sup> Qui la parola greca per *Periodo* è *καιρός*, che può significare

immobile secondo ogni movimento<sup>5</sup> e nel suo sempiterno moto rimane in se stesso [390] e in quanto è causa dell'eternità del tempo e dei giorni. [391] Perciò anche nelle sacre apparizioni delle visioni mistiche Dio appare Vecchio e Giovane<sup>6</sup>: nel primo caso per dimostrare la sua antichità e la sua esistenza fin dal principio, nel secondo caso perché è senza vecchiaia, oppure in quanto entrambi gli stati insegnano che egli procede dal principio alla fine attraverso tutte le cose, oppure, come dice il nostro divino iniziatore, perché i due casi fanno pensare all'antichità di Dio. Il vecchio precede tutto nel tempo, il giovane precede tutto nel numero, [937C] poiché l'unità e i numeri che le sono vicini sono più importanti dei numeri che progrediscono verso il molteplice<sup>7</sup>.

3. [392] Bisogna infatti, io credo, conoscere, a partire dalle Scritture, la natura del tempo e dell'eternità<sup>8</sup>. [393] Infatti, non chiama eterno soltanto ciò che è del tutto e assolutamente increato e realmente destinato a durare sempre<sup>9</sup>, ma anche ciò che è incorruttibile, immortale, immutabile e sempre uguale<sup>10</sup>, come quando dice: *Apritevi*,

« stagione dell'anno » (come interpreta De Gandillac) o « epoca della storia »; cfr. At. 17,26 (la cui interpretazione è pure controversa).

<sup>5</sup> I *movimenti* elencati in DN IX 9, 916C-D e la relativa nota 24 in questo volume.

<sup>6</sup> I due nomi *Vecchio* e *Giovane* richiamano da vicino il *Parmenide* di Platone (cfr. in particolare 140e-141d; ed E. CORSINI, *Il trattato...*, pp. 100-103). Nella Sacra Scrittura non è facile trovare questi nomi; per il primo si cita Dn. 7,9; ma per il secondo lo scoliasta ricorre semplicemente ad Eb. 13,8 (cfr. PG 4, 385B).

<sup>7</sup> Si noti la molteplicità delle spiegazioni proposte, come capita anche altrove; cfr. CH XIII, 300B-308B (a proposito di Is. 6,6).

<sup>8</sup> È un tema classico dei neoplatonici; cfr. PLOTINO, *Enneadi* III 7; PROCLIO, *Commento al Parmenide* VII (ed. Cousin, pp. 1212-1219).

<sup>9</sup> ... *realmente destinato a durare sempre* corrisponde al greco *ἄνωτος αἰδώς*, parola che viene distinta da *αἰώνιος* ed è riservata a Dio; ad *increato* corrisponde *ἀγένητος*.

<sup>10</sup> ... *ma anche... uguale*: cioè non solo Dio, ma anche le nature incorruttibili. Lo scoliasta le identifica con gli angeli o con il cielo superiore e cita, come sostegno biblico, Sal. 148,6 (« li stabili per l'eternità e l'eternità dell'eternità ») e 2 Cor. 4,18 (« le cose invisibili sono eterne »); cfr. PG 4, 385D.

*o porte eterne*<sup>11</sup>, e cose del genere. Spesso anche designa ciò che è molto antico con la denominazione di eterno, e talvolta chiama eternità tutta la durata del nostro tempo, [394] perché è proprietà dell'eternità l'essere antica e invariabile e di misurare l'essere intero. E chiama [937D] tempo [395] la durata dell'essere che nasce, muore, cambia, ora è in una maniera ora in un'altra. [396] Così la Sacra Scrittura dice che noi, pur essendo sulla terra limitati dal tempo, parteciperemo all'eternità, quando raggiungeremo l'eternità incorruttibile e sempre identica a se stessa. [397] Nelle Scritture, poi, talvolta viene glorificata l'eternità temporale<sup>12</sup> e il tempo eterno<sup>13</sup>, benché noi sappiamo che le cose esistenti più e più propriamente hanno il nome di [940A] eterne e che quelle che sono nella generazione sono designate e dette del tempo<sup>14</sup>. [398] Bisogna dunque pensare che gli esseri chiamati eterni non sono in senso vero e proprio coeterni a Dio, che esiste prima di ogni eternità<sup>15</sup>; seguendo tenacemente le venerabilissime Scritture, bisogna intenderli eterni e temporali secondo i modi determinati e considerare intermedi fra l'essere e il divenire

<sup>11</sup> Sal. 24(23),7. « Chiama *porte eterne* sia i cieli sia gli angeli che sovrintendono a questi come portieri » (PG 4, 385D).

<sup>12</sup> Cfr. Sal. 49(48),9 (« si affaticò per l'eternità e vivrà fino alla fine »).

<sup>13</sup> Cfr. Rm. 16,25; 2 Tm. 1,9; Tt. 1,2; Sal. 77(76),6 (« anni eterni »).

<sup>14</sup> « Osserva che chiama *esistenti* gli intelligibili, ai quali appunto assegna l'eternità; chiama invece *generazione* gli esseri sensibili, di cui dichiara essere proprio il tempo » (PG 4, 388C); cfr. DN V 5, 820A-C.

<sup>15</sup> « Molto sapientemente tranquillizza il lettore nei confronti della pietà, dicendo che non si deve pensare che gli esseri detti *eterni* [αἰώνια] siano per questo *coeterni* [συναἰδια] a Dio, che è prima delle eternità [πρὸ αἰώνων]. Già sopra abbiamo detto che propriamente si dice eterna non la eternità in se stessa, ma ciò che partecipa della eternità. Dunque, gli esseri che sono intelligibili ed esistenti in senso vero e proprio, in quanto sono stati creati immortali, si devono dire anche eterni, in quanto permangono senza mai aver fine per decisione di Dio, perché sono stati prodotti da Dio mentre prima non esistevano. Con la massima proprietà di linguaggio applica alla pietà, senza pericolo, le venerande parole della filosofia greca. Dice che le potenze incorporee create da Dio sono esistenti ed eterne [αἰώνια], ma non che sono coeterni [συναἰδια], come vanno cianciando i greci quando dicono che tutte le cose esistono da sempre come Dio » (PG 4, 388C-D).

quelli che partecipano da una parte all'eternità e dall'altra al tempo<sup>16</sup>. Quanto a Dio, noi lo celebriamo come Eternità e Tempo in quanto autore di ogni tempo e di ogni eternità, e come l'Antico dei giorni in quanto precede e supera il tempo e fa succedere le circostanze e i tempi<sup>17</sup> e domina di nuovo le eternità in quanto precede e supera le eternità e *il suo regno è il regno di tutti i secoli*<sup>18</sup>. Amen.

### Capitolo XI

LA PACE, L'ESSERE-IN-SÉ, LA VITA-IN-SÉ, LA POTENZA-IN-SÉ E LE ESPRESSIONI ANALOGHE.

I primi cinque paragrafi di questo capitolo sono dedicati a spiegare il nome Pace: un nome ricavato dalla Sacra Scrittura, ma usato anche dai filosofi greci sia per indicare l'assenza di guerra e la prosperità nell'ambito della vita politica sia per esprimere l'armonia che regna nel cosmo. Dionigi, riallacciandosi a questa duplice tradizione ma con preferenza per la tradizione filosofica, celebra la Pace come forza unitiva che unisce ogni essere a se stesso, agli altri esseri del suo ordine, a Dio e – se ci sono – agli esseri inferiori. Provenendo da Dio, che è l'autore, questa Pace penetra in tutti gli ordini dell'universo (dagli angeli agli uomini, agli animali, alle piante e agli esseri inanimati) e penetra fino agli estremi confini dell'universo. In polemica con alcuni filosofi, come gli epicurei, secondo i quali l'universo è dominato dal caso, Dionigi afferma ripetutamente che l'armonia divina penetra dappertutto. Questa Pace divina non compromette le caratteristiche individuali che distinguono ciascun essere da tutti gli altri, né la differenza delle varie parti in ciascuno degli esseri composti di parti. Questa varietà cosmica ed organica non compromette l'armonia universale e individuale, che nasce dal giusto rapporto tra i vari esseri del mondo o le varie parti di ciascun essere composto. L'ultimo paragrafo, che si presenta come risposta ad un quesito rivoltagli da un amico, può essere considerato come la conclusione dell'opera. Il problema posto riguarda il rapporto tra Dio e i nomi che sono stati spiegati nel corso dell'opera. Si domanda come Dio può distinguersi ed identificarsi con i nomi qui spiegati. Come si può dire che Dio è l'autore del bene-in-sé, dell'essere-in-sé, e via dicendo,

<sup>16</sup> Non è ben chiaro se questi esseri *intermedi* sono ancora gli angeli (e le anime) o gli uomini (che divengono sulla terra, ma sono destinati all'eternità). Nel primo caso, *l'essere* (letteralmente, « le cose che sono ») sarebbero gli archetipi delle creature, nel secondo caso gli angeli.

<sup>17</sup> Cfr. Dn. 2,21.

<sup>18</sup> Cfr. Sal. 145(144),13.

e nello stesso tempo che è il Bene-in-sé, l'Essere-in-sé, e via dicendo. Per rispondere, occorre richiamare il rapporto tra trascendenza e immanenza di Dio. I nomi qui ricordati indicano Dio in quanto è partecipato dagli esseri. Ora, si dice causa per indicare la sua trascendenza su questi nomi e si identifica con essi per indicare la sua reale comunicazione agli esseri. Ma l'autore non si ferma qui: prende l'occasione, per l'ultima volta, di riaffermare che solo Dio è causa degli esseri. Mentre i neoplatonici attribuivano una vera e propria causalità ai diversi ordini di dèi (corrispondenti ad altrettanti nomi), Dionigi afferma che tale causalità spetta solo a Dio, come già ha affermato al capitolo V.

1. [399] [948D] Orsù dunque, lodiamo la Pace divina principio di unione con inni pacifici. [400] Essa, infatti, riunisce tutto e genera ed opera la concordia e l'accordo di tutte le cose. [401] Perciò tutte le cose aspirano a lei che converte nell'unità totale la moltitudine divisibile di quelle e che unisce [949A] in una coesistenza uniforme la guerra intestina di tutto l'universo<sup>1</sup>. [402] Per la partecipazione alla Pace divina, le potenze unitive più degne<sup>2</sup> si congiungono a se stesse e reciprocamente e con l'unico Principio di pace di tutte le cose. [403] Ed esse, poi, uniscono le cose che stanno sotto di loro, in loro e fra di loro e col solo e perfetto Principio e Causa della pace universale. [404] Questa Causa, che sopraggiunge in tutti semplicemente, come servendosi di alcune barriere che legano insieme le cose divise, definisce, determina e rinsalda ogni cosa e non permette che le cose divine si riversino nell'indeterminato e nell'infinito senza ordine e senza fermezza e rese abbandonate da Dio, avendo perso la loro unità in-

<sup>1</sup> « Per *unità totale* alcuni intendono la semplice e indivisa causa degli esseri, alla quale tutte le cose sono rivolte in quanto sussistono in lei; altri la considerano l'armonia dell'universo derivante dalla combinazione di elementi di diversa natura. Perciò denominano *guerra intestina* la contrapposizione delle qualità che sono in essi, del caldo con il freddo, dell'umido con l'asciutto e allo stesso modo delle altre qualità che sono unite per formare nella sua pienezza un solo mondo » (PG 4, 389D). Fin dalle prime battute si capisce che qui la Pace deve essere intesa in senso ontologico, come armonia tra gli esseri che costituiscono l'universo.

<sup>2</sup> Le *potenze unitive più degne* sono gli angeli, e in particolare quelli del primo ordine che sono uniti direttamente a Dio e uniscono a sé gli esseri inferiori; cfr. CH VI 2, 200D.

teriore, confuse le une con le altre con ogni mescolanza<sup>3</sup>. [405] Dunque, come questa Pace e Tranquillità divina, qualunque essa sia, che san Giusto<sup>4</sup> chiama Silenzio e Immobilità<sup>5</sup> [949B] riguardo ad ogni movimento conosciuto, stia in quiete e in tranquillità, come sia presso di sé e dentro di sé e sia congiunta superiormente tutta quanta verso la propria totalità e come non rientri in se stessa e moltiplicandosi non abbandoni l'unione con sé<sup>6</sup>, ma anzi proceda verso tutte le cose, rimanendo completamente con se

<sup>3</sup> « Confuta ora i grandi errori dei filosofi greci e li trasforma in modo conforme alla pietà. Tra loro, infatti, c'erano molti contrasti: alcuni sostenevano che l'universo nasce dalla contrarietà e dalla guerra per mezzo di contesa e battaglia; altri che tutto è prodotto dall'amicizia e dalla concordia, ma senza considerare degnamente Dio. Ora costui, dando ai nomi da loro inventati il retto significato, stabilisce che Dio è creatore e coordinatore dell'universo, intendendo come *guerra intestina dell'universo* la discordanza naturale degli esseri incorporei e immateriali e intelligibili con gli esseri corporei materiali e sensibili. Questi, infatti, sono dissimili nella sostanza e discordanti. « Infatti, i desideri della carne sono contrari a quelli dello spirito e i desideri dello spirito sono contrari ai desideri della carne » [Gal. 5,17]. Non solo. Alcuni dicevano che gli esseri sensibili, cioè i corpi, sono infiniti e vengono distrutti all'infinito e che il miscuglio di tutte le cose, che chiamano infinità, andando soggetto a differenziazione, separazione e divisione in parti, si divide e si separa, dando origine alle diverse generazioni. Di conseguenza, la distanza cresce sempre più e non solo libera i composti dagli elementi non connaturali ed estranei, ma arriva fino a separare e dividere gli elementi connaturali e spinge gli esseri composti alla completa dissomiglianza e differenza, per cui sono dissolte e distrutte tutte le cose, eccetto quelle semplici, cioè gli elementi; è questa la guerra che non permette che l'universo sia unito. Il grande Dionigi, che è amico della verità, afferma, come ho detto, che Dio dissolve questa guerra naturale... dando all'universo pace armonia e intesa al posto della guerra intestina e tenendo in se stesso tutte le cose e riconciliandole, come dice l'Apostolo [cfr. Ef. 2,16], riconcilerà le cose celesti con le cose terrene: in tal modo unisce le potenze messe a capo di ogni ordine di realtà, e che governano come ministri [di Dio], agli esseri loro sottomessi che le amano, e tutto converte a sé tenendo il timone e conservando unito l'universo » (PG 4, 392A-D).

<sup>4</sup> Forse da identificare, nella intenzione dell'autore, con il « Giuseppe Barsabba chiamato Giusto », che con Mattia fu candidato alla successione di Giuda (cfr. At. 1,23). Ma negli scritti del Nuovo Testamento si ricordano anche un Tizio Giusto e un Gesù Giusto, amici di Paolo (cfr. At. 18,7; Col. 4,11).

<sup>5</sup> *Tranquillità* (ἡσυχία), *Silenzio* (ἀσθεγξία) e *Immobilità* (ἀκίνησις) sono termini tipici dello gnosticismo.

<sup>6</sup> « Qui chiama *unione* la semplicità e la unità, ovvero la indivisibilità » (PG 4, 393A).

stessa a causa dell'eccellente unione che supera tutte le cose, non è giusto né è possibile dire o pensare per alcuno degli esseri; ma attribuendo a lei questo fatto come ineffabile e inconoscibile, a lei che trascende ogni cosa, consideriamo le partecipazioni intelligibili e dicibili<sup>7</sup> di lei, ed anche questo facciamo, per quanto è possibile a uomini e a noi che siamo inferiori a molti uomini buoni.

2. [406] [949C] E in primo luogo bisogna dire che Dio è l'autore della pace-in-sé, di quella generale e di quella particolare, e che contempera tutte le cose in rapporto con le altre secondo la loro unione non confusa<sup>8</sup>. [407] Secondo questa pace, ogni cosa è indivisibilmente unita e senza distanza, e tuttavia le cose, ciascuna secondo la propria specie, perdurano intatte<sup>9</sup>, nient'affatto turbate dalla mescolanza<sup>10</sup> delle cose contrarie né capaci d'indebolire in alcun modo l'integrità e la purezza dell'unione. Consideriamo l'unica e semplice natura dell'unione di pace che unisce tutte le cose a sé e a loro e fra di loro e che le mantiene tutte senza mescolanza e temperate nell'abbraccio inconfuso di tutte le cose. [408] Per lei le intelligenze divine,

<sup>7</sup> « Chiama *partecipazioni intelligibili e dicibili* tutto ciò che ci è consentito di comprendere attraverso le cose dette nella Scrittura » (PG 4, 393B).

<sup>8</sup> Perché nella unione i diversi esseri conservano le loro differenze. Si legge nello scolio: « Chiama *unione* le cose che concorrono a formare una composizione, anche se sono diverse. È quella che prima ha chiamato *guerra intestina* » (PG 4, 393B).

<sup>9</sup> « Sebbene gli elementi conservino indivisibile la reciproca mescolanza, pure le loro qualità non perdono la loro proprietà, come il caldo, l'asciutto e gli altri elementi nella mescolanza di elementi diversi considerata nell'universo » (PG 4, 393B).

<sup>10</sup> « Qui per *mescolanza* [κρᾶσις] non si deve intendere la mistione [φύρασις], come quella che avviene tra liquidi e fa scomparire i soggetti, ma la convergenza e dipendenza reciproca [σύμπνοια καὶ ἀλληλοσυχία] che conserva le cose superiori e le cose inferiori, le cose intelligibili e le cose sensibili, le cose soggette a generazione e le cose ad essa contrarie, che vivono in pace reciprocamente, come l'acqua e la terra che ne è circondata e il cielo che deriva dall'acqua e l'etere che non dissolve il cielo. È questa la guerra intestina; e il creatore non solo l'ha sapientemente scoperta, ma ancor più sapientemente spinge all'amicizia e all'armonia tutte le cose per mezzo degli stessi elementi semplici secondo il detto: « Tu hai creato l'estate e la primavera » [Sal. 74(73),17] » (PG 4, 393C).

unite ai loro pensieri, sono unite anche alle cose pensate e nuovamente ascendono verso il contatto inconcepibile delle cose collocate sopra l'intelligenza<sup>11</sup>. [409] [949D] Per lei le anime, unendo le loro diverse ragioni e raccogliendosi verso una sola purità intellettuale, avanzano secondo un loro proprio modo in un cammino ordinato, attraverso un'intelligenza immateriale e indivisibile<sup>12</sup>, verso l'unione che sta sopra ad ogni intelligenza. [410] Per lei la connessione unica e indissolubile di tutte le cose sussiste secondo la sua divina armonia e si accorda in una perfetta consonanza o consenso e naturalità, raccogliendosi senza confusione [952A] e contenuta<sup>13</sup> in maniera indissolubile. [411] Infatti, l'universalità della pace intera passa attraverso tutti gli esseri mediante la presenza semplicissima e non mescolata della sua forza unificatrice: congiunge tutte le cose e lega gli estremi agli estremi mediante coloro che stanno in mezzo<sup>14</sup>, legandoli in una sola amicizia connatu-

<sup>11</sup> « Le intelligenze divine [angeli] intendono se stesse, le intelligenze superiori e le intelligenze inferiori: rimangono in se stesse quando compiono le loro operazioni, essendo unite ai loro pensieri; sembrano uscire fuori quando pensano le cose inferiori e superiori, e in tal modo ritornano, per quanto è possibile, a comprendere la causa di tutte le cose. Le divine intelligenze, pensando così, si uniscono senza dubbio alle cose pensate. Infatti, ciò che pensa si unisce con la sua conoscenza a ciò che ha conosciuto e pensato, come colui che ignora è diviso perché non comprende ciò che non conosce. Dunque, una intelligenza siffatta pensando si piega su se stessa senza dividersi fuori di sé, ma rimanendo unita a sé attraverso quelle operazioni per cui è ritornata in se stessa. Diversa è l'unione intellettuale propria delle anime che avviene nelle intelligenze sante. Infatti le intelligenze divine sono intelligibili, mentre l'intelligenza santa è intelligente, essendo al di sotto di tutti gli angeli. Essa è solo intelligente » (PG 4, 393D-396A); cfr. DN I 1-3, 585B-589C.

<sup>12</sup> « Anche nelle nostre anime si può trovare un pensiero indiviso e immateriale, quando riuniscono i loro vari ragionamenti in una sola purezza intellettuale. Allora, infatti, in maniera adatta a loro avanzano verso la unità superiore alla intelligenza, seguendo una certa strada e un certo ordine » (PG 4, 396A-B).

<sup>13</sup> Perché divina. « Chiama pace perfettissima la [causa] perfetta di tutti i beni » (PG 4, 396B).

<sup>14</sup> « Chiama estremi le potenze superiori e inferiori e termini medi, come abbiamo detto, le cose composte di materia purissima, come i cieli e gli astri, e le altre estremità che stanno sopra la terra e sono esse stesse terrene. Se si parte dall'alto al basso, le estremità sono gli intelligibili; se,

rale, e concede che usufruiscano di lei anche i confini estremi dell'universo<sup>15</sup> [412] e rende tutte le cose unite<sup>16</sup> con le unità, le identità, le unioni<sup>17</sup>, i raggruppamenti, ma rimane evidentemente indivisibile la Pace divina e indicando tutte le cose in una sola e passando attraverso tutte e non recedendo dalla sua propria identità. [413] Infatti, 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'eccellenza dell'unione, [952B] tutta intera unita a se stessa secondo ciò che essa è<sup>18</sup>.

3. [414] Ma dirà qualcuno: « In che modo tutte le cose aspirano alla pace, dal momento che molte godono della disparità e della divisione e non vorrebbero mai spontaneamente riposare? ». [415] E se colui che parla così chiama disparità e divisione la proprietà di ciascuno degli esseri, e sostiene che neppure uno degli esseri, in quanto esiste, la voglia mai perdere, a ciò noi non contraddiremo, ma dichiareremo che questo è un desiderio di pace. Infatti, tutte le cose desiderano essere in pace con se stesse unite e rimanere immobili e incorruttibili esse e le loro proprietà.

viceversa, si parte dal basso all'alto, le estremità sono queste cose terrestri che sono collegate alle cose di mezzo » (PG 4, 396B).

<sup>15</sup> « Chiama confini estremi dell'universo le sostanze inanimate, cioè quelle nelle quali non vi è alcun movimento né di crescita né di nutrizione né di altre cose visibili » (PG 4, 396C).

<sup>16</sup> La parola greca per cose unite è *ὁμόγνια*, che lo scolio interpreta: « ... imparentate e dello stesso genere... uscite dalla causa di tutte le cose » (PG 4, 396C).

<sup>17</sup> « C'è differenza tra unità [*ἐνότης*] e unione [*ἕνωσις*]: l'unità indica ciò che è proprio e distintivo di ciascuna natura; l'unione, invece, indica la mescolanza con le altre cose o semplicemente la comunione con le altre cose » (PG 4, 396C).

<sup>18</sup> « Dice il motivo per cui tutte le cose sono imparentate [*ὁμόγνια*]: cfr., sopra, la nota 16]: Dio fa sì che gli intelligibili siano imparentati e dello stesso genere grazie alla unità, cioè alla semplicità e non composizione della sostanza e alla immortalità che gli esperti denominano identità. Analogamente, produce gli esseri sensibili come tanti parenti, portando alla esistenza le dipendenze reciproche con le unioni o mescolanze di diversi elementi e la riunione di composti così formati » (PG 4, 396C-D).



[416] [952C] E la Pace perfetta è conservatrice della proprietà inconfusa di ciascuna cosa; essa mantiene con le sue provvidenze pacifiche tutti gli esseri imperturbati e non confusi rispetto a se stessi e rispetto agli altri e stabilisce ogni cosa in una potenza solida e indeclinabile verso la pace e l'immobilità loro propria<sup>19</sup>.

4. [417] E se tutte le cose che si muovono non vogliono riposare, ma muoversi sempre di un loro proprio moto, anche questo è un desiderio della Pace divina di tutte le cose che mantiene tutte le cose indefettibili dal loro posto e che salvaguarda la proprietà di tutte le cose che si muovono<sup>20</sup> e la vita motrice [952D] in maniera immobile e costante, in quanto le cose mosse, essendo in pace fra di loro, e mantenendosi in tal modo, possono esplicitare il loro compito.

5. [418] Se poi uno si ostina a dire che la varietà è una perdita della pace<sup>21</sup> e che la pace non è amata da tutti, soprattutto risponderemo che non c'è alcuno degli esseri che sia caduto fuori completamente da ogni unione. Infatti, ciò che è completamente instabile, [953A] non finito, non collocato e senza limiti, non esiste e non appartiene agli esseri<sup>22</sup>. [419] Se poi dice che sono avversi alla pace e ai beni della pace coloro che godono delle contese, dei furori, dei cambiamenti e delle sedizioni, replicherò che anche costoro sono tenuti da immagini oscure di un desiderio di pace, turbati da diverse passioni e desiderosi di sedare queste in maniera sciocca e credendo di trovare la pace nella pienezza dei piaceri che di volta in volta scappano via,

<sup>19</sup> Dunque, il desiderio della pace non compromette la diversità degli esseri che costituiscono l'universo.

<sup>20</sup> Per la diversità dei movimenti, cfr. DN IX 8-9, 916B-D.

<sup>21</sup> « Osserva che vi sono due forme di *varietà* [ἐτερότης]: una è quella che consiste nella perdita della pace, l'altra è quella che indica la proprietà di ciascun essere » (PG 4, 397B); cfr. anche Pachimere, PG 3, 964C-D.

<sup>22</sup> Giustamente lo scoliasta osserva che qui si respingono le teorie filosofiche elleniche che considerano possibile la esistenza di una materia informe (cfr. PG 4, 397B-C).

mentre sono perturbati dall'incapacità di realizzare i piaceri che li dominano<sup>23</sup>. [420] Che cosa dire poi della benignità pacifica<sup>24</sup> che è secondo Cristo? Grazie ad essa noi impariamo a non essere più in guerra con noi stessi, né fra di noi, né con gli angeli<sup>25</sup>, ma a realizzare con essi le cose divine secondo la nostra possibilità, secondo la provvidenza di Gesù che opera *tutto in tutti*<sup>26</sup> e che produce una pace ineffabile e predeterminata fin dall'eternità e che ci riconcilia [953B] a lui e attraverso di lui e in lui al Padre<sup>27</sup>. Di questi doni soprannaturali abbiamo parlato abbastanza nelle *Istituzioni teologiche* secondo la testimonianza che viene a noi dai libri ispirati.

6. [421] Ma dal momento che anche un'altra volta tu mi hai domandato per lettera<sup>28</sup> quale significato io dia all'essere-in-sé, alla vita-in-sé e alla sapienza-in-sé e dicesti di essere in dubbio con te stesso, come mai io chiami Dio talvolta la Vita-in-sé, talaltra la Causa della vita-in-sé, ho pensato che fosse necessario, o uomo sacro a Dio, di libe-

<sup>23</sup> Cordier, riallacciandosi a Tommaso d'Aquino, osserva: « Il conseguimento del bene desiderato può essere impedito da un appetito contrario o proprio o altrui, e l'uno e l'altro si eliminano attraverso la pace, perché chiunque ha un desiderio desidera arrivare tranquillamente e senza impedimento a ciò che desidera, e in questo sta la pace. Perciò anche coloro che cercano guerre e discordie non desiderano altro che la pace, che pensano di non avere » (PG 3, 957-958).

<sup>24</sup> Allusione alla *benignità* (φιλανθρωπία) di Tt. 3,4; ma l'aggettivo che segue (εἰρηνόχυτος, pacifico) è tutto dionisiano e intraducibile (letteralmente, « che versa pace »).

<sup>25</sup> Cfr. Col. 1,20. Osserva lo scoliasta: « Non è in guerra con se stesso chi ha assoggettato alla ragione l'irascibile e il concupiscibile; è in pace con gli uomini chi è arrivato ad avere un unico sentire nei confronti di tutti; è in pace con gli angeli chi presenta una intelligenza obbediente alle mozioni degli angeli » (PG 4, 400A-B).

<sup>26</sup> Ef. 1,23.

<sup>27</sup> Questo passo nel suo insieme richiama alcuni testi paolini, e in particolare Ef. 2,11-22; Col. 1,9-23; 3,12-17; Rm. 5,1. Ma è facile osservare che mentre in Paolo si parla di pace in prospettiva storico-salvifica, qui se ne parla sul piano ontologico.

<sup>28</sup> Questo paragrafo, che si presenta come una digressione per rispondere ad una obiezione, merita attenta considerazione per capire come Dionigi concepisce gli archetipi delle partecipazioni divine; cfr. DN V 5, 820A-C, e la relativa nota 15 in questo volume.

rarti da questo dubbio preso da noi. [422] Anzitutto, per riprendere anche ora cose mille volte dette, [953C] non è cosa contraria affermare che Dio è la Potenza-in-sé o la Vita-in-sé e Causa della vita-in-sé, della pace e della potenza. Infatti, merita questi nomi dalle cose che sono e soprattutto dalle principali<sup>29</sup>, in quanto è autore di ogni creatura; gli altri sono dovuti a lui in quanto domina soprastanzialmente tutte le cose e gli esseri principali. [423] Tu poi mi domandi che cosa diciamo che sia l'essere-in-sé o la vita-in-sé, oppure tutte queste cose che noi ammettiamo che esistono assolutamente e principalmente e derivano per prime<sup>30</sup> da Dio. [424] Tutto ciò che diciamo non è contorto, ma facile, semplice e chiaro a spiegarsi. Infatti, noi non diciamo che l'essere-in-sé è una sostanza divina o angelica che causa l'esistenza di ogni essere – soltanto lo stesso Essere soprastanziale è il principio, la sostanza e la causa<sup>31</sup> dell'esistenza di tutte le cose –; non diciamo che [953D] vi è qualche altra divinità che genera la vita tranne la vita superdivina, causa di tutti gli esseri che vivono e della vita-in-sé, né, per dirla in breve, diciamo che ci sono sostanze ed essenze principali che danno origine agli esseri – alcuni le hanno dichiarate inconsideratamente dèi e crea-

<sup>29</sup> «Credo che abbia denominato esseri *principali* le nature soprmondane [angeli] in quanto partecipano per prime e puramente dei doni divini, della vita e degli altri. Dunque, in base agli esseri creati, cioè in base alle proprietà che si considerano negli esseri creati, Dio è detto autore e sostenitore della vita-in-sé, ovvero della cosa-in-sé, e della forma-in-sé. Infatti, in base alla unità della vita dobbiamo pensare lo stesso anche a proposito delle cose simili. Ma quando Dio stesso è detto Vita-in-sé e simili, si dice che è tutte queste cose al di sopra di ogni natura, ovvero al di sopra degli angeli e di ogni natura spirituale» (PG 4, 400C).

<sup>30</sup> «Dice che esistono per prime le creature spirituali, che sono incorporee, cioè gli angeli. Osserva che dice *principalmente* perché sussiste in primo luogo, e dice *soprastanziale* per indicare Dio, perché egli solo è creatore degli esseri intelligibili e degli esseri sensibili. Non si deve credere a chi dice che le potenze creatrici di Dio sono dèi, perché non è così. Perché solo Dio è creatore. Osserva che solo Dio è creatore delle cose intelligibili e sensibili» (PG 4, 400C-D).

<sup>31</sup> Traduciamo seguendo C. PERA, *S. Thomae...*, pp. 347-348. Ne viene una traduzione più coerente con il contesto e più rispettosa della grammatica.

tori degli esseri<sup>32</sup>, dèi che, per dirla veramente ed esattamente, essi non conobbero e nemmeno i loro padri in quanto non esistevano<sup>33</sup> –, [425] ma diciamo che l'Essere-in-sé e la Vita-in-sé e la Divinità-in-sé [956A] è principalmente e divinamente e causalmente l'unico principio e causa soprastanziale e soprastanziale di tutte le cose; partecipabili lo sono le potenze provvidenziali date da Dio incomunicabile, cioè la possibilità di produrre la sostanza-in-sé, la vita-in-sé e la deificazione-in-sé<sup>34</sup>, per cui gli esseri che ne partecipano in modo a loro proprio<sup>35</sup> sono e si dicono esseri

<sup>32</sup> ... *creatori degli esseri*: «Non ci sono dèi o angeli creatori né alcun'altra cosa all'infuori di Dio» (PG 4, 401A). Questo passo è polemico nei confronti di Proclo; cfr. E. CORSINI, *Il trattato...*, p. 141.

<sup>33</sup> Assai probabilmente qui Dionigi allude a GIULIANO, *Epistola* 111. In questa lettera, che è una specie di manifesto agli Alessandrini, Giuliano esorta a tornare all'antica fede pagana elencando i molteplici benefici che gli antenati pagani hanno ricevuto dai loro antichi dèi. Quindi si rivolge loro dicendo: «Voi soli siete insensibili al raggio del Sole che scende giù [il sole era considerato il re degli dèi pagani]... ed osate non adorare nessuno di questi dèi, ma credete che Gesù, che né voi né i vostri padri hanno visto, debba essere Dio Logos? Invece colui che dall'eternità ogni generazione di uomini vede ed onora..., dico il grande Sole...» (ed. Bidez, Paris 1924, p. 190, 10-20). Dionigi replica che sono gli dèi dei pagani che nessuno ha mai visto; cfr. E. VON IVANKA, *Pseudo-Dionysius und Julian*, in *Plato christianus...*, pp. 251-252.

<sup>34</sup> «In queste parole dà una spiegazione più chiara del problema posto prima: dice come si deve intendere che talvolta egli è detto Vita-in-sé e le sue proprietà sono dette Dio; talaltra invece è detto creatore ovvero colui che le ha fatte venire all'esistenza. Egli come causa e principio superprincipale di queste cose è chiamato con questi nomi, ma gli esseri creati, in quanto partecipi di queste cose, in base ad esse sono chiamati viventi, esistenti e divini. Dunque Dio ha prodotto la potenza che vivifica e la potenza che fa esistere [ζώωσις/ούσιωσις] come delle cose [creature]. Dunque, in primo luogo pensiamo la cosa, poi il concetto generale di essa, per esempio la vita o la sostanza considerate in tutti i modi, e poi consideriamo le cose particolari, cioè il concetto di ciascuna specie, per esempio della vita angelica o della vita umana e di tutte le altre cose che vengono in mente e di quelle che ne partecipano. Aggiungendo poi le parole: di tutti quegli esseri che ne partecipano, ha dichiarato che non tutti partecipano di tutte le cose: alcuni, infatti, partecipano solo della sostanza, altri della vita, altri del pensiero, ovvero dell'intelligenza, altri anche della divinizzazione» (PG 4, 401A-B).

<sup>35</sup> «L'espressione, che sembra oscura, si può spiegare così: Dio, che ha in precedenza dentro di sé tutte le cose per la salvezza in modo superunito e non composto, Dio che come principio sorgivo per eccesso di bontà anche agli esseri derivati da lui per creazione manda, per così dire, alcuni raggi, rimanendo pienamente in se stesso distribuisce, per

viventi e dèi, e così gli altri. Perciò si dice che il Bene è l'autore delle virtù prime, sia di quelle generali sia di quelle particolari<sup>36</sup>, di coloro che vi partecipano interamente o solo parzialmente. [426] Che cosa occorre dire di queste, dato che alcuni dei nostri divini maestri chiamano Causa della bontà-in-sé<sup>37</sup> e della divinità colui che supera la bontà e la divinità, dicendo che è la bontà-in-sé o la divinità il dono benefico e deifico che è venuto da Dio, e dicono bellezza-in-sé l'effusione che produce la bellezza-in-sé, [956B] e la bellezza piena e particolare e le cose che sono belle universalmente e che lo sono parzialmente, e tutte le altre qualità che sono state e saranno dette nella stessa maniera, che attestano le provvidenze e le bontà<sup>38</sup> partecipate dagli esseri che provengono da Dio impartecipabile<sup>39</sup> con ampia

partecipazione, a ciascuno in maniera proporzionata, le sue grandi perfezioni. Dunque, in primo luogo si indicano le illuminazioni dei suoi beni partecipabili, l'essere-in-sé, la vita-in-sé, la divinizzazione-in-sé e le cose simili ad imitazione dei principi, cioè delle cose che sono di Dio stesso, vale a dire la divinità-in-sé, la bontà-in-sé, la vita-in-sé. In secondo luogo si dice che sono venute all'esistenza tutte queste cose stesse per mezzo della sostanza e della vita derivate da lui per un processo [creativo] ed esistenti sostanzialmente e date per partecipazione a chi ne è degno. In terzo luogo si parla delle partecipazioni particolari: alcuni esseri partecipano solo della vivificazione, altri anche della divinizzazione, alcuni di tutte queste cose insieme, come le più alte potenze intelligibili» (PG 4, 401B-C).

<sup>36</sup> « Dice particolari le successioni dei generi » (PG 4, 401D).

<sup>37</sup> « Il superbuono e superdio è autore della bontà-in-sé e della divinità. Osserva che queste cose non sono la sostanza di Dio » (PG 4, 401D); cfr. Ep. II, 1068A-1069A.

<sup>38</sup> « Denomina provvidenze e bontà quelle che prima ha chiamato produzione di sostanza [ὄντως], vivificazione, bontà, divinità, bellezza e simili » (PG 4, 401D-404A).

<sup>39</sup> Dopo aver detto poco prima che Dio è partecipabile, ora dice che lui stesso è impartecipabile. Dunque, Dio è partecipabile secondo le sue abbondanti distribuzioni di doni, ma è impartecipabile in quanto, essendo egli stesso la causa, ha come sua caratteristica propria questa causalità, che è al di sopra di tutte le proprietà, di cui partecipano proporzionalmente tutte le cose. È simile a ciò che è stato detto nel capitolo V [cfr. DN V 5, 820A-C]: colui che è in tutti gli esseri e non è nessuno degli esseri. Infatti, in quanto li contiene, vivifica e conserva, si dice che è in tutti gli esseri, ma non è nessuno degli esseri in quanto è causa della loro creazione, e la causa non può essere uno dei causati. Così anche qui Dio è partecipabile in quanto gli esseri ne partecipano e sussistono per mezzo di lui (infatti ciò che non partecipa di lui né è né sarà né fu), ma è impartecipabile perché nessuno degli esseri partecipa della sua sostanza,

effusione ed emananti copiosamente, in modo che la Causa di tutte le cose rimanga rigorosamente al di sopra di tutte e colui che è superiore alla sostanza e alla natura sorpassi assolutamente le cose che esistono secondo qualsivoglia sostanza e natura?

### Capitolo XII

SANTO DEI SANTI, RE DEI RE, SIGNORE DEI SIGNORI, DIO DEGLI DÈI.

Per non tralasciare alcuni nomi molto significativi contenuti nella Sacra Scrittura e che non trovano diretta corrispondenza nella tradizione platonica, Dionigi spiega le seguenti espressioni: Santo dei santi, Re dei re, Signore dei signori, Dio degli dèi. Il significato viene spiegato utilizzando le etimologie correnti. Santo (*haghios*) significa puro (da alfa privativo e *agos*), Re significa ordinatore, Signore è chi domina perfettamente tutte le cose, Dio è colui che è dappertutto e sorveglia tutto (*theos* da *thein* [correre] e da *theasthai* [vedere]). Con tali espressioni si vuol dire che da Dio derivano alle creature queste proprietà (la Bibbia chiama spesso gli uomini santi, re, signori e dèi), ma egli rimane oltre. Anche questa spiegazione considera i nomi più sul piano ontologico che non sul piano salvifico.

1. [427] [969A] Ma dal momento che tutto ciò che bisognava dire su questo punto ha raggiunto, io credo, un fine adeguato, dobbiamo celebrare Dio dagli infiniti nomi come Santo dei santi<sup>1</sup>, Re dei re<sup>2</sup>, regnante per l'eternità per sempre e ancora<sup>3</sup>, Signore dei signori<sup>4</sup> e [969B] Dio degli dèi<sup>5</sup>. E prima di tutto bisogna dire che cosa noi intendiamo per Santità-in-sé, per Regalità, Signoria, Divinità, e che cosa vuol dire la Scrittura con il raddoppiare questi nomi.

2. [428] La Santità, dunque, per parlare secondo il nostro uso, è purezza libera da ogni contaminazione e per-

perché Dio, considerato nella natura sua propria, è al di sopra degli esseri» (PG 4, 404A-B).

<sup>1</sup> Cfr. Dn. 9,24.

<sup>2</sup> Cfr. 1 Tm. 6,15 (cfr. Ap. 19,16).

<sup>3</sup> Cfr. Es. 15,18.

<sup>4</sup> Cfr. Sal. 136(135),3; Ap. 19,16.

<sup>5</sup> Sal. 50(49),1; 136(135),2.

fetta e completamente immacolata<sup>6</sup>, [429] la Regalità è la distribuzione di ogni termine, ornamento, diritto e ordine<sup>7</sup>; [430] la Signoria non è solo la superiorità rispetto agli inferiori, ma anche il pieno e perfetto possesso di tutte le cose buone e belle e una fermezza vera e immutabile<sup>8</sup>; perciò la Signoria [*kyriotes*] deriva dal nome *kýros*, dall'aggettivo [969C] *kýrios* e dal verbo *kyrieúo*<sup>9</sup>; [431] la Divinità è poi una provvidenza che tutto vede e che in una bontà piena tutto osserva e tutto abbraccia e tutto riempie di sé e supera tutte le cose che usufruiscono della sua provvidenza<sup>10</sup>.

3. [432] Queste cose devono essere celebrate assolutamente<sup>11</sup> in onore della Causa che supera tutte le cose e bisogna confessare che essa è una Santità e una Signoria superiore e un Regno eccellentissimo e una Divinità semplicissima. Infatti, [969D] da lei nell'uno e collettivamente sussiste e viene distribuita ogni esattezza non mescolata di qualsiasi purità sincera, ogni ordinamento e ornamento degli esseri che elimina la disconvenienza, l'ineguaglianza e l'incongruenza, che esulta per l'identità ordinatissima [972A] e per l'esattezza, e che contiene tutti gli esseri sti-

<sup>6</sup> Osserva Pachimere: « Santità [*ἀγιότης*] deriva, secondo l'etimologia proposta dai pagani, da alfa privativo e *ἄγος*, che significa impurità, come se fosse *ἀαγιότης*, che poi è divenuto *ἀγιότης* con l'alfa lungo » (PG 3, 973A).

<sup>7</sup> Mentre la Santità indica la separazione di Dio da tutte le cose, la Regalità esprime la sua opera di governo del mondo.

<sup>8</sup> Signore indica in senso positivo la infinita potenza di Dio.

<sup>9</sup> È praticamente impossibile tradurre in italiano questa frase. La si può solo spiegare. Signoria (*κυριότης*), che indica il pieno e stabile possesso di ogni cosa e quindi la sovranità su ogni cosa, deriva dal sostantivo *κύρος*, che significa potenza, autorità, forza, dall'aggettivo *κύριος*, che indica colui che ha il potere (e nella grammatica il nome proprio in contrapposizione con il nome comune) e dal verbo *κυριεύω*, che indica lo stato di chi detiene il potere.

<sup>10</sup> È la nota e diffusa etimologia che fa derivare *θεός* (Dio) da *θεᾶσθαι* (vedere, contemplare) o da *θεῖν* (correre); cfr. G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, trad. A. Comba, Bologna 1969, pp. 27-30; R. BRAUN, *Deus christianorum*, Paris 1962, pp. 30-31.

<sup>11</sup> « Non per un aspetto sì e per un altro no, o in rapporto ad un'altra cosa, ma secondo il concetto puro e semplice, cioè in senso vero e proprio » (PG 4, 404C).

mati degni di partecipare a lei<sup>12</sup>. È tutto il perfetto e completo possesso di tutte le cose belle, ogni buona provvidenza che guarda e contiene tutte le cose a cui provvede, che comunica se stessa benignamente per rendere divini quelli che si rivolgono a lei.

4. [433] Dal momento che l'Autore di tutte le cose è pienissimo di ogni cosa, secondo una sola esuberanza che tutto eccede, e celebrato come Santo dei santi e il resto secondo la Causa superemanante e la Superiorità distaccata da tutto, come se uno dicesse: la distanza che separa dalle cose che non [972B] esistono gli esseri santi o divini o signori o regali e che separa le partecipazioni-in-sé dagli esseri che ne partecipano è uguale a quella che colloca sopra tutti gli esseri colui che sorpassa tutti gli esseri e che separa la Causa impartecipabile da tutti coloro che ne partecipano e da tutte le partecipazioni<sup>13</sup>. [434] La Scrittura, poi, chiama santi<sup>14</sup>, re<sup>15</sup>, signori<sup>16</sup> e dèi<sup>17</sup> i principali ornamenti in ciascuna cosa, quelli mediante i quali gli inferiori, partecipando dei doni che vengono da Dio, moltiplicano la semplicità delle cose distribuite, la cui diversità i primi raccolgono nella loro propria unità provvidenziale e divina.

<sup>12</sup> « Questa è l'unità della uguaglianza e dell'identità; questa è la causa della intesa e della concordia e della salvezza di tutte le cose. Infatti, si può giustamente chiamare uno il concetto di unità, che è sempre uguale secondo lo stesso rapporto. Infatti, l'uno che si riscontra negli esseri composti di parti è tale in quanto è unito nelle parti e convergente in quanto partecipa della causa prima. In questo senso anche il Signore domanda per i discepoli: "Che siano uno, come noi siamo uno, affinché siano perfetti nell'unità" [Gv. 17,23] » (PG 4, 404C-D).

<sup>13</sup> « Spiega magnificamente in che senso Dio è celebrato come Santo dei santi e simili e dice quanto la natura pura e la causa differiscono dalla qualità e dall'effetto, che è l'essere rispetto a ciò che propriamente non è. Quanto il partecipato in se stesso è diverso da ciò che ne partecipa, altrettanto Dio, quando si predicano di lui questi nomi, è diverso da coloro che li hanno per partecipazione. Infatti, tutte le cose derivano da Dio, si dicono di Dio ed hanno Dio in se stesse, ma Dio non deriva da nulla » (PG 4, 404D-405A).

<sup>14</sup> Cfr. Mt. 27,52; Ap. 16,6; 1 Ts. 3,13; 2 Ts. 1,10.

<sup>15</sup> Cfr. Ap. 5,10; 1 Pt. 2,9.

<sup>16</sup> Cfr. Ef. 6,5; Col. 3,22; 1 Tm. 6,1.

<sup>17</sup> Cfr. Sal. 82(81),6; Gv. 10,34-35.

## Capitolo XIII

## IL PERFETTO E L'UNO.

I nomi qui esaminati – e considerati « la cosa più importante » – sono due: Perfetto e Uno; ma in realtà la spiegazione riguarda quasi esclusivamente l'Uno. Infatti, a proposito del primo nome l'autore si limita a dire che Dio è Perfetto perché è al di sopra di tutte le cose e sempre uguale. La spiegazione del nome Uno è, invece, molto accurata, forse perché proprio nel modo di intendere questo nome si rivela la differenza essenziale tra il neoplatonismo e la concezione dionisiana: tra la ipostasi originaria del sistema neoplatonico e il Dio uno e trino della tradizione cristiana. La spiegazione procede, per così dire, dal basso verso l'alto. In primo luogo, Dio è Uno in quanto unifica tutta la realtà: è tutte le cose ed è causa di tutte le cose. Ma come si deve concepire questa unità? C'è l'unità delle parti di un unico essere, la unità degli individui di un'unica specie o di più specie che appartengono ad un unico genere; ma Dio non è Uno in questo senso: « ...non è l'uno formato da molti, ma precede ogni unità e moltitudine... ». È cioè il fondamento di ogni unità senza essere il primo dei numeri. In tal modo si può comprendere come la Sacra Scrittura denomina Uno tutta la Trinità. Se unità e trinità avessero un valore numerico, sarebbe assurdo affermare che Dio è uno e trino. Invece queste parole sono ben comprensibili, se affermare che Dio è uno significa dire che unico è il fondamento della unità degli esseri creati e affermare che Dio è trino significa dire che Dio è interiormente fecondo. Ma propriamente parlando, Dio non è né una unità né una trinità. Come del resto, sempre propriamente parlando, non è alcuno dei nomi che sono stati spiegati in questo trattato. Il quale, dopo le scuse di rito per la imperfezione del lavoro, si chiude annunciando la composizione di un trattato sulla *Teologia simbolica*; ma in realtà con il preannuncio dei temi della *Teologia mistica*.

1. [435] [977B] Di queste cose si è parlato a sufficienza. Ora, se vi pare, veniamo a discorrere della cosa più importante che rimane da esaminare: infatti, la Sacra Scrittura attribuisce tutte le cose insieme all'Autore di tutte, e lo celebra come Perfetto<sup>1</sup> e Uno<sup>2</sup>. [436] È Perfetto non solo in quanto è perfetto ed è delimitato da se stesso se-

<sup>1</sup> Cfr. Mt. 5,48.

<sup>2</sup> Cfr. 1 Tm. 2,5.

condo se stesso<sup>3</sup>, perfettissimo in tutto attraverso il tutto, ma in quanto è più che perfetto, perché supera ogni cosa [437] e delimita ciò che è senza limite e si estende al di sopra di ogni frontiera e non è compreso o contenuto da nessuna cosa, [438] ma si estende a tutte le cose con i suoi doni continui e le sue perpetue operazioni. Inoltre, Dio è Perfetto in quanto non cresce e rimane sempre Perfetto in quanto non decresce e mantiene in sé anticipatamente tutte le cose e le riversa secondo una largizione una, incessante e sovrabbondante e indiminuibile, secondo cui rende perfette tutte [977C] le cose perfette e le riempie della loro propria perfezione.

2. [439] Dio è Uno perché è tutte le cose in maniera unitiva secondo l'eccellenza di una sola unità ed è la causa di tutte le cose senza abbandonare la sua unità. [440] Infatti, nessuno degli esseri esistenti non partecipa dell'Uno, ma come ogni numero partecipa dell'unità [441] e si dice una coppia, una decade, una metà, un terzo e un decimo, così tutte le cose e la parte di tutte le cose partecipano dell'Uno e per il fatto che c'è l'Uno tutti gli esseri esistono. [442] E l'Uno che è causa di tutte le cose non è l'uno formato da molti, ma precede ogni unità e moltitudine [977D] e definisce ogni unità e moltitudine<sup>4</sup>. Infatti,

<sup>3</sup> « Dio è limite e luogo di se stesso e nulla si estende al di sopra di Dio, ma egli delimita anche le cose illimitate. Infatti, i secoli che sono illimitati, perché non hanno limite, egli li supera con la sua illimitata grandezza e li comprende con la sua illimitata potenza plasmatrice. Così abbraccia la vita illimitata degli esseri intelligibili, la cui vita non ha limiti, come quella degli uomini, perché furono creati immortali. Ma Dio si definisce nella supereternità entro la propria perpetuità » (PG 4, 405C-D).

<sup>4</sup> « Lo scopo è di dimostrare che Dio è detto *Uno* non come si dice uno a proposito degli esseri che si contano. Dio è Uno in quanto è semplice, senza parti, esente da ogni differenza specifica ed estraneo a tutte le passioni ed accidenti. Si dice Uno anche in quanto si concepisce come principio ed elemento base degli esseri che esisteranno. Le parole identico, diverso, maggiore, minore, intero, eccedente, uguale, ineguale, che si considerano a proposito dei numeri, non si possono riferire ragionevolmente al principio, perché in tal modo questi diventerebbero il principio, perché necessariamente tali passioni ed accidenti esistono. Il termine ultimo delle divisioni tra i numeri che produce la molteplicità si riconduce alla unità.

non [980A] esiste moltitudine che non sia in qualche modo partecipe dell'uno, ma ciò che è più secondo le parti è uno nel suo insieme, e le cose che sono molte per gli accidenti sono uno nel soggetto, e ciò che è molteplice per il numero o per le potenze è uno nella specie, e ciò che comprende diverse specie è uno nel genere, e le cose che sono molteplici nel loro prodursi sono uno nel principio. Nessuna delle cose che esistono non partecipa in certo modo dell'Uno che, in quanto è unico in ogni maniera, comprende antecedentemente in maniera assoluta tutte le cose e tutto l'universo<sup>5</sup> e i loro contrari. [443] Senza l'uno non c'è moltitudine, ma l'uno sarà senza moltitudine, come anche l'unità è prima di ogni numero moltiplicato. [444] E se si supponesse che tutte le cose si unissero a tutte, tutte insieme non farebbero che uno nel tutto.

3. [445] [980B] Inoltre, bisogna sapere che, secondo la specie prevista per ciascuna cosa, si dice che le cose unite formano unità e che l'uno è l'elemento costitutivo di ogni cosa<sup>6</sup>. [446] E se si togliesse l'uno, né la totalità né alcuna parte né alcun altro degli esseri ci sarebbe: infatti, l'uno uniformemente in anticipo comprende e abbraccia in sé tutte le cose<sup>7</sup>. [447] In questo modo, dunque, la

Ma il principio è in ciascun genere la cosa più semplice. Anche negli esseri, sia che l'uno sia i molti, sia che i molti siano l'uno, il principio è l'elemento più semplice e non partecipa di nessuna cosa l'uno, dal quale, come da modello e idea, deriva anche l'uno che è negli esseri: come, per esempio, la luce sensibile è molte cose nelle sue parti, in quanto è in tutti gli altri, ma, tutta quanta riunita insieme, è una luce sola; così, ad esempio, il pavone è molte cose per i suoi accidenti, in quanto ha il colore aureo, ceruleo e bianco, ma è una cosa sola nel corpo che ne è il soggetto. Allo stesso modo si deve pensare il resto » (PG 4, 408B-C).

<sup>5</sup> « Si dice *tutte le cose* [πάντα] quando le forme, le parti e le differenze sono considerate nelle distinzioni; si dice invece *universo* [ἕλα] quando le parti riunite insieme costituiscono un intero o le forme un genere o i contrari e i composti, arrivando alla intesa e alla concordia, vivono in pace, come l'acqua, la terra, l'aria, gli astri infuocati e il cielo. Tutte queste cose sono dette mondo » (PG 4, 409A).

<sup>6</sup> « Se prima non si conosce la specie dell'uomo, ossia la natura, non si può dire che gli uomini sono uniti l'uno all'altro, essendo evidente che ciò è possibile proprio in ragione della natura » (PG 4, 409C).

<sup>7</sup> « Si deve intendere nel senso che le cose unite sono unite secondo

Sacra Scrittura celebra con il nome di Uno tutta la Trinità in quanto causa di tutte le cose<sup>8</sup>. L'unico Dio è il Padre, e l'unico Signore è Gesù Cristo<sup>9</sup> e uno e il medesimo è lo Spirito<sup>10</sup> a causa dell'indivisibilità supereminente di tutta l'unità divina, nella quale tutte le cose singolarmente sono raccolte e superuite e preesistono soprastanzialmente. [448] Perciò tutte le cose giustamente sono rese e attribuite a lei grazie alla quale, secondo la quale, attraverso la quale, nella quale e verso la quale tutte le cose sono e sono costituite e rimangono e sono contenute e sono riempite [980C] e ritornano<sup>11</sup>. [449] E non si potrebbe trovare alcun essere che grazie all'Uno, in quanto tutta la Divinità è chiamata così soprastanzialmente, non sia ciò che è, raggiunga la sua perfezione e si conservi. [450] Occorre che anche noi, in seguito alla virtù divina, convertendoci dalle moltitudini all'Uno, celebriamo unitariamente la Divinità tutta e una, l'Uno causa di ogni cosa<sup>12</sup>, che precede ogni uno e ogni moltitudine e

la specie di ciascuna, che deve essere conosciuta prima. Infatti, abbiamo detto che le specie e i molti indicano l'uno come un elemento e principio, in quanto si riconducono ad un solo genere di cui sono specie. Infatti, questi individui sono uniti per la specie, come cavalli, buoi e via dicendo, che si riconducono ad un solo genere, essendo viventi » (PG 4, 409C).

<sup>8</sup> « È la santissima e adorabile Trinità. È detta *Uno* e una cosa sola per l'ineffabile unità della natura » (PG 4, 409C-D). Ma qui l'accento è posto sulla considerazione che il principio della deificazione è uno solo.

<sup>9</sup> Cfr. 1 Cor. 8,6.

<sup>10</sup> Cfr. 1 Cor. 12,9; Ef. 4,4.

<sup>11</sup> Si noti come a Dio si riconduca ogni causalità, efficiente e finale.

<sup>12</sup> « Non si deve pensare in senso assoluto che ogni uno fa sussistere tutte le cose, ma che esse sussistono in virtù di quel solo Uno, per cui Dio è una sola cosa e uno. Gli esseri sono in virtù di questo solo Uno. Chi pronuncia la parola uno, che è la stessa, la indica negando la molteplicità. L'uno, infatti, è il principio-in-sé e il primo in quanto è in rapporto con qualcosa, perché fa pensare ai numeri che procedono da lui. Ma tutti questi numeri non sono appropriati a proposito di Dio, mentre l'Uno, che è soltanto tale, è perfettamente impassibile, indivisibile e autosufficientissimo, perché secondo la sua natura non può essere unito ad un'altra cosa come l'uno che fa parte dei numeri. Infatti esclude la molteplicità e ogni composizione e divisione ciò che è propriamente Uno e prima di ogni uno. Questo non può essere detto né piccolo né mediocre né – se si può osare tanto – bello né buono, perché tutti questi attributi sono in certo qual modo passioni, relazioni e accidenti. Ma l'Uno si deve

ogni parte e ogni insieme e limite e infinità e confine e interminabilità, che determina tutti gli esseri e l'essere stesso, e che è causa di tutte le cose e di tutto l'universo in maniera unitaria, e nello stesso tempo è causa prima di tutto e sopra tutto in maniera unitaria, e che sopra l'unità sostanziale determina questa stessa unità sostanziale<sup>13</sup>. [451] Infatti, l'uno sostanziale è nel numero degli esseri<sup>14</sup> e il numero partecipa alla sostanza. [980D] L'Uno soprastanziale definisce l'uno sostanziale ed ogni numero; ed è egli stesso il principio, la causa, il numero e l'ordine dell'uno e del numero di ogni essere. [452] Perciò l'unità celebrata e la trinità, ossia la Divinità che sta sopra a tutto, non è né unità né trinità<sup>15</sup> conosciuta da noi o da qualcun altro degli esseri, [981A] ma, per celebrare veramente l'Uno supremo e la sua divina fecondità<sup>16</sup>, lo chiamiamo la

pensare al di sopra di tutte le cose. Le passioni, come piccolo e mediocre, si pensano in relazione ad un'altra cosa, e per questo non sono né semplici né elementari. Dunque l'Uno che, come è stato detto, è semplice e impassibile, non si deve porre come un genere degli esseri, perché i generi si dividono sempre in specie, né propriamente come un punto o un'unità, perché queste cose hanno rapporto con quello che segue. È semplicissimo e non ha una sola differenza, né ha alcun movimento e sosta, come, per esempio, quiete; né si deve pensare che l'Uno sia un essere, ma che è principio e seme dell'essere. All'essere segue necessariamente la molteplicità e alla molteplicità sta vicino l'essere, cosa che non avviene a proposito di Dio. Dio è soprastanziale e al di sopra dell'essere e singolarmente al di sopra dell'essere in modo eccellente e senza che lo si possa imitare. Perché Dio è tutte le cose e al di sopra di tutte le cose. Dunque, dopo aver parlato mirabilmente della natura dei numeri, continua dicendo: sebbene la Divinità, che è al di sopra di tutte le cose, sia celebrata come trinità e unità, essa non è né trinità né unità, così come sono conosciute da noi o da un altro per mezzo dei numeri, ma Dio è ed è denominato così in modo superiore ad ogni intelligenza, perché comprendiamo che cosa è Dio dicendo ciò che non è» (PG 4, 412A-C).

<sup>13</sup> « Dio che è al di sopra dell'essere in quanto è tutte le cose ed è egli stesso creatore e scopritore del numero » (PG 4, 412D).

<sup>14</sup> « Osserva che nel numero [ἐν ἀριθμῶν] è una indicazione del numero. Dunque, l'uno che si considera negli esseri, cioè nelle creature, si considera secondo il concetto di numero » (PG 4, 412D).

<sup>15</sup> « Con questa espressione [non è né unità né trinità] non si vuol compromettere il contenuto della professione di fede, ma indicare la imperscrutabilità del mistero » (PG 4, 412D).

<sup>16</sup> « Afferma che dall'appellativo di trinità si rivela la divina fecondità, in quanto il numero tre è pensato affinché si presenti l'adorabile

Divinità che supera ogni nome con i nomi di trino ed uno in quanto essenza che supera tutti gli esseri: non vi è unità o trinità o numero o unità o fecondità né alcuna delle cose che sono o delle cose che si conoscono che spieghi il mistero, che trascende ogni ragionamento ed ogni intelligenza, della suprema Divinità che supera ogni cosa soprastanzialmente. Di lei non c'è nome né parola, ma è appartata nelle regioni inaccessibili<sup>17</sup>. Nemmeno il nome di Bontà possiamo dare a lei in maniera adeguata, ma soltanto per il desiderio d'intendere e di dire qualche cosa intorno a quella natura ineffabile le consacriamo prima di tutto il più venerato dei nomi, e in questo saremo d'accordo con i sacri autori, ma rimarremo sempre lontani dalla verità delle cose<sup>18</sup>. [981B] Perciò questi hanno preferito la via delle negazioni, in quanto separa l'anima dai pensieri che le sono naturali<sup>19</sup> e la guida attraverso tutti i pensieri divini, dai quali è ben lontano colui che sorpassa ogni nome

manifestazione delle ipostasi ineffabili, come dicono Basilio e i due Gregori. Ma impropriamente chiama fecondo il Padre perché è Padre del Figlio adorabile e fonte dello Spirito Santissimo, che è adorabile insieme con loro. Dunque, fecondità o un altro nome noto agli uomini, o anche alle stesse potenze intelligibili, non può esprimere così come sono i segreti di Dio. Come si può, infatti, denominare Dio a partire dagli esseri, se non è alcuno di tutti gli esseri ed è al di sopra di tutti gli esseri?» (PG 4, 413A).

<sup>17</sup> « Giustamente questo uomo divino dice che per essa non c'è nome né parola e che è appartata non già in luoghi inaccessibili – non sia mai! –, ma in ragionamenti e pensieri inaccessibili. Infatti, il discorso su Dio è inaccessibile ad ogni intelligenza e pensiero. Che per la Divinità non c'è un nome si deve intendere bene e distintamente. Tutti gli esseri, infatti, si indicano con nomi o con cose che li fanno conoscere. Ora, quale nome o quale cosa si può attribuire a Dio, che è segregato al di sopra di tutti gli esseri, ha fatto tutte le cose ed è causa di tutte le cose? Perciò questo divino Dionigi dice che la stessa bontà e bellezza non sono adatte in senso proprio a Dio in se stesso, perché queste si trovano anche negli esseri. E più avanti si troverà che queste passioni e accidenti si considerano negli esseri, ma questo non è possibile a proposito di Dio, che trascende tutti gli esseri » (PG 4, 413B).

<sup>18</sup> Per il nome *Buono*, cfr. DN III 1, 680B; IV 1-7, 693B-704C. Si sottolinea ancora una volta la inadeguatezza di tutti i nomi.

<sup>19</sup> ... *naturali*: cioè « noti a noi e propri delle creature » (PG 4, 416A). È il procedimento negativo che deve essere continuamente praticato in qualunque riflessione teologica.

e discorso e scienza, e l'unisce a lui alla fine, per quanto è possibile al nostro essere di congiungersi al suo.

4. [453] [981C] Noi abbiamo raccolto questi appellativi divini intelligibili e li abbiamo spiegati, per quanto è possibile, non solo rimanendo al di sotto della loro retta interpretazione (ciò potrebbero dire veramente anche gli angeli<sup>20</sup>), né delle lodi angeliche (infatti i nostri migliori maestri<sup>21</sup> sono inferiori agli ultimi degli angeli), né degli stessi maestri né dei loro uditori o discepoli<sup>22</sup>, ma anche di quelli che sono del nostro stesso rango che è assai modesto e basso. [454] Perciò se quel che abbiamo detto è esatto e secondo le nostre forze abbiamo realmente raggiunto col pensiero la spiegazione<sup>23</sup> dei nomi divini, bisogna attribuire il merito alla Causa di tutti i beni, che prima di tutto concede il dono di dire, poi di dire bene. Se sono stati tralasciati alcuni termini analoghi, bisognerà aggiungerli secondo il medesimo metodo. Se queste cose non sono [455] giuste o sono imperfette, se ci siamo allontanati dalla verità in tutto o in parte, [981D] spetta alla vostra

<sup>20</sup> I Padri, specialmente a partire dalla controversia contro Eunomio, hanno molto sottolineato che Dio è incomprendibile agli uomini, non in quanto uomini, ma in quanto creature: per cui è incomprendibile anche agli angeli; cfr., per esempio, GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sull'incomprendibilità di Dio*, omelia I (ed. Malingray [Sch 28 bis], Paris 1970, pp. 126-128, e la introduzione di J. Daniélou, alle pp. 15-29).

<sup>21</sup> ... *maestri*: è la parola greca *θεολόγοι*, che generalmente significa gli autori dei libri sacri. Qui sono senza dubbio gli apostoli come maestri a prescindere dai libri sacri che anch'essi hanno scritto.

<sup>22</sup> *Uditori e discepoli* corrispondono ad *ἀσκηταί* e *συνοπαδοί*. Mentre è chiaro il significato della seconda parola (= seguaci), rimane più difficile stabilire il significato della prima, che letteralmente significa: dediti ad un esercizio. Ma quale esercizio? Pachimere intende esercizio nello studio della rivelazione, e spiega: « Coloro che hanno raggiunto le divine illuminazioni per mezzo dell'esercizio [intellettuale?] e non per visione, come gli apostoli » (PG 3, 993C); mentre i *συνοπαδοί* sarebbero i discepoli, istruiti in maniera analoga agli apostoli. Assai probabilmente si allude ai due modi in cui si arriva a conoscere i misteri della rivelazione: lo sforzo della ricerca e la illuminazione passiva; cfr. DN II 9, 684A-B. Tale dottrina sembra avere alcuni precedenti in Filone e Clemente Alessandrino (cfr. C. PERA, *S. Thomae...*, p. 374).

<sup>23</sup> Forse significa spiegazione semplicemente letterale, come suggerisce Pachimere (cfr. PG 3, 993C).

carità di correggere colui che ha sbagliato senza volerlo, e accordare la dottrina a chi desidera istruirsi, e venire in soccorso a chi non ha potenza sufficiente, e guarire chi non vuole essere ammalato, e partecipare a noi le cose trovate da te o dagli altri e quelle tutte ottenute dal sommo Bene. [456] [984A] Non stancarti di far del bene ad un amico. Vedi che anche noi non abbiamo tenuto per noi stessi alcuno dei sacri insegnamenti tramandatici, ma, senza alterarli, li abbiamo comunicati e li comunicheremo a voi e agli uomini santi, per quanto noi saremo capaci di parlare e gli uditori saranno capaci di ascoltare, senza offendere la dottrina trasmessa, se non nel caso che saremo impotenti a comprendere o a dire quelle cose. [457] Ma tutto ciò come piace a Dio, così sia e così sia detto. E questa sia la fine della nostra trattazione sui nomi divini intelligibili. Ormai, con la guida di Dio, passerò alla teologia simbolica.