

precedenti l'episcopato, che coincidevano con i primi anni in cui Fausto fu abate (dal 433). 3) In un quadro più ampio, sembra doversi asserire che la teologia dei Provenzali, sul problema della 'grazia' e in particolare dell'*initium salutis*, derivi dalla teologia, soprattutto monastica, dei Padri orientali, anteriore a Pelagio.

CARLO TIBILETTI
Università di Macerata

Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*

1. LA « QUESTIONE DIONISIANA ».

Tuttora misteriosa è l'identità di colui che, sotto il nome di Dionigi l'Areopagita — ricordato in *Act* 17,34 —, compose l'insieme di scritti noto come *Corpus Areopagiticum* (o *Dionysiacum*). Dionigi l'Areopagita viene menzionato ufficialmente per la prima volta dai monofisiti Severiani e dal vescovo di Efeso Ipazio nell'incontro tra cattolici calcedonesi e monofisiti Severiani avvenuto a Costantinopoli nel 532: mentre i Severiani si richiamarono anche a quest'autore per provare l'ortodossia delle loro dottrine, Ipazio mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti¹.

Anche se per tutto il medioevo l'autore del *Corpus* fu effettivamente venerato come il discepolo di S. Paolo, il caso di Ipazio non rimase del tutto isolato: va ad I. Hausherr il merito di aver raccolto² le testimonianze dei dotti che non mostrarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica: si tratta di alcuni ignoti autori del VI secolo, di Fozio, di Areta, di Pietro di Damasco, di Giovanni di Antiochia, di Giuseppe Hazzai (scrittore siriano del secolo VIII) e di Simone Petritsi (monaco georgiano del XIII secolo).

Fu però soprattutto nel Rinascimento ad opera di Lorenzo Valla e di Erasmo che la leggenda di Dionigi l'Areopagita fu sfatata in modo decisivo. Anche se non sono mancati, dal Rina-

* Il presente studio si propone di dare al lettore un'idea panoramica di quest'autore difficile e d'introdurlo nella sua complessa problematica. Un suo riassunto apparirà sotto la voce *Dionigi l'Areopagita (pseudo)* del *Dizionario di patristica e di antichità cristiane*. Ringrazio il p. V. Grossi per avere voluto ospitare questo lavoro nella sua versione integrale nella rivista *Augustinianum*.

¹ E. Schwartz, *ACO* IV,2, 1914, pp. 172,5 e 173,12-18.

² *OCP* 2 (1936) 484-490.

scimento fino a quasi i nostri giorni, gli apologeti dell'autenticità del *Corpus* specie tra i francesi, a cui premeva d'identificare il Dionigi Areopagita di *Act* 17,34 non solo con l'autore del *Corpus*, ma anche con il primo vescovo di Parigi, la tesi del Valla e di Erasmo fu adottata ed ulteriormente approfondita da eruditi del sec. XVII come il Le Quien, il Le Nourry ed il Daillé³, ed è ormai universalmente accettata.

Le ricerche compiute parallelamente da H. Koch⁴ e da J. Stiglmayr⁵ sono valse, se non a dare un volto all'autore del *Corpus*, a precisare con sufficiente approssimazione la sua cronologia. Nei due articoli sopra citati essi mostrarono come la parte del quarto capitolo del *De div. nom.* dedicata al problema del male dipendesse dal *De malorum subsistentia* di Proclo; l'autore del *Corpus* doveva così essere o un contemporaneo di Proclo (morto nel 485) o di poco posteriore a lui.

In un altro suo lavoro⁶ J. Stiglmayr ha ulteriormente precisato la cronologia del *Corpus* richiamando l'attenzione sui punti seguenti: a) poichè il concilio di Calcedonia del 451 condannando la dottrina Eutichiana della commistione in Cristo tra natura divina e natura umana insistette su espressioni come ἀσύγχυτος, ἀσυγχύτως ed ἀτρέπτως usate anche nella cristologia dionisiana⁷, il *Corpus* è posteriore al 451⁸; b) poichè in *Eccl. hier.* III,2 viene fatta allusione al credo come parte della messa, il *Corpus* è posteriore al 476, anno in cui il credo fu introdotto nella messa ad Antiochia dal patriarca monofisita Pietro il Fullone; c) nel 482 l'imperatore Zenone emanò l'*Henotikon*, in cui se da una parte si condannava Eutiche e si ribadivano la vera umanità e divinità di Cristo, dall'altra si evitava l'uso di espressioni come « due nature » o « una natura », evitate anche dallo ps. Dionigi; d) allo ps. Dionigi si richiamano Andrea di Cesarea nel suo commento all'*Apocalisse* di Giovanni della fine del V secolo e Severo di Antiochia in una lettera all'abate Giovanni, risalente forse al 510. Il periodo di composizione del

³ Cf. Bibliografia I, a-b.

⁴ *Philologus* 54 (1895) 438-454.

⁵ *HJ* 16 (1895) 253-273.

⁶ *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, Feldkirch 1895.

⁷ Cf. *Eccl. hier.* III,11, PG 3,441B 1; *Div. nom.* I,4, 592B 1; II,10, 649A 1.

⁸ Su questo punto cf. tuttavia anche più avanti, § 5h.

Corpus risulterebbe quindi compreso tra il 482 (data dell'*Henotikon*) e l'inizio del VI secolo⁹.

Nonostante queste conclusioni, non sono mancati gli studiosi che, non condividendole, hanno fatto risalire l'autore del *Corpus* a secoli compresi tra il II e il V; e numerosi sono stati anche i tentativi d'identificarlo con questo o quel personaggio (ad es. Ammonio Sacca, un discepolo di S. Basilio Magno, Pietro l'Iberico, Pietro il Fullone, Severo di Antiochia, un amico di Giovanni di Scitopoli, Sergio di Resaina)¹⁰.

Anche se, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile raggiungere una conclusione circa la precisa identità dell'autore del *Corpus*, le seguenti circostanze concomitanti possono tuttavia, a nostro avviso, gettare un po' di luce su questo sconosciuto autore:

a) in un suo importante contributo¹¹ J. Stiglmayr ha mostrato che la descrizione dell'ordinazione del vescovo, del sacerdote e del diacono in *Eccl. hier.* V,2, 509A9-B11 ricalca il paragrafo *De ordinationibus* della liturgia siriana edita e tradotta in latino dal patriarca di Antiochia Ignazio Efraem II Rahmani¹². Con ogni probabilità l'autore del *Corpus* è quindi di origine siriana¹³;

b) lo ps. Dionigi attribuisce al maestro Ieroteo (*De div. onm.* II,9, 648B) un'opera intitolata θεολογικαὶ στοιχειώσεις. E' ben noto che la στοιχειώσεις θεολογική è una delle opere di Proclo Licio Diadoco. E' facile quindi supporre che lo ps. Dionigi abbia voluto nascondere sotto la maschera del suo maestro Ieroteo l'ultimo grande esponente del Neoplatonismo. Questa ipotesi sembra trovare conferma in talune analogie osservabili

⁹ Su tutti questi punti cf. anche W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, Wiesbaden 1958, pp. 1-11; M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi*, Milano 1963, pp. 9-44; E. Bellini, *Dionigi l'Areopagita, Tutte le Opere, trad. di P. Scazzoso*, Milano 1981, pp. 7-17 e soprattutto E. Corsini, *La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi*, AAT 93 (1958-1959) 128-227.

¹⁰ Un panorama di questi studi si può trovare, oltre che nella bibliografia alla fine del presente articolo, anche nel libro di R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, pp. 31-35; l'Hathaway da parte sua sembra incline a vedere nello ps. Dionigi Erasmo, uno dei discepoli di Damascio, pp. 28-29.

¹¹ *ZKT* 33 (1909) 383-385.

¹² Cf. anche I. M. Hanssens, *EphL* 38 (1924) 284-285.

¹³ Tale origine è ammessa anche da O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV, Freiburg im Breisgau 1924, p. 294 e da E. Boularand, *BLE* 58 (1957) 199.

tra il ritratto di Ieroteo presente in *De div. nom.* III,2 ed alcune affermazioni di Marino su Proclo: sia Ieroteo che Proclo sono entusiasti captori di inni, e talvolta sembrano estranearsi completamente dal corpo¹⁴. La venerazione che l'autore del *Corpus* mostra per Ieroteo induce a pensare che egli sia stato non un semplice lettore, ma un entusiasta ascoltatore di Proclo¹⁵;

c) R. Roques, L. H. Grondijs e R. F. Hathaway¹⁶ hanno dimostrato la dipendenza dello ps. Dionigi anche da Damascio¹⁷. Con ogni probabilità quindi l'autore del *Corpus* fu allievo ad Atene non solo di Proclo, morto nel 485, ma anche di Damascio, che dopo Marino, Eghia e Zenodoto rimase a capo della scuola di Atene fino alla sua chiusura decretata da Giustiniano nel 529¹⁸.

Sembra dunque lecito concludere che l'autore del *Corpus* sia stato un cristiano di origine siriana che soggiornò a lungo ad Atene, dove seguì con entusiasmo i corsi di Proclo e di Damascio rimanendone profondamente influenzato. Un indizio del suo legame affettivo con Atene è rappresentato dal fatto che egli, tra tanti personaggi, sceglie come pseudonimo proprio l'Ateniese Dionigi l'Areopagita e si qualifica, nei titoli dei suoi scritti, come ἐπίσκοπος Ἀθηνῶν. Alla fine del V secolo la scuola Ateniese è frequentata da vari Siriani: Damascio è originario di Damasco; di origine siriana sono Salustio, Odenato, Uranio, Ilario e Mara¹⁹; Marino, successore di Proclo, è un palestinese che ha abbandonato la religione ebraica per l'ellenismo (*Vita Is.* 141, p. 196). Di questa cerchia deve aver fatto parte l'autore del *Corpus*. La sua identificazione con Eraisco proposta dall'Hathaway²⁰ non è accettabile sia perchè Eraisco era di origine egiziana e non siriana (*Vita Is.* fr. 182, p.155) sia

¹⁴ *Div. nom.* III,2, 681D 7-684A 3; Marino, *Vita Procli*, cc. 20 e 21 (pp. 16 e 17 Boissonade).

¹⁵ Sui rapporti « obiettivi » tra Proclo e lo ps. Dionigi ha richiamato l'attenzione, dopo un attento studio degli scolii di Giovanni di Scitopoli al *Corpus*, H. D. Saffrey, TU 94, Berlin 1966, pp. 98-105; RSPH 63 (1979) 3-16.

¹⁶ R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, p. 74, n. 1; L. H. Grondijs, BAGB 1959, pp. 438-447 e R. F. Hathaway, *Hierarchy*, pp. 18-19.

¹⁷ Cf. anche *Div. nom.* II,10, 648C 9-10: οὐσία ταῖς ἑλαῖς οὐσίαις... ἐπιβατεῦσα e Damascio, *Dub. et sol.* 88 (I,210,16 Ruelle); *Div. nom.* XIII,3, 980C: ἐν τῷ πρῶ... καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας e Damascio, *Dub. et sol.* 45 (I,91,1).

¹⁸ Cf. W. Kroll, PWK IV2, 2039; H. D. Saffrey, TU 94, Berlin 1966, p. 101.

¹⁹ Damascio, *Vita Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, pp. 115,1; 123, fr. 142; 132,11-12; 185,17-19; cf. Hathaway, *Hierarchy*, p. 19.

²⁰ *Ibid.* pp. 28-29.

perchè non si adatta alla figura dello ps. Dionigi — che mostra tanta familiarità con l'Antico ed il Nuovo Testamento, con la liturgia della sua terra d'origine, con la problematica cristologica del suo tempo, con autori patristici quali Clemente e Gregorio di Nissa — l'ipotesi di una conversione solo apparente al Cristianesimo, per la quale propende l'Hathaway.

2. LE OPERE A NOI GIUNTE.

La *Gerarchia celeste*, in quindici capitoli, organizza in un rigido sistema gerarchico regolato da leggi ben precise (cfr. *infra* § 6) le varie categorie di angeli nominate dall'Antico Testamento e da S. Paolo. I punti trattati sono i seguenti: a) le raffigurazioni degli angeli presenti nella Scrittura non sono che dei simboli, dei veli di cui la divinità si è servita sia per adeguarsi alle limitate capacità della mente umana sia per tenere lontani i profani dal suo arcano: esse devono essere quindi superate dalla mente umana che, usandole come punto di partenza, deve elevarsi verso l'immateriale e l'intelligibile (cc. I-II); b) la gerarchia delle essenze celesti si propone di realizzare nei suoi membri la somiglianza a Dio: i membri superiori ricevono il raggio direttamente da Dio e lo riflettono verso i membri inferiori, producendo in essi il triplice effetto della purificazione, dell'illuminazione e dell'iniziazione (cc. III-IV); c) il termine « angelo », anche se è usato a proposito di tutte le essenze celesti, designa più propriamente il grado più basso della gerarchia (v. V); d) la gerarchia celeste, a struttura rigorosamente ternaria, si compone di tre gradi gerarchici, ciascuno dei quali si articola a sua volta in tre ordini: nel primo grado figurano i troni, i cherubini, i serafini, nel secondo le podestà, le virtù, le dominazioni, nel terzo gli angeli, gli arcangeli, i principati (in ciascun grado i tre ordini sono ricordati procedendo dal basso verso l'alto, c. VI); e) ciascuno di questi ordini è dotato di particolari proprietà e funzioni e si compone di un numero infinito di potenze superiori, intermedie ed inferiori (cc. VII, VIII, IX, X, XIV, XV); f) tutte le essenze celesti si possono chiamare anche « virtù » (δυνάμεις) (c. XI); g) i grandi sacerdoti, istruiti ed iniziati dagli angeli, possono ricevere l'appellativo di « angeli » (c. XII); h) la purificazione di cui fu oggetto Isaia e la visione di cui godette risalgono oltre che a Dio anche all'ordine dei Serafini (c. XIII).

La *Gerarchia ecclesiastica*, in sette capitoli, descrive ed interpreta allegoricamente le funzioni liturgiche dell'ingresso di un nuovo adepto nella religione cristiana (c. II), della messa e del sacramento dell'eucarestia (c. III), della consacrazione dell'unguento (c. IV), dell'ordinazione dei vescovi, dei sacerdoti e dei ministri (c. V) e dei vari riti funebri (c. VII); e prende in esame la struttura gerarchica della Chiesa, immagine della gerarchia celeste (cfr. *Cael. hier.* I,3, 121C2-4). Il capo sensibile della gerarchia ecclesiastica è il vescovo (ἱεράρχης) che trasmette l'iniziazione ai membri dell'ordine inferiore, i quali a loro volta la trasmettono agli ordini più bassi: questi possono così rivolgersi verso l'alto, come accade nella gerarchia celeste (I,2, 372D-373A); ma il vero capo di ogni gerarchia, sia celeste che umana, è Gesù (372A, 373B), di cui il vescovo è simbolo (V,5, 505B1-3). La gerarchia della Chiesa occupa un posto intermedio tra la gerarchia celeste e quella « legale » dell'Antico Testamento (V,2, 501C-D), svolge al pari di quella celeste (cfr. *Cael. hier.* III) le tre funzioni della purificazione, dell'illuminazione e dell'iniziazione e si compone di tre ordini di iniziatori (vescovi, sacerdoti, ministri: ἱεράρχαι, ἱερεῖς, λειτουργοί) e di tre ordini di iniziati (che sono procedendo dal basso verso l'alto i purificati, gl'illuminati e i perfetti). I vescovi esercitano le tre funzioni dell'iniziazione, dell'illuminazione e della purificazione, i sacerdoti quella dell'illuminazione e della purificazione, i ministri solo quella della purificazione (V,7, 508C) giacchè, come nella gerarchia celeste, gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, mentre agli ordini inferiori sono lasciate solo alcune delle proprietà degli ordini superiori (cfr. *infra* § 6). Per quanto riguarda gl'iniziati, i purificati (rappresentati dai catecumeni e dai battezzati che sono caduti di nuovo in peccato) sono affidati ai ministri, gl'illuminati (o popolo santo) ai sacerdoti, i perfetti (rappresentati dai monaci o terapeuti) ai vescovi. I monaci sono sottoposti ad un rito consacratorio che pur avvicinandoli ai ministri resta inferiore all'ordinazione sacerdotale (c. VI).

I *Nomi divini*, il più lungo degli scritti del *Corpus*, prende in esame in tredici capitoli gli appellativi più significativi attribuiti alla divinità dalla Scrittura. Il c. I insiste sull'assoluta trascendenza della divinità rispetto a tutti gli esseri, e quindi sulla sua inconoscibilità ed ineffabilità: la via più idonea per accostarsi ad essa è quella negativa, consistente nel privarla di

ogni possibile attributo e quindi anche di tutti gli appellativi (I,5, 593C). Considerata nella sua trascendenza, essa è priva di nomi; ma poiché è la causa produttrice degli esseri, può essere celebrata con tutti i loro nomi (593D): il primo principio è quindi nello stesso tempo privo di nomi (ἀνώνυμον) e dotato di molti nomi (πολύωνυμον, 596A). Il c. II ricorda che i vari appellativi esaminati nel presente trattato vanno riferiti a tutte e tre le persone della Trinità (636C, 652A), illustra i due concetti basilari di « unione » e « distinzione » (cfr. *infra* § 5b) e mette in chiaro che i vari nomi che celebrano la divinità si riferiscono non al primo principio, al quale essi restano inadeguati, ma soltanto alle sue emanazioni o potenze creatrici (II,7, 645A-B; cf. V,1, 816B; V,2, 816C). Il c. III sottolinea l'importanza della preghiera (essa è come una catena che avvicina l'uomo a Dio) e traccia quindi un ritratto di Ieroteo, il venerato maestro dello ps. Dionigi. Il c. IV tratta del primo principio come bene, luce, bellezza, ed amore, e passa quindi, ricalcando il *De malorum subsistentia* di Proclo, ad esaminare il problema del male, che in senso assoluto non esiste ed in senso relativo può essere concepito solo come parziale mancanza di bene. I capitoli successivi prendono in esame gli altri appellativi delle emanazioni divine: l'essere (c. V), la vita (c. VI), la sapienza, l'intelligenza, la ragione, la verità (c. VII), la potenza, la giustizia, la salvezza, la disuguaglianza (c. VIII), la grandezza, la piccolezza, l'identità, la diversità, la somiglianza, la dissomiglianza, la quiete, il movimento, l'uguaglianza (c. IX), l'onnipotenza, il « giorno più antico », l'eternità e il tempo (c. X), la pace, espressioni come αὐτοζωή, αὐτοεῖναι, αὐτοδύναμις che si riferiscono alle prime realtà emananti da Dio (c. XI), il « santo dei santi », il « re dei re », il « signore dei signori », il « dio degli dei » (c. XII), ed infine la perfezione e l'uno, a proposito del quale vanno distinti l'uno che è al disopra dell'essere, identico al primo principio, e l'uno-essere, identico alla sua emanazione (c. XIII). Tutti questi appellativi, presenti nella Scrittura ed in parte anche nel *Parmenide* di Platone, vengono discussi ed interpretati secondo i canoni dello stadio più tardo della filosofia neoplatonica, quello cioè di Proclo e di Damascio.

La *Teologia mistica*, in cinque capitoli, è il più breve e nello stesso tempo, come dice il suo titolo, il più « mistico » dei trattati del *Corpus*. Il c. I ricorda che l'unione con Dio è un'espressione che prescinde da qualsiasi attività sensoriale ed

intellettuale (997B, cf. *De div. nom.* I,1, 588A), celebra la via negativa (1000A), ribadisce la validità della teologia positiva e di quella negativa (1000B), pone la divinità somma al disopra di ogni affermazione e negazione, di ogni parola e pensiero (1000B-C), afferma che la divinità appare a coloro che si addentrano nella tenebra così come fece con Mosè sul Sinai (1000C), e identifica la conoscenza che si può avere di Dio con la sua ignoranza (1001A, cf. *De div. nom.* I,1, 588A; VII,3 872A). Il c. II considera la tenebra mistica come espressione dell'ignoranza di Dio, che è un tutt'uno con la sua più alta conoscenza, e specifica quindi i ruoli della teologia positiva e di quella negativa: mentre la prima procede dall'alto verso il basso, la seconda segue un processo ascendente dal basso verso l'alto (1025A-B). Il c. III interpreta l'ingresso nella tenebra come la mancanza assoluta di parola e di pensiero, caratteristica dell'unione con Dio (1033B-C). I cc. IV e V (1040D, 1045D, 1048A-B) sottolineano la trascendenza del primo principio rispetto ad ogni oggetto sensibile e ad ogni concetto intellegibile.

Delle dieci *Lettere* la *prima*, al pari della *Teologia mistica*, fa coincidere la conoscenza di Dio con la sua ignoranza; la *seconda* pone il primo principio al disopra della divinità e del bene; la *terza* precisa che la natura divina di Gesù rimane nascosta anche dopo la sua incarnazione; la *quarta* afferma che Gesù incarnato è un vero uomo (1072A), ma nello stesso tempo rimane sovraessenziale, come dimostra la sua attività (1072B): egli è Dio fatto uomo (*ἀνδρωθέντος θεοῦ* 1072C); la *quinta* riprende l'argomento della tenebra divina, nella quale deve addentrarsi chi vuole giungere alla conoscenza di Dio; la *sesta* esorta a rimanere fermi nella verità, senza disperdersi nelle confutazioni degli errori altrui; la *settima* afferma che la dimostrazione della verità basta da sola a confutare le tesi contrarie, e passa quindi a parlare del sofista Apollofane — che non sembra riconoscere la presenza della legge divina nell'universo — e dell'eclissi di sole verificatasi alla morte di Gesù ed osservata dallo ps. Dionigi ad Eliopolis; l'*ottava* elogia la mansuetudine e riprende il monaco Demofilo che, criticando un sacerdote, non aveva rispettato l'ordine gerarchico della Chiesa, dove le critiche possono essere formulate solo dai membri superiori, e non da quelli inferiori; la *nona* parla del simbolismo scritturale e della divinità che resta trascendente pur manifestandosi a tutti gli esseri; la *decima* predice a S. Giovanni

evangelista la fine della sua prigionia a Patmos e il suo ritorno in Asia.

3. GLI ALTRI SCRITTI NOMINATI DALLO PS. DIONIGI.

Nelle opere a noi giunte lo ps. Dionigi cita altri suoi scritti — sette in tutto — che non ci sono pervenuti: 1) *περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*, cf. *Eccl. hier.* I,2 (373B), II, III,2 (397C); 2) *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*, cf. *De div. nom.* I,1 (585B), I,5 (593B), II,1 (636C), II,3 (640B), II,7 (645A), XI,5 (953B), *Myst. theol.* III (1932D); 3) *συμβολικὴ θεολογία* cf. *Cael. hier.* XV,6 (336A), *De div. nom.* I,8 (597B), IV,4 (700C), IX,5 (913B), XIII,4 (984A), *Myst. theol.* III (1033A-B), *Ep.* IX,1 (1104B); 4) *θεῶν ὕμνοι*, cf. *Cael. hier.* VII,4 (212B); 5) *περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιότητων καὶ τάξεων*, cf. *De div. nom.* IV,2 (696B); 6) *περὶ δικαίου καὶ θεοῦ δικαιοῦ*, cf. *De div. nom.* IV,35 (736B); 7) *περὶ ψυχῆς*, cf. *De div. nom.* IV,2 (696C). E' difficile stabilire se si tratti di opere reali o fittizie: mentre E. R. Dodds²¹ riferendosi alle *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* pensa che si tratti di un'opera immaginaria, H. U. von Balthasar²² si diffonde sul contenuto di questi scritti e sui loro rapporti con le opere a noi giunte. Non è accettabile l'ipotesi formulata da R. F. Hathaway²³, secondo cui le *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* andrebbero identificate con le *Ep.* I-IV: in queste lettere non si parla nè della necessità di attribuire i nomi divini a tutta la divinità, nè delle proprietà comuni alle tre persone della Trinità, nè delle « unità » e « distinzioni », nè della pace universale e della riconciliazione tra l'uomo e Dio prodotta da Cristo, nè dei ruoli specifici delle tre persone nella Trinità²⁴.

4. LO PS. DIONIGI E LA TRADIZIONE PLATONICA E PATRISTICA PRECEDENTE.

Già l'autore dello scolio allo ps. Dionigi edito in PG 4, 21D 1-3 si era accorto delle strettissime corrispondenze non solo dottrinali ma anche terminologiche tra Proclo e l'autore

²¹ *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. 187.

²² *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* II, Einsiedeln 1962, pp. 157-167.

²³ *Op. cit.*, p. 79.

²⁴ Cf. *Div. nom.* II,1, 636C; II,3, 640B; II,7, 645A; XI,5, 953B; *Myst. theol.* III, 1032D.

del *Corpus*, anche se finiva con l'affermare la dipendenza del primo dal secondo. In epoca moderna, tra i numerosi studiosi che dall'inizio del secolo scorso fino ai nostri giorni hanno preso in esame la dipendenza dello ps. Dionigi dalla tradizione platonica (e soprattutto dal Neoplatonismo di Proclo) vanno ricordati J. G. V. Engelhardt, A. Jahn, H. Koch, J. Stiglmayr, H. Weertz, H. F. Müller, G. Della Volpe, R. Roques, M. Schiavone, B. Brons, H. D. Saffrey, S. Gersh, L. H. Grondijs, R. F. Hathaway (questi ultimi due hanno messo in luce in particolare la dipendenza dello ps. Dionigi da Damascio)²⁵. Ad E. von Ivanka²⁶ e soprattutto ad E. Corsini²⁷ va il merito di avere richiamato l'attenzione sui rapporti tra la teologia dello ps. Dionigi e il *Parmenide* di Platone (cf. *infra* § 5c). Ad E. Corsini — che ha seguito la traccia indicata da C. Pera²⁸ — si deve anche la scoperta di vari paralleli tra la trattazione del male fatta dallo ps. Dionigi e il *De diis* di Sallustio²⁹.

Non meno significative sono state le indagini sui rapporti tra lo ps. Dionigi e la tradizione patristica greca, rappresentata dagli studi di C. Pera³⁰, E. Ch. Puech, V. Lossky, E. von Ivanka e W. Völker, che in un importante libro ha esaminato a fondo la dipendenza dell'autore del *Corpus* soprattutto dai Padri Alessandrini e Cappadoci³¹. E' ormai accertato che per la comprensione dello ps. Dionigi sono ugualmente importanti le due correnti culturali rappresentate dalla tradizione platonica e da quella patristica: l'una non può venire ignorata e sottovalutata a vantaggio dell'altra.

5. LA TEOLOGIA DELLO PS. DIONIGI.

a) *La legge della μονή, della πρόοδος e dell'ἐπιστροφή.*

La *μονή* si riferisce all'assoluta trascendenza del primo principio, immobile, staccato da tutto, inalterabile e sempre

²⁵ Cf. Bibliografia.

²⁶ Scholastik 15 (1940) 386-399 = *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, pp. 228-242.

²⁷ *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

²⁸ RSPH 25 (1936) 33.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 16-30.

³⁰ Non è però accettabile l'identificazione da lui sostenuta dell'autore del *Corpus* con un discepolo di S. Basilio Magno.

³¹ Cf. Bibliografia.

uguale³² ed è praticamente identica all'ἐνωσις³³. La πρόοδος indica la sua emanazione — o traboccamento — dovuta alla sovrabbondanza della sua energia, sia quando produce gli esseri moltiplicandosi sia quando manifesta nei loro confronti la sua provvidenza ed il suo amore: essa s'identifica quindi da una parte con la διάκρισις, il πολλαπλασιασμός e l'attività creatrice³⁴, dall'altra con la πρόνοια e l'ἔρως³⁵; la πρόοδος non altera tuttavia in alcun modo la stabile unità della μονή³⁶. L'ἐπιστροφή indica infine sia il ritorno della πρόοδος alla sua fonte originaria³⁷, sia la conversione degli esseri — prodotta dalla πρόοδος — verso il primo principio e la loro tendenza ad unirsi ad esso³⁸: a ben considerare, il secondo aspetto dell'ἐπιστροφή altro non è che un caso particolare del primo, giacché tutti gli esseri emanano dall'uno e fanno quindi parte della πρόοδος divina (cf. *infra* § 5g). Mentre la μονή è la fonte originaria ed il punto da cui parte ed a cui ritorna l'emanazione, la πρόοδος e l'ἐπιστροφή rappresentano un vero e proprio movimento ciclico dell'energia divina che emana dall'uno trascendente e vi ritorna³⁹. Questi tre momenti sono fondamentali già nel Neoplatonismo⁴⁰.

b) *Le « unioni » e le « distinzioni ».*

Questi due concetti basilari sono diffusamente illustrati nel secondo capitolo del trattato *I nomi divini*. Su di un piano più generale, mentre l'unione (ἐνωσις) si riferisce alla divinità considerata nella sua assoluta trascendenza (μονή), la distin-

³² *Div. nom.* IX,8, 916B; *Ep.* IX,3, 1109C.

³³ *Div. nom.* II,4, 640D, e cf. *infra* 5b.

³⁴ *Div. nom.* II,4, 640D; II,5, 641D-644A; V,1, 816B.

³⁵ *Div. nom.* IV,4, 712C.

³⁶ *Div. nom.* II,11, 649B; XI,1, 949B; *Cael. hier.* I,2, 121B; *Ep.* IX, III, 1109B 13-16, C 10-14; *Eccl. hier.* III,2, 429A.

³⁷ *Div. nom.* IV,14, 712C.

³⁸ *Cael. hier.* I,1, 120B; *Eccl. hier.* III,3, 429B; *Div. nom.* IV,10, 705D, 708B.

³⁹ *Div. nom.* IV,14, 712D-713A; IV,17, 713D.

⁴⁰ Cf. ad es. Plotino, *Enn.* I,7,1 (I, 109,22 Bréhier) sulla μονή ed ἐπιστροφή; *Enn.* V,2,1 (V,33,8-10) sulla πρόοδος ed ἐπιστροφή; Proclo, *El. theol.* 27 (30,31-32,2 Dodds) sul primo principio che resta immutato nonostante la processione; *El. theol.* 35 (38) sulla μονή, πρόοδος ed ἐπιστροφή; *El. theol.* 42 (44,12-14) sulla πρόοδος ed ἐπιστροφή; *El. theol.* 125 (112,10-11) sull'identità tra la πρόοδος e la moltiplicazione. Il movimento ciclico della πρόοδος e dell'ἐπιστροφή è chiaramente descritto da Proclo in *El. theol.* 33 (36). Sul primo principio come causa dell'ἐπιστροφή degli esseri cf. ad es. Proclo, *Theol. plat.* I,22 (104, 45 Saffrey-Westerink).

zione (διάκρισις) riguarda le sue emanazioni (πρόοδοι), manifestazioni (ἐκφάνσεις) e moltiplicazioni (πολλαπλασιασμοί) produttrici delle varie realtà⁴¹. Purtuttavia l'« unione » e la « distinzione » ammettono a loro volta in sè, ciascuna per proprio conto, altre « unioni » e « distinzioni »: nell'« unione » rappresentata dalla divinità assolutamente trascendente mentre le « unioni » sono le proprietà comuni a tutte e tre le persone che compongono la divinità, vale a dire tutti i concetti superlativi o negativi che sottolineano la sua trascendenza, tutti gli appellativi che la indicano come causa delle realtà più alte e l'unità ineffabile formata dalle tre persone⁴², le « distinzioni » poggiano invece sulle tre persone della Trinità che non ammettono nessuna confusione nè tra loro nè tra i loro ruoli⁴³; nella « distinzione » rappresentata dall'emanazione divina le « unioni » consistono nella sua attività produttrice di esseri, di vita, di sapienza, e nel fatto che l'emanazione stessa è oggetto di partecipazione da parte di tutti gli esseri senza però che l'essenza del primo principio — che resta sempre trascendente — venga da essi posseduta⁴⁴, mentre le « distinzioni » si riferiscono all'incarnazione, all'attività sulla terra ed alla passione della seconda persona della Trinità⁴⁵. Questa dottrina pseudodionisiana risale da una parte a Proclo, dall'altra a Gregorio di Nissa. Proclo associa la διάκρισις alla πρόοδος⁴⁶; e per quanto riguarda la διάκρισις che si trova nell'ένωσις della divinità trascendente, già Gregorio di Nissa si era servito dei termini διακρίνειν e διακεκριμένον per designare la distinzione tra le persone della Trinità⁴⁷.

c) *La teologia negativa e positiva in rapporto con l'applicazione alla divinità delle prime due ipotesi del Parmenide platonico.*

Parlando dei *Nomi divini* e della *Teologia mistica* (cf. *supra* § 2) si è già avuto modo di accennare al fatto che lo ps.

⁴¹ II,4, 640D; II,5, 641D-644A 2.

⁴² II,3, 640B; II,4, 641A-C.

⁴³ II,3, 640C; II,5, 641D.

⁴⁴ II,5, 644A-B.

⁴⁵ II,3, 640C; II,6, 644C.

⁴⁶ *El. theol.* 35 (38,12) e 36 (38, 30 e 33).

⁴⁷ *Or. catech.* 3 (PG 45, 17D 5 e D 7-8); cf. ad es. il διακεκριμένον di *Div. nom.* 640C (cf. su quest'ultimo punto E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 248).

Dionigi adotta sia la « teologia negativa » che consiste nel privare il primo principio di ogni possibile attributo (metodo apofatico) sia la « teologia positiva » che attribuisce invece alla divinità ogni proprietà (metodo catafatico). La teologia negativa compare in *Cael. hier.* II,3,140D; *Div. nom.* I,5,593C; I,6, 596A; XIII,3,980D, 981A; *Myst. theol.* I,1,1000A; II,1025A; quella positiva in *Div. nom.* I,5,593D; I,6,596B; entrambi i metodi sono usati contemporaneamente in *Div. nom.* I,5,593C-D; I,6,596A-B e considerati ugualmente legittimi in *Myst. theol.* I,2,1000B. Secondo lo ps. Dionigi le due « vie » non si contraddicono tra di loro: mentre la teologia negativa considera la divinità nella sua assoluta trascendenza (μονή) e ribadisce la sua diversità dagli esseri, la teologia positiva la considera come causa di tutti gli esseri⁴⁸, vale a dire come il principio da cui tutti gli esseri emanano in virtù della πρόοδος ed in cui si trovano quindi contenuti potenzialmente (cf. *infra* § 5g); e mentre la teologia positiva ripercorre attraverso la πρόοδος il processo discendente dalla divinità agli esseri, quella negativa risale dagli esseri al primo principio che resta sempre staccato da essi⁴⁹. Questi due metodi spiegano anche come mai la divinità è nello stesso tempo priva di nomi e oggetto di tutti i possibili nomi⁵⁰. Quest'ultima dottrina si ritrova anche in *Corpus Herm.* V,10⁵¹.

Strettamente connessa all'adozione delle due « teologie » è l'applicazione alla divinità dei concetti negativi e positivi caratteristici rispettivamente dell'« uno » della prima e della seconda ipotesi del *Parmenide* platonico, che da parte dei neopitagorici prima e dei vari esponenti del Neoplatonismo poi fu oggetto di un'interpretazione teologico-metafisica e divenne quindi la base della teologia del Neoplatonismo⁵². A parte i cc. IX e X dei *Nomi divini*, in cui i concetti positivi di grandezza, piccolezza, identità, differenza, somiglianza, dissomiglianza, stabilità, movimento, uguaglianza, gioventù e vecchiaia sono gli stessi che caratterizzano l'uno della seconda ipotesi del

⁴⁸ Cf. *Div. nom.* 593D; *Myst. theol.* 1000B.

⁴⁹ *Myst. theol.* II, 1025B.

⁵⁰ *Div. nom.* 596A, 596C, 824B.

⁵¹ Ed. Nock - Festugière, I, 64, 3-10.

⁵² Cf. E. R. Dodds, *CQ* 22 (1928) 129-142; E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus*, pp. 115-120; H. D. Saffrey - L. G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne I*, Paris 1968, pp. lxxv-lxxxiv.

*Parmenide*⁵³, va ricordato che lo ps. Dionigi riprende le conclusioni negative della prima ipotesi in *Div. nom.* I,5,593A-B; II,11,649C 4-6; V,4,817D; XIII,3,981A (cf. *Parm.* 141e, 142a); e quelle positive della seconda ipotesi in *Div. nom.* V,8,824A (cf. *Parm.* 155d); e che fa contemporaneamente uso di entrambi le ipotesi in *Div. nom.* V,10,825B e VII,3,872A⁵⁴. Come nel caso della teologia positiva e negativa, la contemporanea adozione delle opposte conclusioni delle prime due ipotesi del *Parmenide* da parte dello ps. Dionigi si spiega tenendo presenti i due momenti della *μονή* e della *πρόοδος*: mentre la prima ipotesi negativa è riservata alla *μονή* la seconda positiva si riferisce alla *πρόοδος* o emanazione di tutti gli esseri dal primo principio. Come ha giustamente osservato E. Corsini⁵⁵ quest'uso del *Parmenide* da parte dello ps. Dionigi è strettamente dipendente dall'interpretazione che del *Parmenide* avevano dato Siriano e Proclo, che riservavano la prima ipotesi all'uno assolutamente trascendente e la seconda alle successive emanazioni dell'uno, del tutto equivalenti alla *πρόοδος* pseudo-dionisiana.

d) La superiorità della teologia negativa.

Pur riconoscendo la legittimità di entrambi le teologie⁵⁶ lo ps. Dionigi sembra considerare la « teologia negativa » più confacente alla natura assolutamente sconosciuta del primo principio: in *Cael. hier.* II,3,140D 6-7 egli afferma che essa rappresenta un metodo più appropriato; e in *Div. nom.* XIII,3,981B ricorda con approvazione la preferenza accordata dai « teologi » suoi maestri al procedimento negativo. Anche Proclo preferisce questo procedimento⁵⁷ e, al pari dello ps. Dionigi⁵⁸, l'identifica con il processo ascendente⁵⁹.

La « via negativa » è una delle caratteristiche precipue della teologia di tutta la tradizione platonica e patristica⁶⁰. Le

⁵³ Cf. *Parm.* 144b-c, 145e-148d, 149d-151e, 152a-b ed E. von Ivanka, *Plato Christianus*, pp. 234-235.

⁵⁴ Una rassegna di tutti i passi del *Corpus* in cui compaiono analogie con il *Parmenide* si può trovare in E. Corsini, *op. cit.*, pp. 77-111.

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 121-122.

⁵⁶ Cf. *Myst. theol.* I,2, 1000B.

⁵⁷ Cf. *Theol. plat.* II,5 (II,38,19-21).

⁵⁸ *Myst. theol.* II, 1025B.

⁵⁹ *Theol. plat.* II,5 (II,38,10-11).

⁶⁰ Cf. ad es. Filone, *Quod D. sit. imm.* 55; Massimo di Tiro, *Or.* XI, 61a; Celso, VII, 42 (Bader); Alcino, *Did.* 165, 14-15 (Hermann); Plotino, *Enn.*

parole dello ps. Dionigi in *Cael. hier.* II,3,140D 5-6 « che designano non ciò che è, ma ciò che non è », vanno raffrontate con Clem. Alex. *Strom.* V,71,3 (CGS II,374,13-15) e con Plotino, *Enn.* V,3,14 (V,68,6-7 Bréhier).

e) L'assoluta trascendenza della divinità.

La naturale conseguenza dell'applicazione dei concetti negativi della prima ipotesi del *Parmenide* alla *μονή* divina è l'accentuazione della trascendenza del primo principio. I motivi più caratteristici della dottrina pseudodionisiana della trascendenza divina sono i seguenti: 1. Dio è privo di forma e intoccabile⁶¹; 2. è superiore a tutti gli esseri⁶²; 3. non è conforme a nessun essere⁶³; 4. è superiore all'essere⁶⁴; 5. è un non-essere⁶⁵; 6. è superiore all'intelligenza⁶⁶; 7. è superiore al pensiero ed alla conoscenza, e quindi è assenza di pensiero ed inconoscibile; la conoscenza che si può avere di lui è un tutt'uno con l'ignoranza⁶⁷; 8. è superiore alla parola, e quindi è ineffabile, privo di nomi e superiore ad ogni nome⁶⁸; 9. è superiore ad ogni stato (compresi quelli di quiete e di movimento)⁶⁹, e ad ogni affermazione e negazione⁷⁰; 10. è superiore all'infinità ed al limite⁷¹; 11. è nello stesso tempo identico all'infinità in un triplice senso (perchè racchiude in sè tutto potenzialmente, perchè è provvisto di un numero infinito di potenze creatrici e perchè è sconosciuto⁷²); 12. è superiore al tempo ed all'eternità⁷³.

Le dottrine elencate in questi punti risalgono — ad eccezione di quella del punto 11, derivante dal Neoplatonismo e

V,1,7 (V,24,18-22 Bréhier); V,3,14 (V,68,6-7); V,5,6 (V,98,17-23); Clem. *Strom.* V,71,2-3 (GCS II, 374,5-15); Greg. Nyss. *De an. et res.* PG 46,40C 5-11; In *Cant.* V,157, 16-21 Langerbeck. Proclo, *Theol. plat.* II,5 (II,37,13-15; 37,19-38,1; 38,18-39,5).

⁶¹ *Div. nom.* 588B, 824B, 913A; *Myst. theol.* 1001A.

⁶² *Div. nom.* 593C, 824B, 977B.

⁶³ *Div. nom.* 588B 12-13, 824B 5-6, 916A 4-5.

⁶⁴ *Div. nom.* 588A, 593A 4-7, 824A 5-6; *Ep.* I,1065A.

⁶⁵ *Div. nom.* 588B 14, 697A 7-8, 716A 1-2.

⁶⁶ Cf. ad es. *Div. nom.* 588A 6, 588B 7-8, 593A 7, 981A 7; *Ep.* I,1065A.

⁶⁷ *Div. nom.* 588B 8-9, 588B 12, 593A-B, 981B, 588A, 872A; *Myst. theol.* 1001A, 1025A-B, 1033C 1; *Ep.* I,1065A-B.

⁶⁸ *Div. nom.* 588A, 588B, 593B, 596C, 981A-B; *Myst. theol.* 1033B-C.

⁶⁹ *Div. nom.* 593C, 916B; *Ep.* IX,1109D.

⁷⁰ *Div. nom.* 641A; *Myst. theol.* 100B, 1033C.

⁷¹ *Div. nom.* 705C, 909C, 977B, 980C.

⁷² Cf. S. Lilla, *JThS*, n.s. 31 (1980) 98-103.

⁷³ *Div. nom.* 937B, 940A.

da Gregorio di Nissa⁷⁴ — ad alcuni passi di determinati dialoghi platonici⁷⁵; sulla dottrina dell'innominabilità di Dio (num. 8) anche alcuni passi scritture hanno tuttavia esercitato la loro influenza (*Ex* 6,3; *Eph* 1,21; *Phil* 2,9). Le stesse dottrine caratterizzano quindi la teologia di tutta la tradizione platonica successiva — fino al più tardo Neoplatonismo — ed anche quella di Filone e della tradizione patristica greca. Non è possibile citare in questa sede neanche una piccola parte dell'ampia documentazione relativa; la problematica è del resto vasta e complessa in quanto si possono rilevare differenze notevoli tra un autore e l'altro. Ci limiteremo qui a ricordare che la dottrina del punto 5 — Dio è un non-essere, μὴ ὄν — si trova già in Plotino, Porfirio e Proclo⁷⁶.

f) *L'immanenza della divinità nell'universo.*

Se, considerata nella sua *μονή* la divinità resta assolutamente trascendente, considerata invece nella sua emanazione (*πρόοδος*) — che è insieme provvidenziale e creatrice (cf. *infra* § 5g) — essa attraversa tutto, raggiunge tutti gli esseri ed è quindi immanente nell'universo⁷⁷. Tale emanazione — che diventa una vera e propria « trasmissione » (*διάδοσις, χορηγία*) — si verifica in seguito al traboccamento (*ἐκβάλλειν, ὑπερβλύζειν*) dell'infinita potenza (*δύναμις*) di cui Dio è oltremodo pieno (*ὑπερπλήρης*)⁷⁸. Essa rappresenta il movimento di Dio⁷⁹ — che per quanto riguarda la *μονή* rimane sempre in uno stato di quiete ed è anzi superiore ad esso⁸⁰ — la legge suprema dell'universo e la sua pace, vale a dire la causa dell'armonia che lo pervade e dell'accordo e comunione degli es-

⁷⁴ Cf. S. Lilla, *JThS*, n.s. 31 (1980) 98-103.

⁷⁵ Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste IV*, Paris 1954, pp. 79-91.

⁷⁶ Cf. Plotino, *Enn.* VI,9,3 (VI,175,38); Porfirio, *Sent.* 26 (15,9-12 Lamberz) e Proclo, *Theol. plat.* II,2 (II,22,4 e 20), II,5 (II,38,26-28).

⁷⁷ *Cael. hier.* I,1, 120B 4; XIII,3, 300D 2-301A 2; XV,7, 337B 2; *Eccl. hier.* III,2, 429A 3-4; *Div. nom.* IV,4, 697C 4-5; V,9, 825A 7; V,10, 825B 8; VII,4, 872C 4-5; VIII,3, 892B 1-2; VIII,5, 892C 5-7; IX,3, 912A 2-3 e 6-7; IX,9, 916C 1-2; IX,10, 917A 4-5; XI,1, 949B 1-2; XI,2, 952A 1-2, 11-13; XIII,1, 977B 10-12; *Ep.* IX,III, 1109B 13, C 7.

⁷⁸ Cf. *Cael. hier.* IV,1, 177C 13-14; *Div. nom.* VIII,3, 892B 1; IX,2, 909C 6-11; XI,2, 952A 14-15; XI,6, 956B 7; XII,4, 972A 7-10; XIII,1, 977B 14 - C 1.

⁷⁹ *Div. nom.* IX,9, 916C-D.

⁸⁰ *Div. nom.* IX,8, 916B.

seri tra loro⁸¹; lega il centro dell'universo alle estremità⁸²; ed abbraccia (*περιέχει*) e tiene insieme (*συνέχει*) il tutto⁸³. La dottrina della potenza divina che attraversa (*διήκει*) l'universo e lo tiene insieme (*συνέχει*) è caratteristica dello Stoicismo e si ritrova anche nel Giudeo-Ellenismo, nel Platonismo medio, nel Neoplatonismo e in Gregorio di Nissa⁸⁴. L'idea del principio divino oltremodo pieno che fa traboccare da sé la sua infinita potenza originando l'emanazione che giunge dappertutto è tipicamente neoplatonica⁸⁵. La comunione degli esseri tra loro — su cui aveva posto l'accento soprattutto lo stoico Posidonio⁸⁶ — si trova anche in Giamblico⁸⁷ e in Proclo⁸⁸. La potenza divina lega il centro dell'universo alle estremità già in Platone, nello Stoicismo, in Filone, in Clemente e in Proclo⁸⁹. La dottrina infine della potenza divina che abbraccia (*περιέχει*) tutto l'universo sensibile risale alla filosofia presocratica⁹⁰ e ricorre nell'*anima mundi* platonica, in Filone, nel Platonismo medio, in Clemente e in Gregorio di Nissa⁹¹.

g) *Le caratteristiche dell'opera creatrice di Dio.*

Il primo principio contiene *a priori* nella sua unità ineffabile la totalità degli esseri. Tale idea si trova espressa dai

⁸¹ *Div. nom.* VIII,5; XI,1-2.

⁸² *Cael. hier.* XV,7, 337B 2-3; *Div. nom.* XI,2, 952A 4-5.

⁸³ *Cael. hier.* XIV, 321A 16; *Div. nom.* IV,4, 697C 9-11, 700A 15-B 2; VIII,2, 892A 6; XI,1, 949A 7-10; XI,2, 949C 11-12; *Ep.* IX,III, 1109C 8.

⁸⁴ Cf. ad es. J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (= SVF) I, 153, 155, 158, 161, 162, 530, 533; II, 416, 439-441, 473; Sap 7,24 e 8,1; Filone, *De post. C.* 14 (II,4,4-5 Cohn-Weland); *Quis rer. div. her.* 188 (III,43,16-17); *De fuga et inv.* 110 (III,133,20-22), 112 (III,133,26-134,2); Plutarco, *Quaest. plat.* 1001B (VI,123,17-18); *De an. procr. in Tim.* 1026C (VI,178,8-9); Attico, *fr.* VIII (Baudry); Plotino, *Enn.* IV,3,9 (IV,76,36-38); IV,8,2 (IV,219,31-34); Proclo, *In Alc. pr.* 53,19; 125,18-20; *El. theol.* 13 (14,30-32); Greg. Nyss. *De an. et res.*, PG 46,28A 5-7; *De profess. christ.* 138,27-130,1 (Jaeger).

⁸⁵ Cf. ad es. Plotino, *Enn.* V,2,1 (V,33,8); Porfirio in Macrobio, *Comm. in Somm. Scip.* I,14,6 (56,8-9 Willis); Proclo, *El. theol.* 131 (116,17-18. 22-23), 152 (134,13-14); *In Tim.* I,25,14-18 (Diehl).

⁸⁶ Cf. ad es. i riferimenti in M. Pohlenz, *Die Stoa II*, Göttingen 1955, p. 108.

⁸⁷ *De myst.* I,5,17 (47,12-13 Des Places); cf. J. Roques, *L'univers dionysien*, p. 49, n. 3.

⁸⁸ *El. theol.* 148 (130,10-11).

⁸⁹ Platone, *Tim.* 36b 6-c 2 (cf. S. Lilla, in *Studi in memoria di C. Ascheri*, Differenze 9 [Urbino 1970] 174-175); SVF II,454 e 458; Filone, *De plant.* 9; Clem. *Protr.* 5,2; Proclo, *El. theol.* 148 (130,8-9).

⁹⁰ Cf. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1964, pp. 42 e 232-233, n. 39 a proposito di *περιέχειν*.

⁹¹ Cf. il materiale da me raccolto in *JThS*, n.s. 31 (1980) 98-99, n. 2.

termini προέχει, προλαμβάνει, προληπτική -ον, περιληπτική -ον⁹². Ciò equivale a dire che tutti gli esseri esistono già *a priori* o nel primo principio (προϋφεισθηκότα, cf. ad es. *Div. nom.* VII,2, 869B 13) o, allo stato di idee, λόγοι ο θελήματα nella sua emanazione più universale, l'essere (*Div. nom.* V,8, 824C-6-15). La divinità produce (παράγει) gli esseri facendoli uscire dalla propria essenza, in cui sono originariamente contenuti⁹³: questo si verifica perchè l'attività produttrice di esseri è un tutt'uno con l'emanazione divina (πρόδος) che per questo è definita ουσιοποιός (cf. ad es. *Div. nom.* V,9,825A 6). E' proprio grazie alla πρόδος che gli esseri, presenti nella semplicissima unità divina in uno stato indifferenziato e corrispondente alla sua strabocchevole potenza (cf. *supra* § 5f), escono fuori da essa e si distinguono gli uni dagli altri assumendo ciascuno le proprie caratteristiche; la πρόδος originatrice della molteplicità degli esseri implica in effetti un'infinita moltiplicazione della divinità⁹⁴ e va di pari passo con la διάκρισις o differenziazione degli esseri tra loro (sull'equivalenza tra πρόδος e διάκρισις, cf. *supra* § 5b). Nonostante però quest'infinita moltiplicazione o suddivisione della πρόδος divina la fonte originaria — corrispondente alla μονή — non subisce alcuna alterazione o diminuzione nè nella sua unità sovraessenziale nè nella sua energia sovrabbondante, e rimane sempre uguale a se stessa nella sua immobile identità⁹⁵. In quanto identico al bene (cf. *Div. nom.* IV,1) l'uomo è portato dalla sua stessa esistenza (αὐτῷ τῷ εἶναι) alla produzione degli esseri⁹⁶, il che esclude una creazione risultante da una libera decisione o da un calcolo (*Div. nom.* IV,1, 693B 7-8): si è del resto già visto (cfr. § 5f) che l'uno-bene è ricolmo di una sovrabbondante energia che trabocca producendo la πρόδος. Una volta prodotti, gli esseri desiderano il primo principio in modo conforme alla loro con-

⁹² Cf. *Div. nom.* V,8, 824B 1-3; V,9, 825A 3; V,10, 825B 5; VIII,2, 889D 2; VIII,6, 893C 14; IX,4, 912C 9-10; XIII,1, 977B 14 a proposito di προέχει; *Div. nom.* I,5, 593A 9; I,7, 597A 1-2; V,4, 817D 3; VII,4, 872C 4; XIII,2, 980A 9 a proposito di προλαμβάνει, προληπτική-όν; *Div. nom.* III,1, 680B 16; IX,3, 912B 3 a proposito di περιληπτική-όν.

⁹³ *Div. nom.* V,8, 824C 9-10; sull'uso del termine tecnico παράγει cf. ad es., fra i numerosi passi, *Cael. hier.* IV,1, 177C 8; *Div. nom.* I,4, 592A 4; II,11, 649B 9; VIII,2, 889D 3.

⁹⁴ Cf. *Cael. hier.* I,2, 121B 8; *Div. nom.* II,11, 649B 6-7, 9-11, 12-14.

⁹⁵ *Cael. hier.* I,2, 121B 8-10; *Div. nom.* II,11, 649B 11 - C 2; IX, 4, 912B 5 - C 1; IX,8, 916B 2-8.

⁹⁶ *Div. nom.* I,5, 593D 7-8; IV,1, 693B 8.

dizione⁹⁷ giacchè esso è anche identico al bello assoluto⁹⁸ e quindi si rivolgono verso di esso, aspirando a riunirsi, per quanto è possibile, alla loro fonte⁹⁹; è la divinità stessa in quanto bene, bello ed amore ad essere la causa della conversione verso di sè degli esseri¹⁰⁰: è essa a chiamarli ed a riunirli¹⁰¹.

Anche in questo contesto ci si trova in presenza di motivi neoplatonici: il primo principio che contiene già in sè tutti gli esseri o le potenze creatrici¹⁰²; la presenza nell'intelligenza o nell'essere delle idee o esseri¹⁰³; la presenza nella divinità di λόγοι — dottrina di origine stoica¹⁰⁴; il termine παράγειν¹⁰⁵; l'associazione tra πρόδος, διάκρισις e moltiplicazione¹⁰⁶; la fonte originaria che, nonostante la sua emanazione produttrice di esseri, rimane sempre uguale senza alterarsi ed esaurirsi¹⁰⁷; l'identificazione dell'uno con il bene¹⁰⁸; il desi-

⁹⁷ *Div. nom.* I,5, 593D 8-11; IV,4, 700B 4-8.

⁹⁸ *Div. nom.* IV,10, 708A 6-7, 11-12.

⁹⁹ Cf. ad es. *Div. nom.* IV,4, 700B 2-3.

¹⁰⁰ Cf. ad es. *Cael. hier.* I,1, 120B 6; *Div. nom.* IV,4, 700A 10; IV,14, 712C 1-15; sul testo di quest'ultimo passo cf. S. Lilla, ANSP, serie III, 10 (1980) 152.

¹⁰¹ *Cael. hier.* I,1, 120B 6; *Div. nom.* IV,4, 700A 9-11; IV,7, 701D 1-3.

¹⁰² Cf. Plotino, *Enn.* V,3,15 (V,70,20-31); Proclo, *In Parm.* VI,73,11-12 (Cousin); *El. theol.* 65 (62,16-17); *In Tim.* I,23,26 e I,134,18-19; Damascio, *Dub. et sol.* 1 (I,3,1-2), 2 (I,5,2-3), 25 (I,42,27).

¹⁰³ Alcino, *Did.* 163, 12-13, 27-28, 29-30 e 164, 27 (Hermann); Attico, *fr.* IX (Baudry); Plutarco, *De plac. philos.* 882D (V,287,5-7); Ippolito, *Ref.* I,19,2 (GCS III, 9,10-11); Nicomaco di Gerasa, *Intr. arithm.* I,6 (12,6-9 Hoche); Filone, *De opif. m.* 20; *De Cher.* 49; Clem. *Strom.* V,16,3 (GCS II, 336,8); V,73,3 (II, 375,18-19); Origene, *Comm. Ioh.* I,19 (GCS IV, 24,1-2); Ierocle, *In aureum carmen* 125,7 (Mullach); Plotino, *Enn.* V,1,8 (V,26,8-9); V,4,2 (V, 81,9. 16-17); V,9,3 (V, 163,7-8); V,9,5 (V, 165,22-23); Porfirio in Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.* I,2,14 (6,24-26 Willis); Proclo, *Theol. plat.* III,9 (III, 39,9-10).

¹⁰⁴ Cf. Origene, *Comm. Ioh.* I,34 (GCS IV, 43,20-23); *De princ.* I,2 (GCS V, 30,7-8); Greg. Nyss. *De an. et res.*, PG 46, 28D - 29A 2; Plotino, *Enn.* VI, 2,5 (VI¹ 104,12-14 dove i λόγοι fanno parte dell'anima mundi); Proclo, *In Cratyl.* 139 (79,12); e sull'origine stoica cf. SVF I,98; I,102; II,1027.

¹⁰⁵ Cf. Plotino, *Enn.* VI,8,20 (VI², 159, 21); Ierocle, *In aureum carmen* 29,13 (Mullach) e, fra i numerosi esempi presenti in Proclo, *El. theol.* 28 (32,10) e 195 (170,7); il verbo è usato anche da autori patristici: cf. ad es. Clem. Alex. *Ecl. proph.* 18,1; Origene, *De princ.* II,8 (GCS V, 160, 17); Greg. Nyss. *De perf.* 190,9 (Jaeger).

¹⁰⁶ Cf. ad es. Proclo, *El. theol.* 36 (38,30 e 33), 125 (112,10-11).

¹⁰⁷ Cf. ad es. Plotino, *Enn.* V,3,12 (V, 66,34-36); VI,7,36 (VI², 111,24-25); VI,9,5 (VI², 178,36-37); Proclo, *El. theol.* 27 (30,31-32,9); Damascio, *Dub. et sol.* 42 (I, 85,28-29).

¹⁰⁸ Cf. ad es. Numenio, *fr.* 19 (Des Places); Plotino, *Enn.* V,1,8 (V,26, 1-2); V,4,1 (V,79,9-10); Siriano, *In Met.* 183,1-2; Proclo, *Theol. plat.* II,6

derio degli esseri per il primo principio e la loro conversione¹⁰⁹; Dio come autore della conversione e della riunione degli esseri (συναγωγός)¹¹⁰. In due punti tuttavia lo ps. Dionigi si differenzia dal Neoplatonismo: 1. l'identificazione del primo principio con il bello non risale a Plotino e a Proclo, inclini a considerare il bello come una proprietà dell'essere assoluto prodotto dall'uno, ma ad Aristotele e a Gregorio di Nissa¹¹¹; 2. sia il Roques che il von Ivanka¹¹² hanno giustamente posto in rilievo il fatto che in *Div. nom.* V,2,816C 12-817A 4, lo ps. Dionigi respinge la concezione procliana della produzione o generazione degli esseri inferiori da parte degli esseri superiori, in quanto per lui tutti gli esseri emanano direttamente dall'unico Dio.

h) *Le tre persone della Trinità.*

L'unità sovraessenziale del primo principio comprende in sè, in una maniera che sfugge alla comprensione umana, le tre persone della Trinità che, come si è visto (§ 5b), rappresentano la διακρισις in seno all'ένωσις della divinità trascendente¹¹³; pur rimanendo nettamente distinte e non ammettendo nessuna reciprocità o confusione tra i loro ruoli (640C, 641A 12-13, 641 D), le tre persone si trovano tuttavia l'una nell'altra in modo da formare un'unità superiore¹¹⁴ così come le luci di lampade diverse si fondono in un'unica luce in cui non si possono più distinguere le singole luci ma che tuttavia non cancella la distinzione tra le varie lampade¹¹⁵: al pari della luce delle lampade le tre persone sono dunque " unite nella

(II,40,3-7); *El. theol.* 13 (14,25), 20 (22,30-31); *In rem. publ.* I,133,20-21; *In Parm.* VI,71,18-19; Damascio, *Dub. et sol.* 22 (I,38,8-12), 31bis (I,60,15-16).
¹⁰⁹ Cf. ad es. Plotino, *Enn.* I,6,7 (I, 103,1-5); Proclo, *El. theol.* 8 (8,31), 31 (34,31-36,2); il motivo risale ad Aristotele, *Met.* A 1072a 26-b 3 dove il primo principio immobile è presentato come oggetto di desiderio e di amore e come bello assoluto.

¹¹⁰ Cf. Proclo, *El. theol.* 13 (14,32); *Theol. plat.* I,22 (I,104,4-5) e Damascio, *Dub. et sol.* 33 (I,64,5).

¹¹¹ Cf. Aristotele, *Met.* A 1072a 28; Greg. Nyss. *De an. et res.*, PG 46, 97A 1-8; *De virg.* 289,25-26; 296,14-20 (Cavarnos); quest'ultimo passo dipende da Platone, *Symp.* 211a, al pari di quello dello ps. Dionigi, *Div. nom.* IV,7, 701D 2-704A 2.

¹¹² R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 78-79, n. 3; E. von Ivanka, *Plato christianus*, pp. 262-289 = *Scholastik* 31 (1956) 384-403.

¹¹³ *Div. nom.* II,3, 640C; II,5, 641D.

¹¹⁴ *Div. nom.* II,4 641A 10-12.

¹¹⁵ *Div. nom.* II,4, 641A 13 - C 5.

distinzione e distinte nell'unione », ήνωμένα τή διακρισει και τή ένωσει διακεκριμένα (641B 2-3). Di quest'idea lo ps. Dionigi è debitore alla patristica greca precedente e a Proclo. L'autore dello scritto *De differentia essentiae et hypostasis* edito in PG 32 come ep. 38 di Basilio ed attribuito da alcuni studiosi a Gregorio di Nissa¹¹⁶ nel descrivere il rapporto tra le tre persone parla di « distinzione unita » e di « legame distinto »¹¹⁷; e Proclo, nella proposizione 176 degli *Elementi teologici*, afferma: « Tutte le forme presenti nell'intelligenza si trovano contemporaneamente l'una nell'altra e ciascuna per proprio conto » (p. 154,3-4); « essendo tutte presenti in un'unità priva di parti, sono unite le une alle altre e si attraversano tutte reciprocamente; ma essendo immateriali ed incorporee non si confondono tra di loro e ciascuna di esse, conservando la propria indipendenza e purezza, resta ciò che è » (p. 154,6-9). Per lo ps. Dionigi il Figlio e lo Spirito santo sono i « fiori » e le « luci sovraessenziali » del Padre (*Div. nom.* II,7, 645B 3-5): queste due espressioni sono usate da Proclo a proposito delle énaði, le prime emanazioni dell'uno¹¹⁸. A proposito della definizione di Gesù come « luce del Padre » (*Cael. hier.* I,2, 121A 4) va ricordato che lo stesso appellativo si trova già in Clemente, *Strom.* VII,5,6 (GCS III, 6,1-2). Per quanto riguarda infine la cristologia dionisiana i testi principali sono rappresentati da *Div. nom.* I,4 (592A 9 - B 2), II,10 (648D 2 - 649A 6) e dalla ep. IV (1072A-C): in essi s'insiste sulla vera e totale umanità assunta dalla seconda persona della Trinità, sul fatto che l'incarnazione non ha comportato alcuna alterazione nella sua natura divina ed alcuna confusione con la natura umana, e sulle facoltà « soprannaturali » e « sovraessenziali » di Cristo (cf. 649A 1-6). E' importante osservare che l'accento posto sull'inalterabilità della natura divina di Cristo e sull'assenza di confusione fra di essa e la natura umana non si limita a rispecchiare, come aveva sostenuto lo Stiglmayr, la dottrina ufficiale del concilio di Calcedonia¹¹⁹ ma si ritrova, a cavallo tra il IV e il V secolo, nel c. 3 del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa: oltre

¹¹⁶ Cf. J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht-Antwerp 1960, pp. 281 e 283.

¹¹⁷ PG 32, 333A; cf. S. Lilla, *Augustinianum* 13 (1973) 610.

¹¹⁸ *De mal. subs.* 2,11 (192,22-24 Boese); cf. S. Lilla, *Augustinianum* 13 (1973) 609 con i riferimenti al Koch ed al Boese, che già avevano notato questa corrispondenza.

¹¹⁹ Cf. *Concilium universale Chalcedonense*, ed. E. Schwartz, I,2, Bero- lini et Lipsiae 1933, p. 129, 19 e 129, 30-33.

ad insistere sull'assoluta inalterabilità della natura divina di Cristo (οὐδὲν... ἀλλοιούμενος, ἀδιάφθορος, ἀμετάβλητος) egli ricorre più volte al termine ἀσύγγυτος usato dallo ps. Dionigi¹²⁰. Sull'origine neoplatonica di questa dottrina è lo stesso Nemesio ad informarci: egli ammette apertamente di applicare al problema dell'unione tra le due nature in Cristo quanto Ammonio Sacca e Porfirio avevano sostenuto a proposito dell'unione tra l'anima (natura intellegibile di origine divina) ed il corpo materiale¹²¹. Sulla sostanziale ortodossia delle vedute cristologiche dionisiane nonostante certe analogie che presentano con il monofisismo severiano si veda l'approfondita discussione di R. Roques¹²²; pur ponendo in rilievo il loro carattere « neoplatonico »¹²³ egli non tiene tuttavia conto della loro stretta analogia con il c. 3 del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa e delle informazioni da questi fornite.

6. LE LEGGI CHE REGOLANO LA GERARCHIA ANGELICA E DI RIFLESSO ANCHE QUELLA ECCLESIASTICA.

La concezione generale del mondo angelico disposto secondo un ordine gerarchico che fa capo a Gesù¹²⁴ è venuta allo ps. Dionigi da Clemente¹²⁵; per di più, lo ps. Dionigi attribuisce alla gerarchia angelica¹²⁶ leggi ben precise, desunte in parte da Ierocle e da Proclo, in parte dalla tradizione patristica precedente (e in particolare da Clemente). Le più caratteristiche sono le seguenti:

1. La gerarchia ecclesiastica è imitazione di quella celeste¹²⁷.

¹²⁰ Cf. c. 3, pp. 137, 4-7, 10-11; 138, 4-6, 8-9 (Matthaei).

¹²¹ Cf. c. 3, p. 129, 10-14 a proposito di Ammonio Sacca; 130, 4-140, 4 a proposito di Porfirio; 140, 6-141, 1 a proposito della validità di questa dottrina neoplatonica nella cristologia.

¹²² *L'univers dionysien*, pp. 305-315.

¹²³ Cf. in particolare le pp. 315-318.

¹²⁴ *Eccl. hier.* I, 1, 372A; I, 2, 373B.

¹²⁵ *Strom.* VII, 5, 6 (GCS III, 6, 3-4); VII, 9, 2 (GCS III, 8, 16-21). Origene, *Comm. Ioh.* 31 (GCS IV, 38, 17) parla di dei, di troni, di principati, di dominazioni e di podestà e considera come loro capo non Gesù, ma il « dio degli dei » (*Ps* 49, 1 e 135, 2).

¹²⁶ I nomi dei nove ordini angelici provengono dall'Antico e dal Nuovo Testamento: gli « angeli » sono assai comuni in entrambi i Testamenti; sui Serafini cf. *Is* 6, 2 e 6, 6; sui Cherubini cf. *Gen* 3, 24; *Ez* 1, 6; 10, 1; 10, 4-9; 10, 15-16; 10, 18-20; sui rimanenti ordini cf. *Eph* 1, 21; *Col* 1, 16 e 2, 10; *IThess* 4, 16; *Juda* 9.

¹²⁷ *Cael. hier.* I, 3, 121C 2-4. E' merito di W. Völker, *Kontemplation und Ekstase*, pp. 108-109 l'aver indicato in Clemente la fonte di quest'idea e

2. I membri superiori della gerarchia ricevono il raggio divino direttamente da Dio in proporzione alle loro capacità e lo riflettono quindi verso i membri inferiori¹²⁸.

3. Esiste una stretta connessione tra il grado gerarchico di ciascun essere e la sua capacità di ricevere la luce divina¹²⁹.

4. I membri superiori della gerarchia purificano, illuminano e rendono perfetti i membri inferiori imitando così Dio, principio di ogni purificazione, illuminazione e perfezione¹³⁰. Le stesse funzioni sono svolte nella gerarchia ecclesiastica dai membri superiori nei confronti degli inferiori (cf. *supra* § 2). In tutta la tradizione platonica c'è uno stretto rapporto tra purificazione, illuminazione e perfezione (che è un tutt'uno con la contemplazione esoterica o iniziazione)¹³¹.

5. I membri superiori della gerarchia « iniziano » gli inferiori, vale a dire impartiscono loro un vero e proprio insegnamento esoterico¹³². La stessa cosa si verifica nella gerarchia ecclesiastica (cf. *supra* § 2)^{132a}.

6. Gli angeli rivelano e trasmettono l'arcano della divinità¹³³.

7. Anche nei singoli gradi della gerarchia le essenze angeliche sono ordinate gerarchicamente¹³⁴. Che anche in uno stesso

l'aver mostrato la sua presenza anche in Massimo il Confessore. Sull'idea degli ordini sensibili « immagini » di quelli intelligibili cf. anche Ierocle, *In aureum carmen* 28, 4-7 e Proclo, *In Tim.* III, 99, 28-30 (Diehl); su questo ultimo passo cf. R. Roques, p. 173, n. 3 e Völker, p. 108.

¹²⁸ *Cael. hier.* III, 2, 165A 8-10, 165B 1-2; VII, 4, 212B 12-C 1; X, 1, 272D-273A; XIII, 3, 301A 5-9; 301C 1-D 1; 304A 1-4. Cf. Proclo, *El. theol.* 70 (66, 11-12), 71 (69, 9-11), 140 (130, 6-10) sulle irradiazioni che dai membri più alti di una serie si diffondono a quelli inferiori.

¹²⁹ *Cael. hier.* XI, 2, 285A 12-14; XIII, 4, 305C 3-4. Cf. Proclo, *El. theol.* 142 (124, 28-30; 126, 4-5) e *Corpus Herm.* X, 4 (I, 115, 1-3 Nock-Festugière); lo stesso motivo si ritrova in Filone, Clemente, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno, cf. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase*, pp. 47-48 e 109.

¹³⁰ *Cael. hier.* III, 2, 165B 12-C 9, III, 3, 168A.

¹³¹ Cf. Platone, *Phaedr.* 250c; *Phaedr.* 67a-b; *Resp.* VI, 508d; *Symp.* 210a; Porfirio, *Sent.* 32 (22, 14-23, 2 Lamberz); Proclo, *In Alc. pr.* 5, 2-3; Greg. Nyss. *In cant. cantic.* I (25, 6-10 Langeberck). Sull'imitazione della divinità superiore da parte dei membri di una determinata classe cf. Proclo, *El. theol.* 141 (124, 22-26); sulla funzione direttiva dei membri superiori nei confronti degli inferiori cf. Ierocle in Fozio, *Bibl. cod.* 214, 172a (III, 127, 40-41 Henry).

¹³² *Cael. hier.* IV, 3, 181A 9-11; VII, 3 209A 3-6.

^{132a} Cf. a tal proposito Clem. *Strom.* VII, 9, 2 (GCS III, 8, 16); *Ecl. proph.* 57, 5 (GCS III, 154, 8-11); *Exc. ex Theod.* 27, 3 (GCS III, 116, 5-6); Proclo, *In Cratyl.* 104 (53, 26-28 Pasquali).

¹³³ *Cael. hier.* IV, 2 180A 13-B 4. Cf. *Enoch* 16, 3; Clem. *Strom.* VI, 161, 2 (GCS II, 514, 34-35); Proclo, *In Cratyl.* 128 (75, 9-19).

¹³⁴ *Cael. hier.* IV, 3, 181A 7-9; X, 2, 273B 1-5.

ordine i vari membri sono ordinati gerarchicamente era stato già affermato da Ierocle¹³⁵.

8. Mentre gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, questi ultimi possiedono solo parzialmente le proprietà degli ordini superiori¹³⁶.

9. Nella gerarchia vanno distinti i due momenti della partecipazione e della trasmissione¹³⁷: mentre la partecipazione indica il rapporto degli esseri inferiori nei confronti dei superiori (i primi sono partecipi delle proprietà dei secondi) la trasmissione indica la provvidenza degli esseri superiori nei confronti degli inferiori (cf. § 6, 2.4.5). I due concetti di μετοχή (partecipazione) e μετάδοσις (trasmissione) sono caratteristici dalla filosofia procliana¹³⁸.

10. L'iniziazione, perfetta alla sua origine, si fa più pallida man mano che procede verso gli ordini inferiori¹³⁹.

11. La conoscenza della divinità propria dell'ordine più alto è più chiara del grado di iniziazione raggiunto dai membri intermedi¹⁴⁰.

12. Il proceso d'iniziazione si fa sempre più manifesto man mano che si scende nella scala gerarchica: la funzione rivelatrice della seconda gerarchia è più manifesta di quella della prima e più nascosta di quella dell'ultima, che rivela ciò che è più vicino al mondo¹⁴¹. Che alla discesa lungo la scala gerarchica si accompagna una sempre maggiore rivelazione dell'arcano era stato già affermato da Proclo, per il quale Zeus è l'intelligenza demiurgica che rende più manifeste e distinte le potenze che in Crono formano un'unità nascosta e indistinta¹⁴².

13. L'ordine angelico più basso istruisce e tutela la gerar-

¹³⁵ Ierocle, *In aureum carmen* 28,15-16,18-19; Proclo, *El. theol.* 141 (124, 22-23).

¹³⁶ *Cael. hier.* V, 196B 12-C 1; XI,1, 284C 1-4; XI,2, 285A 8-14; XII,2, 292C 7-10; 292D 1-3; XV,1, 328C 1-6. Cf. Proclo, *El. theol.* 18 (20,3,4,9-10) 97 (86,8-10,20-21), 150 (132,1-5).

¹³⁷ *Cael. hier.* VII,2, 208A 6-7.

¹³⁸ Cf. ad es. *El. theol.* 1 (2,1), 2 (2,17), 3 (4,2), 12 (14,10), 18 (20,6).

¹³⁹ *Cael. hier.* VIII,2, 240C 2-4; XIII,4, 305B 2-11. Sulla progressiva imperfezione degli esseri inferiori cf. Proclo, *El. theol.* 36 (38,30-32) e 95 (84, 34-35).

¹⁴⁰ *Cael. hier.* VIII,2, 240C 5-10; X,1, 272D 1-9; XII,2, 292C 11-293A 2. Sulla maggiore o minore partecipazione degli esseri al bene a seconda del loro grado gerarchico cf. Proclo, *In Alc. pr.* 2,5-8; 181, 19-20.

¹⁴¹ *Cael. hier.* IX,2, 260A 3-14.

¹⁴² *In Cratyl.* 104 (54,4-7).

chia umana¹⁴³. L'idea dell'istruzione impartita dagli angeli agli uomini risale al libro di Enoch, a Clemente e a Proclo¹⁴⁴.

14. Il maggiore o minore grado di partecipazione alla luce divina dipende solo dalla maggiore o minore attitudine degli esseri a riceverla e non dalla natura della luce, che resta sempre la stessa¹⁴⁵.

15. L'unica provvidenza divina ha affidato i vari popoli della terra alla tutela dei rispettivi angeli¹⁴⁶.

16. La potenza divina collega tra loro le estremità della gerarchia ed unisce i membri superiori agli inferiori e gli inferiori ai superiori rispettivamente mediante la trasmissione della potenza e la conversione¹⁴⁷.

7. LA DOTTRINA DEL MALE.

Già si è avuto modo di ricordare (cf. *supra* § 1) che ad H. Koch ed a J. Stiglmayr si deve la scoperta della stretta dipendenza della trattazione del male presente in *Div. nom.* IV, 18-35 dal *De malorum subsistentia* di Proclo, conservato nella traduzione latina di Guglielmo di Morbeka; e che E. Corsini ha richiamato l'attenzione sulle numerose corrispondenze esistenti tra *Div. nom.* IV, 18-35 e il *De diis* di Sallustio (cf. *supra* § 1). Dato il carattere estremamente minuzioso delle analisi del Koch, dello Stiglmayr e del Corsini, basterà qui passare brevemente in rassegna i punti più caratteristici della dottrina del male pseudodionisiana, e mostrare quindi il suo sostanziale accordo con le vedute di Origene, di Gregorio di Nissa e di S. Agostino. Le tesi principali sul male tratte in *Div. nom.* IV, 18-35 sono le seguenti:

1. poichè tutti gli esseri provengono dal bene e ne sono partecipi, il male in senso assoluto — vale a dire inteso come to-

¹⁴³ *Cael. hier.* V,196C 8-10; VIII,2, 241C 11-D 1; IX,2, 260A 14-B 1; X,1, 273A 1-2.

¹⁴⁴ Cf. *Enoch* 16,3; Clem. *Strom.* VII,6,4 (GCS III,6,16-17); Proclo, *In Cratyl.* 51 (20,13-16).

¹⁴⁵ *Cael. hier.* IX,3, 260C 15-D 6; cf. *Div. nom.* II,6, 644B 3-C 5. Cf. a tal proposito Proclo, *El. theol.* 142 (126,3-7) e 143 (126,13-15). Un'idea simile si trova in Ierocle, *In aureum carmen* 161,9-12: Dio fa brillare a tutti i beni, ma non tutti aprono gli occhi alla loro contemplazione.

¹⁴⁶ *Cael. hier.* IX,3, 261A 3-5; IX,4, 261B 1-C 7. Cf. Clem. *Strom.* VI,157,5 (GCS II,513,6-7); VII,6,4 (III,6,17-18).

¹⁴⁷ *Cael. hier.* XV,8, 357B 1-5. La stessa idea si ritrova in Proclo, *El. theol.* 148 (130,6-10).

tale mancanza di bene — non può venire considerato un essere, e quindi non può esistere nè può produrre altri esseri¹⁴⁸;

2. Il male in senso relativo va concepito come mancanza parziale e non totale di bene, giacchè qualsiasi essere, per poter esistere, deve essere partecipe del bene sia pure in misura minima (ciò che non è affatto partecipe del bene non può esistere)¹⁴⁹;

3. Il male non si trova negli esseri, che provengono tutti dal bene¹⁵⁰;

4. Il male non si trova negli angeli¹⁵¹;

5. Il male è presente nei démoni solo come assenza relativa di bene¹⁵²;

6. Il male non è presente nè negli animali irrazionali, nè nella natura, nè nei corpi¹⁵³;

7. Il male non è presente nella materia¹⁵⁴.

Quest'idea secondo cui il male assoluto non può avere un'esistenza reale mentre il male relativo può essere concepito solo come assenza parziale di bene, oltre che in Proclo e in Sallustio, ricorre anche in Origene, in Gregorio di Nissa e in S. Agostino¹⁵⁵.

8. IL SIMBOLISMO LITURGICO, SACRAMENTALE E SCRITTURALE.

Ogni atto della liturgia ed ogni sacramento sono per lo ps. Dionigi dei simboli che velano una più alta verità « filosofica », accessibile solo a pochi; e la stessa Scrittura, secondo lui, è tutta velata da simboli che richiedono una particolare interpretazione. Queste idee sono particolarmente evidenti nella *Gerarchia ecclesiastica*, nei primi due capitoli della *Gerarchia celeste*, in *Div. Nom.* I,8 (597A-B) e nell'*ep.* IX (1104-1113): in ogni

¹⁴⁸ IV,19, 716C 4-5; 716C 15; 716D 7; IV,20, 717C 5-6; 717C 10-12; 720B 10-12; 720D 2-3; 721A 3-5; 721B 2-3.

¹⁴⁹ IV,19, 716C 5-6; IV,20, 720A 12 - B 3; 721A 6-9; I,23, 725A 1-3; IV,32, 732D 3-4.

¹⁵⁰ IV,21, 721C 1-4; IV,34, 733C 4-5.

¹⁵¹ IV,22, 724B-C.

¹⁵² IV,23, 724C-725C; IV,34, 733C 6 - D 4.

¹⁵³ IV,25-27, 728B-D.

¹⁵⁴ IV,28, 729A-B.

¹⁵⁵ Cf. Origene, *Comm. Ioh.* II,13 (GCS IV,68,26; 69,17; 69,27-28); XX,22 (355,26-27); *De princ.* II,9,2 (GCS V,166,1-2): *certum namque est malum bono carere*; Greg. Nyss. *De an. et res.*, PG 46,93B 3-8; Aug. *De civ. Dei* XI,22 (CCL 48,341,22-23): *cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni*; XII,3 (357,26): *sola mala nusquam (esse possunt)*.

capitolo della *Gerarchia ecclesiastica*, dal secondo in poi, la descrizione dettagliata della cerimonia liturgica o del sacramento (*μυστήριον*) è seguita dalla sua interpretazione allegorica (*θεωρία*); i primi due capitoli della *Gerarchia celeste* spiegano le ragioni per cui la Scrittura ha raffigurato in immagini sensibili le pure intelligenze angeliche prive di forma: il divino principio iniziatore (*τελεταρχία*), spinto dal suo amore per uomini, si è servito di raffigurazioni simboliche sia per adeguarsi alle limitate capacità della mente umana, sia per metterla in condizione di elevarsi verso l'intellegibile partendo da immagini sensibili¹⁵⁶, sia per tenere lontani i profani dalla conoscenza più alta e più vera¹⁵⁷; infine, sia la sezione di *Div. nom.* I,8 che l'*ep.* IX pongono l'accento sulla natura simbolica delle immagini scritturali, richiamandosi alla *Συμβολικὴ θεολογία*, lo scritto che, secondo lo ps. Dionigi, ha trattato per esteso questo tema. Non è possibile, in questa sede, procedere ad un'analisi dettagliata e completa — che richiederebbe un lavoro particolare — delle varie interpretazioni allegoriche presenti soprattutto nella *Gerarchia ecclesiastica*, nella *Gerarchia celeste* e nell'*ep.* IX: ci limiteremo qui a richiamare l'attenzione sul fatto che questa esegesi viene di regola condotta sulla base della filosofia neoplatonica, che fornisce il senso più vero e recondito al quale la mente umana giunge dopo aver superato il simbolo sensibile; e ad illustrare tale procedimento con due esempi particolarmente significativi. In *Eccl. hier.* III,3 (428D-429B) lo spostamento del vescovo dall'altare verso le estremità del tempio, il suo avvicinarsi ai sacerdoti ed il suo ritorno all'altare sono il simbolo sia della legge metafisica della *μονή*, della *πρόοδος* e dell'*ἐπιστροφή* (cf. *supra* § 5a) sia dell'inalterabilità della *μονή* (cf. *supra* § 5a, f, g), sia del moltiplicarsi dell'unica e sovraessenziale scienza del primo principio in una moltitudine di simboli e del finale risolversi di questi nell'unità della fonte originaria; e in *ep.* IX,3 (1109B 9 - D 4) il *κρατῆρ* e la *σοφία* di *Prov.* 9,2-3 simboleggiano la superiorità della *μονή* divina rispetto a qualsiasi stato di quiete e di movimento (cf. *supra* § 5e, n. 9) ed il suo rimanere sempre uguale a sé stessa nonostante la diffusione della sua *πρόοδος* provvidenziale (cf. *supra* § 5a, f, g). L'idea secondo cui la Scrittura si esprime in raffigurazioni

¹⁵⁶ *Cael. hier.* I,3, 121C-124A; II,1, 137A 15 - B 5; II,2, 140A 7-14.

¹⁵⁷ *Cael. hier.* II,2, 140A 14 - B 5; cf. *Ep.* IX,1, 1105C 7-11.

simboliche che velano un senso recondito e che quindi richiedono una particolare interpretazione allegorica risale a Filone, ed è ripresa e sviluppata da Clemente, Origene e Gregorio di Nissa: già tutti questi autori avevano fatto ricorso, nella loro esegesi scritturale, al platonismo sincretistico che era alla base del loro sistema teologico; lo ps. Dionigi seguì le loro orme, servendosi dello stadio più tardo del Neoplatonismo in un tipo di esegesi che applicò non solo alla Scrittura, ma anche alla liturgia ed ai sacramenti¹⁵⁸. E' importante notare che neanche nel tema generale dell'esegesi lo ps. Dionigi si sottrae all'influenza di Proclo¹⁵⁹.

9. LA TERMINOLOGIA MISTERICA E LA « TRADIZIONE SEGRETA ».

Allo scopo di porre in risalto il carattere « esoterico » proprio delle più alte dottrine relative alla conoscenza della divinità ed al modo in cui si devono interpretare i « simboli » e le « immagini » della Scrittura, della liturgia e dei sacramenti, lo ps. Dionigi ricorre costantemente a termini presi dal linguaggio misterico come *μυστήριον*, *μυστικός*, *μυσταγωγία*, *μυσταγωγία*, *τελείωσις*, *τελετή*, *τελεταρχία*, *τελειούν*, *έποπτεύειν*, *ιεροτελεστής*, etc.: la più alta conoscenza teologica è quindi raggiungibile solo mediante una progressiva iniziazione che i membri superiori della gerarchia — sia celeste che ecclesiastica — impartiscono ai membri inferiori (cf. *supra* § 6, nn. 4 e 5). In quest'uso continuo del linguaggio misterico lo ps. Dionigi è sotto la duplice influenza sia della tradizione platonica che di quella patristica: da dialoghi platonici come il *Simposio* e il *Fedro* fino a scritti procliani come la *Teologia platonica* e il *Commento all'Alcibiade primo* il ricorso alla terminologia misterica è una regola; e lo stesso si può dire a proposito di Filone e dei Padri Alessandrini e Cappadoci. Mentre H. Koch ha posto l'accento sull'accordo, anche sotto quest'aspetto, tra lo ps. Dionigi ed il Neoplatonismo, W. Völker tiene a sottolineare, criticando il Koch, la dipendenza dello ps. Dionigi da

¹⁵⁸ Sulla sua dipendenza dalla tradizione patristica greca precedente sotto questo profilo, cf. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase*, pp. 92-106.

¹⁵⁹ Il termine *παραπετασμάτων* usato in *Cael. hier.* I,12, 121B 14 e in *Div. nom.* I,4, 592B 6 per indicare i simboli scritturali si trova già in Proclo, *Theol. plat.* I,4 (I,20,15-16), in un contesto in cui vengono ricordati i « simboli » e le « immagini » usate dai seguaci di Orfeo e di Pitagora per velare le più alte dottrine teologiche.

autori come Clemente, Origene e Gregorio di Nissa¹⁶⁰. In realtà però il problema non va posto in termini così netti e alternativi, e la sua soluzione va ricercata ammettendo la confluenza, nel *Corpus Dionysiacum*, di entrambi le tradizioni che non sono l'una antitetica all'altra (cf. *supra* § 4).

Strettamente connessa con il carattere esoterico della più alta conoscenza teologica è l'idea della tradizione (*παράδοσις*) alla quale lo ps. Dionigi ama richiamarsi. Si tratta di una tradizione « antica »¹⁶¹, « sacra »¹⁶², « divina »¹⁶³, « teologica »¹⁶⁴, « simbolica »¹⁶⁵, « mistica »¹⁶⁶, « arcana e misteriosa »¹⁶⁷, proveniente dagli « oracoli » (vale a dire dalla Scrittura)¹⁶⁸ o dai vescovi, dai teologi, dagli iniziatori e dai maestri¹⁶⁹ dai quali lo ps. Dionigi l'ha ereditata¹⁷⁰: essa consiste per lui in un preciso canone interpretativo dei « simboli » e delle « immagini » e in un compendio di alte dottrine teologiche che i suoi maestri iniziati avrebbero trasmesso segretamente l'uno all'altro. Anche in questo caso si ripete tra il Koch ed il Völker il dilemma già notato a proposito della terminologia misterica: mentre il Koch (pp. 103-106) vede solo influenze neopitagoriche e neoplatoniche, il Völker (pp. 90-92) è disposto a prendere in considerazione solo autori come Clemente e Gregorio di Nissa. Ma anche in questo caso non si può tener conto di uno solo dei due filoni culturali a discapito dell'altro: proprio il motivo della « tradizione segreta » lega lo ps. Dionigi in modo evidente da una parte a Proclo, dall'altra a Clemente. Anche Proclo conosce le « mistiche tradizioni dei teologi » rappresentati, oltre che da Platone, soprattutto da Orfeo e da Pitagora: l'espressione pro-

¹⁶⁰ Cf. l'analisi dettagliata del Koch in *Pseudo Dionysius Areopagita*, pp. 38-62 e 92-134; e Völker, *Kontemplation und Ekstase*, pp. 104-106 (la critica al Koch si trova nelle pp. 88 e 92).

¹⁶¹ *Eccl. hier.* VII,11, 568A 14-15.

¹⁶² *Cael. hier.* IV,3, 180D 1-2; IV,4, 181C 15; VIII,2, 240C 11; *Eccl. hier.* V,1, 501A 2-3; VII,7, 537C 10; VII,10, 565C 5-6; VII,11, 565D 7; *Ep.* IX,6, 1113C 5-6.

¹⁶³ *Div. nom.* I,8, 597C 1; II,7, 645A 5-6.

¹⁶⁴ *Div. nom.* II,3, 640D 7-8.

¹⁶⁵ *Eccl. hier.* II,1, 398B 7-8; II,5, 401A 8-9; IV,10, 484A 7-8; *Ep.* IX,1, 1105D 2-5.

¹⁶⁶ *Cael. hier.* II,3, 140C 5-6; *Div. nom.* II,7, 645A 5-6; *Ep.* IX,1 1105D 2.

¹⁶⁷ *Eccl. hier.* II,7, 404C 2; III,11, 441B 5; *Div. nom.* I,4, 592B 3-4.

¹⁶⁸ *Eccl. hier.* IV,3, 180D 1-2; *Ep.* IX,6, 113C 5-6.

¹⁶⁹ *Cael. hier.* II,5, 145C 2-3; *Eccl. hier.* I,1, 372A 3; V,3, 532D 5-6; VII,11, 568A 14-15; *Div. nom.* I,4, 592B 6-7; II,3, 640D 7-8.

¹⁷⁰ *Eccl. hier.* VII,6, 561C 7-8.

cliana ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεις¹⁷¹ ha il suo corrispettivo in espressioni dionisiane come μυστικαὶ παραδόσεις¹⁷² o τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν... μυστικὴν¹⁷³. Inoltre l'intero passo di *ep. IX,1* (1105D 2-5): τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐκφανῆ καὶ γνωριμωτέραν καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν mostra una stretta analogia con *Theol. plat. I,2* (I,9,21-27) dove le tradizioni simboliche (τὰ μὲν διὰ συμβόλων παραδεδομένα) vengono distinte da quelle più evidenti (ἀποφαντικώτερον) accessibili con dei ragionamenti (λογισμοῖς) e da quelle basate sulle dimostrazioni (δι' ἀποδείξεων συντεθέντα). In Clemente il motivo della « tradizione segreta » trasmessa da Gesù in colloqui segreti a certi apostoli e da questi ai presbύτεροι svolge un ruolo determinante nella sua idea di γνώσις¹⁷⁴. E' importante notare che sia lo ps. Dionigi che Clemente pongono l'accento sull'abitudine di Gesù di nascondere in parabole le più alte verità teologiche¹⁷⁵.

10. L'ASCESA DELLA MENTE UMANA A DIO.

a) Ascesa operata da intermediari o diretta.

L'ascesa della mente umana al primo principio è resa possibile innanzitutto dagli ordini angelici, che sono dei veri e propri intermediari tra l'uomo e Dio in quanto la loro funzione precipua è quella di rivelare la conoscenza segreta della divinità e dei suoi misteri riflettendo verso il basso le illuminazioni che ricevono dall'alto¹⁷⁶. Di solito è all'ordine più basso della gerarchia celeste — quello dei veri e propri angeli — che è riservato il compito di elevare l'uomo (o la gerarchia terrestre) trasmettendogli le proprie illuminazioni, ricevute dagli ordini più alti¹⁷⁷; ma la funzione di avvicinare l'uomo a

¹⁷¹ *Theol. plat.* I,5 (I,25,25-26).

¹⁷² *Cael. hier.* II,3, 140C 5-6.

¹⁷³ *Ep. IX,1*, 1105D 2.

¹⁷⁴ Cf. i vari riferimenti in S. Lilla, *Clement of Alexandria*, p. 155.

¹⁷⁵ Il passo di *Ep. IX,1*, 1108A 5: καὶ αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα ha il suo precedente in Clem. Alex. *Strom.* VI,124,6 (GCS II, 494,30-32): οὔτε ὁ σωτὴρ αὐτὸς ἀπλῶς οὕτως... τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγγετο, ἀλλ' ἐν παραβολαῖς διελέξατο. Sulla presenza dello stesso motivo nello gnosticismo cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria*, p. 157.

¹⁷⁶ *Cael. hier.* IV,2, 180A 13 - B 12; V, 196C 3-4.

¹⁷⁷ *Cael. hier.* V, 196C 8-10.

Dio può essere svolta anche direttamente da Gesù¹⁷⁸. Il motivo della funzione rivelatrice degli angeli si trova già in Clemente ed in Proclo (cf. *supra* § 6, nn. 6 e 13); e la funzione mediatrice di Cristo — presente già nel vangelo di Giovanni (10,9 e 14,6) e in S. Paolo (*1Tim* 2,5) — è basilare in tutta la tradizione patristica greca, da Clemente fino ai Cappadoci.

Per lo ps. Dionigi, tuttavia, la mente umana può giungere al primo principio anche direttamente, senza ricorrere ad intermediari: questo si verifica nell'ένωσις suprema (cf. *infra* § 10d).

b) Coincidenza tra conoscenza ed ignoranza di Dio.

La dottrina dell'asoluta inconoscibilità della μονή divina che, come si è visto, è uno degli aspetti più caratteristici della sua trascendenza (cf. *supra* § 5e, n. 7) comporta come conseguenza che la conoscenza di Dio raggiungibile con i soli mezzi razionali è un tutt'uno con l'ignoranza¹⁷⁹. La stessa combinazione tra conoscenza ed ignoranza di Dio si ritrova in Plotino, Porfirio, Damascio, Filone e Gregorio di Nissa¹⁸⁰. Come mostra chiaramente il c. II della *Teologia mistica* (1025A-B) questo è anche il risultato a cui porta la via negativa κατ'ἀφαίρεσιν, il procedimento più adatto che la mente umana può seguire per accostarsi in termini razionali al primo principio (cf. *supra* § 5d): essa infatti riesce solo ad indicare ciò che Dio non è e non produce quindi nessuna conoscenza positiva¹⁸¹. Questo pensiero dello ps. Dionigi è anche alla base di quanto dicono,

¹⁷⁸ *Cael. hier.* I,2, 121A 3-6: οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι τὸ πατρικὸν φῶς... δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν.

¹⁷⁹ *Div. nom.* I,1, 588A 5-7 (sul testo di questo passo cf. S. Lilla, *ASNSP*, serie III,10 [1980] 125-127); VII,3, 872A 4-5, 872A 15; *Myst. theol.* I,3, 1001A 5-6, 10-11; II, 1025A 5-7; II, 1025B 10; III, 1033C 1: ἀλογίαν... ἀνοησίαν; cf. *Div. nom.* I,1, 588B 12: ἀλογία καὶ ἀνοησία; *Ep.* I, 1065A 6, A 13 - B 1.

¹⁸⁰ Cf. Plotino, *Enn.* VI,9,4 (VI,2, 176,1-2): μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν; Porfirio, *Sent.* 25 (15,2 Lamberz): θεωρεῖται δὲ ἀνοησία (cf. I' ἀνοησία di *Div. nom.* I,1, 588B 12 e di *Myst. theol.* III, 1033C 1); Damascio, *Dub. et sol.* 5 (I,9,9-10 Ruelle): τετιμησθῶ... παντελεῖ ἀγνοία τῆ πάσαν γνώσιν ἀτιμαζούση; Filone, *De post. C.* 15 (II,4,8-9): καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός; Greg. Nyss. *De vita Mos.* II,87,6-8: ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον; 87,15-17: τότε γινώσκω ὅτι ἐκείνῳ ἐστὶ τῆ φύσει τὸ θεῖον, ὃ πάσης γνώσεώς τε καὶ καταλήψεως ἐστὶν ἀνώτερον.

¹⁸¹ Cf. anche *Cael. hier.* II,3, 140D 5-6: οὐ τί ἐστὶν... σημαίνεται.

sempre a proposito della conclusione della *via negativa*, Clemente e Plotino¹⁸².

c) *L'ingresso nella tenebra mistica.*

L'ignoranza in cui si ritrova la mente umana allorchè tenta di giungere con i propri mezzi alla conoscenza del primo principio ha il suo simbolo scritturale nella tenebra del monte Sinai in cui Mosè si addentrò quando si avvicinò a Dio¹⁸³: *καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ'ὸν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται.*¹⁸⁴ Come ha mostrato E. C. Puech¹⁸⁵, in questa interpretazione di *Ex* 20,21 lo ps. Dionigi si ricollega ad una tradizione che partendo da Filone passa per Clemente ed Origene e giunge fino a Gregorio di Nissa¹⁸⁶.

d) *L'unione (ἔνωσις) con il sommo principio.*

Se, dal punto di vista puramente razionale, la tenebra di *Ex* 20,21 è il simbolo dell'ignoranza di Dio, dal punto di vista dell'esperienza mistica — che trascende tutte le facoltà intellettive e presuppone il loro superamento ed acquietamento nell'ignoranza — essa diventa espressione di una più alta conoscenza estatica, quella consistente nella totale unione con il primo principio della mente che non pensa più e che non appartiene più a se stessa, ma ad esso: *καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀ-*

¹⁸² Clem. Alex. *Strom.* V,71,3 (GCS II,374,14-15): οὐχ ὁ ἐστίν... γνωρίσαντες, e Plotino, *Enn.* V,3,14 (V,68,7): ὁ δὲ ἐστίν οὐ λέγομεν.

¹⁸³ *Ex* 20,21: Μωσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός.

¹⁸⁴ *Myst. theol.* I,3, 1001A 4-6; cf. *Myst. Theol.* II, 1025B 9-14: ἵνα ἀπερικαλύπτως γῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν... καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκείνῳ ἴδωμεν γνόφον, τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐσι φωτὸς ἀποκεκρυμμένον; ed *Ep.* V, 1073A 6-8: ἐν τούτῳ (in questa tenebra) γίγνεται πᾶς ὁ θεὸς γινώσκει καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὄραν, μηδὲ γινώσκειν...
¹⁸⁵ EC 23 (1938) II pp. 33-53.

¹⁸⁶ I passi più significativi in proposito sono rappresentati da Filone, *De post. C.*, 14-15 (II,3,19-4,9); Clem. *Strom.* II,6,1 (GCS II,115,28-116,2); le parole di Clemente τούτῳ εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐνωσίας p. 116,1-2 sono un'esatta ripetizione di quelle di Filone, *De post. C.* 14 vol. II,3,20); Greg. Nyss. *De vita Mos.* II,86, 11-87,18; Origene, *C. Celsus* VI,17 (GCS II,88,1-2). Poco prima di citare *Ex* 20,21 (88,10), Origene (88,3-4) interpreta allo stesso modo lo σκότος di *Ps* 17,12: ἀφανὴ καὶ ἀγνωστά ἐστὶ τὰ κατ' ἀξίαν νοηθέντα ἀνὰ περὶ τοῦ Θεοῦ (cf. anche Puech, p. 48). Anche lo ps. Dionigi, prima di passare all'interpretazione allegorica di *Ex* 20,21, cita le parole σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ di *Ps.* 17,12 (*Myst. theol.* I,2, 1000A 8).

¹⁸⁷ *Myst. theol.* I,3, 1001A 4 segg.

γνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ'ὸν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνεργησία κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μὴδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων¹⁸⁷. Questo spiega perchè la tenebra è nello stesso tempo una luce oltremodo risplendente nella quale si realizza tale conoscenza sovrumana, basata sulla cessazione e sul superamento di ogni conoscenza intellettuale¹⁸⁸. Il motivo dell'ἔνωσις della mente umana con il sommo principio, caratterizzata dal suo slancio verso la luce divina superiore ad ogni luce, dalla cessazione e superamento di ogni funzione noetica e dalla sua appartenenza non più a se stessa ma a Dio si trova anche in *Div. nom.* I,1 (585B 9 - 588A 2); I,5 (593C 1-3); IV,11 (708D 6-9); VII,1 (865D 2 - 868A 1); VII,3 (872A 14 - B 4); IX,2 (949D 4-5); *Ep.* I (1065A 13). Tale unione — è bene sottolinearlo — si basa su di un rapporto diretto tra la mente umana e la sorgente della luce che esclude l'intervento di angeli intermediari: questi, come si è visto (cf. *supra* § 10a), sono infatti dispensatori di conoscenze esoteriche, ma pur sempre appartenenti alla sfera razionale. Anche sotto questo punto di vista lo ps. Dionigi s'inserisce nella più genuina tradizione neoplatonica¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Myst. theol.* II, 1025A 4-8: κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον, καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γινώσκειν τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γινώσκειν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινώσκειν τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινώσκειν; cf. *Ep.* V, 1073A 3-9: ὁ θεὸς γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς... καὶ ἀπρόσιτον τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίτου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ θεὸς γινώσκειν καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὄραν μηδὲ γινώσκειν ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὄρασιν καὶ γινώσκειν γινόμενος.

¹⁸⁹ Basterà ricordare Plotino, *Enn.* VI,7,35 (VI, 109,1-2, 29-30; 110, 43-44); Porfirio, *Sent.* 25 (15,2); Proclo, *Exc. Chald.* IV (209,29 Des Places); *Theol. plat.* I,3 (I,14,9; 16,19-22); I,25 (I,111,10-12). Di quest'ultimo passo ὁ νοῦς τῆς νοεῖας ἐνεργείας προεβυτέραν ἄλλην καὶ πρὸ ἐνεργείας ἐνωσιν ἀσπάζεται sembra essere una reminiscenza quello di *Div. nom.* I,1, 585B 9 - 588A 2: κατὰ τὴν κρεῖττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεῖας δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐνωσιν.

11. I MANOSCRITTI GRECI DEL CORPUS DIONYSIACUM¹⁹⁰.

- | | |
|---|---|
| <p>Athos</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ath. Laur. 186, s. XIV. 2. Ath. Laur. 187, s. XIII. 3. Ath. Laur. 292, s. XIV¹⁹¹. 4. Ath. Laur. 726, s. XIV. 5. Ath. Laur. 1689, s. XV. 6. Ath. Vatopedi 157, s. XI. 7. Ath. Vatopedi 158, s. XIV. 8. Ath. Vatopedi 159, s. XI. 9. Ath. Vatopedi 160, s. XIV. 10. Ath. Vatopedi 161, s. XI. 11. Ath. Vatopedi 475, s. XIII. 12. Ath. Dionysii 3622, s. XIII. 13. Ath. Dionysii 3747, s. XV. 14. Ath. Dionysii 3795, s. XIII. 15. Ath. Dionysii 3799, s. XV. 16. Ath. Panteleimon 6309, s. XVI¹⁹². <p>Brescia</p> <ol style="list-style-type: none"> 17. Brix. Querin. A IV 3, a. 1449. <p>Escorial</p> <ol style="list-style-type: none"> 18. Escor. 109 Σ III.10, s. XV. 19. Escor. 462 Ψ III.7, s. XI. <p>Firenze</p> <ol style="list-style-type: none"> 20. Laurent. plut. V 11, s. XV. 21. Laurent. plut. V 13, s. XI et XIV. 22. Laurent. plut. V 19, s. XIV. 23. Laurent. plut. V 26, s. XIV. 24. Laurent. plut. V 32, s. XV. 25. Laurent. plut. VII 29, s. XVI. 26. Laurent. conv. soppr. gr. 104, s. XVI. 27. Laurent. conv. soppr. gr. 202, s. IX-X. 28. Laurent. conv. s. Marci 686, s. X. <p>Gerusalemme</p> <ol style="list-style-type: none"> 29. Hierosolym. Τιμίου Σταυρού 23, s. IX. <p>Ginevra</p> <ol style="list-style-type: none"> 30. Genev. 28, anni 1464. | <p>Londra</p> <ol style="list-style-type: none"> 31. Bibl. Brit. Add. 36821, s. X-XI. 32. Bibl. Brit. Add. 18231, a. 971-72. 33. Bibl. Brit. Add. 22350, s. XIII. 34. Bibl. Brit. Harl. 5624, anni 1059^{192a}. 35. Bibl. Brit. Harl. 5678, s. XV. <p>Madrid</p> <ol style="list-style-type: none"> 36. Matritens. O 2, s. XVI. <p>Milano</p> <ol style="list-style-type: none"> 37. Ambros. 422 (H 11), s. XIII et XIV. 38. Ambros. 533 (M 87), a. 1307. <p>Modena</p> <ol style="list-style-type: none"> 39. Mutinens. 45 (II B 8), s. XIV-XV. 40. Mutinens. 190 (III F 12), s. XIV. 41. Mutinens. 246 (III G 13), s. XIV. <p>Mosca</p> <ol style="list-style-type: none"> 42. Mosq. Syn. 109 Vladimir, s. IX. 43. Mosq. Syn. 110 Vladimir, s. XI. 44. Mosq. Syn. 111 Vladimir, s. XI. 45. Mosq. Syn. 112 Vladimir, s. XVI. <p>Napoli</p> <ol style="list-style-type: none"> 46. Neapol. 10 (II A 10), s. XIII. 47. Neapol. 39 (II B 5), s. XIV. <p>Oxford</p> <ol style="list-style-type: none"> 48. Oxon. Clerc. 37, s. X-XI. 49. Oxon. Canon. 97, s. XIII. 50. Oxon. Coll. Lincoln 14, s. XIII in. 51. Oxon. Coll. Mar. Magd. 2, s. XIII. 52. Oxon. Coll. Carp. Chr. 141, s. XII. 53. Oxon. Coll. Corp. Chr. 163, s. XIII. 54. Oxon. Orvill. 113, a. 1500 c. (= Auct. X.1.4.11). |
|---|---|

¹⁹⁰ Per ragioni di spazio non si possono dare qui notizie dettagliate sui singoli codici, che richiederebbero un lavoro a parte. La lista fornita da G. Turturro *Bessarione* 12 (1907-1908) pp. 99-111 oltre ad essere lacunosa contiene grossolani errori: i codici di Bruxelles citati a p. 100 non sono greci ma latini; i manoscritti 163 e 164 di Fontainebleau (p. 101) sono rispettivamente il Paris. gr. 444 e il Paris. gr. 439 (cf. H. Omont, *Cat. des man. grecs de Fontainebleau*, Paris 1889, p. 58); anche i due codici di Douai e di Metz (p. 101) sono latini e non greci.

¹⁹¹ Contiene solo l'ep. VII e la *Eccl. hier.*

¹⁹² Solo *Div. nom.*

^{192a} Solo le epistole.

- | | |
|---|--|
| <p>Parigi</p> <ol style="list-style-type: none"> 55. Paris. gr. 437, paulo ante a. 827. 56. Paris. gr. 438, a. 992. 57. Paris. gr. 439, s. XI. 58. Paris. gr. 440, s. XII. 59. Paris. gr. 441, s. XIV. 60. Paris. gr. 442, s. XII. 61. Paris. gr. 443, a. 1272. 62. Paris. gr. 444, a. 1348. 63. Paris. gr. 445, s. XIV. 64. Paris. gr. 446, s. XVI. 65. Paris. gr. 447, s. XVI. 66. Paris. gr. 933, s. X. 67. Paris. gr. 934, s. XI. 68. Paris. gr. 935, s. XIII. 69. Paris. gr. 936, s. XIV. 70. Paris. Suppl. gr. 8, s. XII. 71. Paris. Suppl. gr. 337, s. XVI. 72. Paris. gr. Coisl. 85, s. XV. 73. Paris. gr. Coisl. 86, s. XII. 74. Paris. gr. Coisl. 253, s. X. 75. Paris. gr. Coisl. 254, s. XV. 76. Paris. Mus. Louvr. A 53, s. XIV. <p>Patmos</p> <ol style="list-style-type: none"> 77. Patmens. 51, s. IX-X. 78. Patmens. 52, s. X. <p>Roma</p> <ol style="list-style-type: none"> 79. Angel. 37 (B 2.8), s. XII. 80. Angel. 43 (B 3.8), s. XIV. 81. Angel. 53 (T 5.7), s. XV. 82. Angel. 80 (C 1.11), s. XV. 83. Vallicell. 13 (B 55), s. XI. 84. Vallicell. 17 (B 80), s. XIV in. 85. Vallicell. 69 (E 29), s. X. 86. Vallicell. 75 (E 61), s. XIII¹⁹³. <p>Sinai</p> <ol style="list-style-type: none"> 87. Sinait. gr. 319 Gardth., a. 1048. 88. Sinait. gr. 320 Gardth., s. XVI. 89. Sinait. gr. 321 Gardth., a. 1329. 90. Sinait. gr. 322 Gardth., s. XIV. 91. Sinait. gr. 323 Gardth., s. XIV. 92. Sinait. gr. 324 Gardth., a. 1543. 93. Sinait. gr. 325 Gardth., s. XVI. | <p>Vaticano</p> <ol style="list-style-type: none"> 94. Vat. gr. 207, s. XIII. 95. Vat. gr. 370, s. IX-X. 96. Vat. gr. 371, s. XI-XII. 97. Vat. gr. 372, s. XIV ex. 98. Vat. gr. 373, s. XI-XII. 99. Vat. gr. 374, s. XIII. 100. Vat. gr. 375, s. XIV¹⁹⁴. 101. Vat. gr. 376, s. XIV-XV. 102. Vat. gr. 377, s. XIV. 103. Vat. gr. 504, a. 1105. 104. Vat. gr. 859, s. XII. 105. Vat. gr. 1426, a. 1534. 106. Vat. gr. 1525, s. XI et XIII. 107. Vat. gr. 1787, s. XI. 108. Vat. gr. 1809, s. X p.m. 109. Vat. gr. 1884, s. XIV. 110. Vat. gr. 2142, s. XV. 111. Vat. gr. 2162, s. XI-XII. 112. Vat. gr. 2200, s. VIII-IX¹⁹⁵. 113. Vat. gr. 2249, s. X p.m. 114. Vat. Pal. gr. 39, s. XIII-XIV. 115. Vat. Pal. gr. 123, s. X in. 116. Vat. Reg. Sued. gr. 30, s. XI. 117. Vat. Reg. Sued. gr. 38, s. XI¹⁹⁶. 118. Vat. Urb. gr. 5, s. XVII. 119. Vat. Barb. gr. 591, s. XIII¹⁹⁷. 120. Vat. Borg. gr. 22, s. XV¹⁹⁸. <p>Venezia</p> <ol style="list-style-type: none"> 121. Ven. Marc. 142, s. XIII. 122. Ven. Marc. 143, s. X. 123. Ven. Marc. 144, s. XIII. 124. Ven. Marc. 494, s. XIII. 125. Ven. Marc. 558, s. XI. <p>Vienna</p> <ol style="list-style-type: none"> 126. Vindob. theol. gr. 49 Lambeck (= 65 Nessel), a.c. 1300. 127. Vindob. theol. gr. 50 Lambeck (= 110 Nessel), s. XI. 128. Vindob. theol. gr. 51 Lambeck (= 162 Nessel), s. XIV. 129. Vindob. Suppl. gr. 1, s. XIV. |
|---|--|

¹⁹³ Il codice Casanat. gr. 1357 contiene solo gli scoli al *Corpus Dionysiacum* attribuiti a S. Massimo.

¹⁹⁴ Solo excerpta di *Div. nom.* e *Eccl. hier.* e le *ep.* 3, 4, 7, 8, 9 e 10.

¹⁹⁵ Solo excerpta della *Cael. hier.*

¹⁹⁶ Solo tre epistole.

¹⁹⁷ Solo una parte di *Div. nom.*

¹⁹⁸ Solo *Div. nom.* Il Vat. Ottob. gr. 239 contiene solo la parafrasi di Pachimera e gli scoli attribuiti a S. Massimo.

12. BIBLIOGRAFIA.

N.B. Rassegne bibliografiche sullo ps. Dionigi l'Areopagita si possono trovare: in: O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV, Freiburg im Breisgau 1924, pp. 282-300; E. Stéphanou, *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre*, EO 31 (1932) 466-468; J. H. Hornus, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite*, RHPPhR (1955) 404-448 e *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, RHPPhR 41 (1961) 22-81; R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, pp. 7-28; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, Wiesbaden 1958, pp. ix-xii; R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, pp. 161-172; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, pp. 330-339; P. Scazzoso - E. Bellini, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*. Traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Milano 1981, pp. 55-65. La presente bibliografia — che non pretende di essere completa — raggruppa i principali studi secondo le varie questioni trattate. Ci serviamo delle sigle adoperate da *L'Année philologique*. I titoli che ricorrono più volte nella bibliografia sono dati per intero la prima volta, in seguito in forma abbreviata con rimando al paragrafo in cui sono dati per intero. Per la bibliografia più antica si veda soprattutto Bardenhewer, *op. cit.*

I. SULLA QUESTIONE DIONISIANA:

a) *In favore dell'autenticità del Corpus*: G. Baltenweck, *La question de l'authenticité des écrits de S. Denys l'Aréopagite*, RCA nouv. sér. 1883-1884, pp. 487-501, 593-604, 658-667, 705-726; C. Baronio, *Annales ecclesiastici* 52, 11-13; Bertani, *Autenticità delle opere di S. Dionisio Areopagita*, Milano 1878; E. Binet, *La vie apostolique de S. Denis Areopagite patron et apôtre de la France*, Paris 1629; E. Bulhak, *Authenticité des oeuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Rome 1938; P. F. Chifflet, *De uno Dionysio, primum Areopagita et episcopo Atheniensi, tum deinde Parisiorum apostolo et martyre*, Paris 1676; L. Cozza, *Vindiciae Areopagiticae ... in duas partes distributae*, Romae 1702; G. Darboy, *Oeuvres de saint Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1845; C. David, *Dissertation sur saint Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1702; V. Davin, *Panegyrique de s. Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1863; I. De Chaumont, *Areopagitae defensio adversus haereticum Calvinistam*, PG 4, 1011-1026; I. De François, *Les oeuvres du devin st Denys l'Aréopagite ... avec une apologie ...*, Paris 1608; G. F. Pico della Mirandola, *Pro afferendis a calumnia Dionysii Areopagitae libris* (in *Dialogus, cui titulus Strix*); M. A. Delrio, *Vindiciae areopagiticae*, Antwerpiae 1607; B. De Rubens, *Dissertatio ad verus Michaelis Lequienum ...*, PG 4, 1025-1080; A. De Saussay, *De mysticis Galliae scriptoribus ...*, Parisiis 1639; J. Doublet, *Histoire chronologique pour la verité de S. Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1646; J. Dulac, *Oeuvres de saint Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1865; M. Ficino, *Dionysii Areopagitae ... libri duo, alter de mystica theologia alter de divinis nominibus Marsilio Ficino interprete et explanatore*, Venetiis 1539; F. Gerson, *Copie de la lettre envoyée a Jacq. Sirmond ...*, Paris 1641; J. Goulu, *Apologie pour les oeuvres de S. Denys l'Aréopagite ...*, Paris 1629; P. Halloix, *De S. Dionysii vita et operibus quaestiones quattuor*, PG 4, 869-954; P. Lanssel, *De S. Dionysio Areopagita eiusque scriptis disputatio apologetica*, PG 4, 981-1012; S. G. Millet, *Ad dissertationem ... responsio ...*, Paris 1642; J. Parker, *Are the Writings of Dionysius the Areopagite genuine?*, London 1897; C. M. Schneider, *Areopagitica: Die Schriften des*

heiligen Dionysius von Areop. Eine Verteidigung ihrer Echtheit, Regensburg 1884; A. Vidieu, *St. Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes et de Paris ...*, Paris 1889.

b) *Contro l'autenticità del Corpus*: I. Daillé, *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo. Quibus demonstratur illa subdititia esse ...*, Genève 1666; Erasmo, *In novum Testamentum ... Annotationes item ab ipso recognitae*, Basileae 1522, pp. 260-261; D. Le Nourry, *Dissertatio de operibus S. Dionysii Areopagitae*, PG 3, 9-56; M. Le Quien, *Dissertatio Damascenica II*, PG 94, 274-303; L. Valla, *In novum Testamentum annotationes apprime utiles*, Basileae 1526, p. 184.

c) *Sulla storia della questione; rassegne di studi precedenti*: E. Bellini, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere* [N.B.], pp. 7-17; B. Brons, *Gott und die Seienden* [N.B.], pp. 9-28; E. Corsini, *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello pseudo-Dionigi*, AAT 93 (1958-1959) 128-227; I. Hausherr, *Doutes au sujet du devin Denys*, OCP 2 (1936) 484-490; J. M. Hornus, *Les recherches récentes* [N.B.]; Id., *Les recherches dionysiennes* [N.B.]; H. Koch, *Der pseudoepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*, TQ 77 (1895) 353-420 (cf. più avanti, § d, num. 14); *Zur areopagitischen Frage*, RQ 12 (1898) 361-368; 14 (1900) 317-320; S. Lilla, *Alcune corrispondenze tra il De divinis nominibus dello ps. Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica*, in *Studi in memoria di C. Ascheri*, Differenze 9 (Urbino 1970) 149-165; M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi*, Milano 1963, pp. 9-43; E. Stéphanou, *Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite*, EO 31 (1932) 446-465; Id., *Tableau bibliographique* [N.B.]; J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649, Feldkirch 1895*; Id., *Hielt Photius die sogen. Areopagitischen Schriften für echt?*, HJ 19 (1898) 91-94; Id., *Zur Lösung « Dionysischer Bedenken »*, BZ 7 (1898) 91-110 (risposta alle critiche del Dräseke, cf. più avanti, I, d, 14); W. Völker, *Kontemplation und Ekstase* [N.B.], pp. 1-24.

d) *Sui vari tentativi d'identificazione e sull'attribuzione del Corpus a secoli compresi tra il II e il V*. Una rassegna dettagliata dei vari studi e delle critiche relative — piena però di errori tipografici e d'inesattezze — si può trovare in R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order* [N.B.], pp. 31-35. Qui ci limitiamo a ricordare gli studi più importanti:

1. Identificazione con *Ammonio Sacca*: E. Elorduy, *¿Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita?*, EE 18 (1944) 501-557; Id., *Ammonio Sakkas, I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita*, Oña 1959 (Altri studi dell'Elorduy in cui è sostenuta la stessa tesi sono citati da H. Dörrie, *Hermes* 83 [1955] 440, n. 3 e da M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo* [I, c], p. 28, n. 4).

2. Identificazione con *Dionisio di Alessandria*: Athenagoras, *Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδομιζόμενων συγγραμμάτων*, Ἀθήναις 1932; Id., *Ἐν λειτουργίῳ πρόβλημα σχετικὸν πρὸς τὸ μέγα πρόβλημα τῶν Διονυσιακῶν ἔργων*, Ἐκκλησιοστικός φάρος 1933; Id., *Διονύσιος ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας... ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων*, Ἐκκλησιαστικός φάρος 1934; J. Baratier, *Disquisitionis chronologicae de successione antiquissima episcoporum romanorum ... Accedunt quattuor dissertationes ... una de scriptis Dionysii pseud. Areopagitae ...*, Ultrajecti 1740.

3. Identificazione con un discepolo di *S. Basilio Magno*: C. Pera, *Denys le mystique et la Theomachia*, RSPHTh 25 (1936) 1-75.

4. Identificazione con *Pietro il Fullone*: M. Le Quien, *Dissertatio Da-*

mascenica II, PG 94, 299-301; U. Riedinger, *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, BZ 52 (1959) 276-296; Id., *Petrus der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie V-VI (1961-62) 135-156; Id., *Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, ZKG 75 (1964) 146-152. Contro quest'identificazione: P. Scazzoso, *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudo-dionisiana a proposito della recente identificazione dello pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di U. Riedinger*, Aevum 34 (1960) 139-147 (manca in Hathaway, p. 33, num. 14).

5. Identificazione con *Pietro l'Iberico*: E. Honigmann, *Pierre l'Iberien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, MAB 47 (1952), fasc. 3. Contro quest'identificazione: H. Engberding, *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?*, Oriens Christianus 38 (1954) 68-95 (il riferimento dell'Hathaway, p. 33, num. 13 ad Orientalia cristiana periodica è sbagliato); V. Grumel, *Autour de la question pseudo-dionysienne*, REB 13 (1955) 21-49; I. Hausherr, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien?*, OCP 19 (1953) 247-260 (manca in Hathaway, p. 33, num. 13); R. Roques, *Pierre l'Iberien et le Corpus dionysien*, RHR 145 (1954) 69-98.

6. Identificazione con *Dionigi di Gaza*: G. Krüger, *Wer war Pseudo-Dionysius?*, BZ 8 (1899) 302-305.

7. Identificazione con *Severo di Antiochia*: J. Stiglmayr, *Der sog. Dionysius und Severus von Antiochien*, Scholastik 3 (1928) 1-27, 161-189. Contro quest'identificazione: R. Devreesse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, AHLMA 4 (1929) 159-167; J. Lebon, *Le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, RHE 26 (1930) 880-915; Id., *Encore le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, RHE 28 (1932) 296-313.

8. Identificazione con *Sergio di Resaina* o con un appartenente alla sua cerchia: I. Hausherr, *Doutes au sujet du devin Denys*, OCP 2 (1936) 489, n. 1; H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik 15 (1940) 38.

9. Identificazione con un amico di *Giovanni di Scitopoli*: H. U. von Balthasar, *Scholastik* 15 (1940) 38. N.B. Non risponde a verità l'affermazione dell'Hathaway, *Hierarchy* [NB], p. 35, numm. 20 e 21 secondo cui le identificazioni dello ps. Dionigi con Sergio di Resaina e con un amico di Giovanni di Scitopoli (numm. 8 e 9) risalirebbero a R. Roques, *Dictionnaire de spiritualité* III, Paris 1957, c. 255: il Roques si limita a riportare le « ipotesi di lavoro » dello Hausherr e di H. U. von Balthasar senza farle proprie (cf. del resto anche le sue conclusioni, cc. 255-257).

10. Identificazione con *Stefano bar Sudaile* (non registrata dall'Hathaway, *Hierarchy* [NB], pp. 34-35; cf. tuttavia, M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo* [NB], pp. 27-29): A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of the Holy Hierotheos*, Leida 1886; F. S. Marsh, *The Book which is called the Book of the holy Hierotheus ...*, London-Oxford 1927. Contro quest'identificazione: I. Hausherr, *L'influence du « Livre de saint Hierothée »*, OC 30,3 (1933) 176-211.

11. Identificazione con *Eraisco*, amico e discepolo di Damascio: R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order* [NB], pp. 28-29.

12. Appartenenza del *Corpus Dionysiacum* al II secolo: H. Kanakis, *Dionysius der Areopagites nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt*, Diss. Leipzig 1881; E. Turolla, *Dionigi Areopagita, Le opere. Versione e interpretazione* di E. Turolla, Padova 1956 (un riassunto delle conclusioni di questo studio fantasioso e contrario ad ogni evidenza — il *Corpus* apparterebbe addirittura all'ambiente alessandrino anteriore a Clemente — si può trovare in M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo* [NB], pp. 31-33).

13. Appartenenza del *Corpus Dionysiacum* alla seconda metà del III se-

colo: P. Schepens, *La liturgie de Denys le pseudo-Aréopagite*, EL 63 (1949) 357-375; C. Skorow, *Patrologische Untersuchungen über Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter*, Leipzig 1875, pp. 151-159.

14. Appartenenza del *Corpus Dionysiacum* al IV secolo: C. Pera, cf. sopra, num. 3 e più avanti, § IV; J. Draeseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Leipzig u. Altona 1889, pp. 25-77 (lo ps. Dionigi apparterebbe alla cerchia di Apollinare); Id., *Dionysische Bedenken*, ThStK 1897, 381-409; Id., *Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos*, BZ 6 (1897) 55-91; Id., *Zu Dionysios von Rhinokolura*, ZWTh 40 (1897) 608-617 (contro il Draeseke: J. Stiglmayr, *Zur Lösung dionysischer Bedenken*, BZ 7 [1898] 91-100); F. Hipler, *Dionysius der Areopagite*, Regensburg 1861 (contro la tesi dell'Hipler, cf. H. Koch, *Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*, TQ 77 [1895] 353-420); J. Langen, *Die Schule des Hierotheus*, RIT 1 (1893) 590-609; 2 (1894) 28-46; Id., *Nochmals die Schule des Hierotheus*, RIT 7 (1899) 367-373; Id., *Dionysius vom Areopag und die Scholastiker*, RIT 8 (1900) 201-208; G. Quadri, *Dioniso lo ps. Areopagita: l'ontologia del molteplice e la politica cosmica*, RIFD 17 (1937) 430-476 (riprende la tesi già sostenuta dal Draeseke, secondo cui lo ps. Dionigi apparterebbe alla cerchia di Apollinare).

15. Appartenenza del *Corpus Dionysiacum* alla prima metà del V secolo: R. Devreesse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, AHLMA 4 (1929) 166-167. Questa tesi è criticata da H. Ch. Puech, *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, AEHE (1930-1931) 3-39 (cf. anche M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo* [NB], p. 26 ed Hathaway, *Hierarchy* [NB], p. 33, num. 12).

II. SULLO PS. DIONIGI IN GENERALE.

I lavori fondamentali restano tuttora quelli di R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, e *Structures théologiques. De la gnose à Richard de S. Victor. Essais et analyses critiques* Paris 1963. Importante è anche il lungo articolo *Denys l'Aréopagite*, in *Dictionnaire de spiritualité* III, Paris 1957, cc. 244-429; opera di numerosi collaboratori (il contributo di maggior rilievo è quello di R. Roques, cc. 244-286), esamina non solo la questione dell'identità dell'autore ed il suo pensiero, ma anche l'influenza che ha esercitato sia in Oriente che in Occidente nel Medioevo, nel Rinascimento e nei secoli successivi. Cf. anche, P. Godet, *Denys l'Aréopagite (Le pseudo)*, in *Dictionnaire de théologie catholique* IV, Paris 1908, cc. 429-436; R. Roques, *Dionysius Areopagita*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* III, Stuttgart 1957, cc. 1075-1121; J. Stiglmayr, *Dionysius Areopagita*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* III, Freiburg Br. 1931, cc. 334-336.

III. SUI RAPPORTI CON LA TRADIZIONE PLATONICA.

B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; Id., *Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita*, FZPhTh 24 (1977) 165-186; E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962; G. Della Volpe, *La dottrina dell'Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici*, Roma 1941; A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, SBAW 1962, 3; E. des Places, *Denys l'Aréopagite et les oracles chaldaïques*, FZPhTh 24 (1977) 187-190; I. G. V. Engelhardt, *Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinizante*, Erlangen 1820; Id., *De origine scriptorum Areopagiticorum*,

Erlangen 1822; Id., *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet*, Sulzbach 1823; S. Gersch, *From Iamblicus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978; L. H. Grondijs, *Sur la terminologie dionysienne*, BAGB 1959, 438-447; Id., *La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne*, NTT 14 (1960) 420-430; R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969; A. Jahn, *Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysios dem sog. Areopagiten*, Altona u. Leipzig 1889; H. Koch, *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysios Areopagita in der Lehre vom Bösen*, Philologus 54 (1895) 438-454; Id., *Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*, TQ 77 (1895) 353-420; Id., *Zur areopagitische Frage*, RQ 12 (1898) 361-368; 14 (1900) 317-320; Id., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; S. Lilla, *Alcune corrispondenze tra il « De divinis nominibus » dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica*, in *Studi in memoria di C. Ascheri*, Urbino 1970, pp. 149-177; Id., *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli scrittori successivi*, Augustinianum 13 (1973) 609-623; Id., *The Notion of Infinity in Ps. Dionysius Areopagita*, JThS n.s. 31 (1980) 93-103; H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neoplatonischen Philosophie* [BGPhM 20,34], Münster 1918; J. M. Rist, *Mysticism and Transcendence in later Platonism*, Hermes 92 (1964) 213-225; Id., *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, VC 20 (1966) 235-243; R. Roques, *Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le pseudo-Denys*, RAM 23 (1947) 142-170; Id., *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, RAM 30 (1954) 268-274; Id., *sezione Le pseudo-Denys l'Aréopagite nella voce Contemplation*, in *Dictionnaire de spiritualité II*, Paris 1953, cc. 1785-1787; Id., *sezione Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys della voce Contemplation*, in *Dictionnaire de spiritualité II*, Paris 1953, cc. 1885-1911; Id., *L'univers dionysien*, Paris 1954; H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, TU 94, Berlin 1966, pp. 98-105; Id., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, RSPH 63 (1979) 3-16; M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo-Dionigi* [Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Genova], Milano 1963; Id., *A proposito della sesta epistola dello Pseudo-Dionigi*, Giornale di metafisica 17 (1962) 260-272; S. Scimè, *Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello pseudo-Dionigi*, Messina 1953; J. P. Sheldom Williams, *The Ps. Dionysius and the holy Hierotheos*, TU 93, Berlin 1966, pp. 108-117; Id., *Henads and Angels, Proclus and the Ps. Dionysius*, TU 108, Berlin 1972, pp. 65-71; Id., *The Pseudo-Dionysius*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 457-472; J. Stiglmayr, *Der neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, HJ 16 (1895) 253-273; Id., *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, Feldkirch 1895; J. Trouillard, *Les cosmos du Pseudo-Denys*, RPhTh 3^e série, 5 (1955) 51-58; K. Vogt, *Neuplatonismus und Christentum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areop.*, Berlin 1836; E. von Ivanka, *Der Aufbau der Schrift « De divinis nominibus » des Pseudo-Dionysios*, Scholastik 15 (1940) 386-399 (= *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 228-242); Id., *La signification historique du Corpus Areopagiticum*, RSR 36 (1949) 5-24; Id., *But et date de composition du Corpus Areopagiticum*, in *Actes du VI Congrès des études byzantines I*, Paris 1950, pp. 239-240; Id., *Teilhaben, Hervorgang*

und Hierarchie bei pseudo-Dionysius und bei Proklos. Der Neuplatonismus des Pseudo-Dionysios, in *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 153-158 (= *Plato Christianus*, pp. 254-261); Id., *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II. In wie weit ist Ps. Dionysius Areop. Neuplatoniker?*, Scholastik 31 (1956) 384-403 (= *Plato Christianus*, pp. 262-289); H. Weertz, *Die Gotteslehre des sog. Donysius Areopagita*, ThG 4 (1912) 637-659, 749-760; 6 (1914) 812-831.

IV. SUI RAPPORTI CON LA TRADIZIONE PATRISTICA.

S. Lilla, cf. i tre lavori citati sopra al § III; V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, RSPH 28 (1939) 204-221; C. Pera, *La teologia del silenzio in Dionigi il mistico*, Vita Crist. 15 (1943) 267-276, 361-370; Id., *Eucharistia fidelium*, Salesianum 9 (1941) 81-117; 4 (1942) 145-172; 5 (1943) 1-46; Id., *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo*, Angelicum 19 (1942) 39-95; Id., *Dionigi il mistico nella ricerca della verità*, Humanitas 2 (1947) 355-363; Id., *Denys le mystique et la theomachie*, RSPH 25 (1936) 1-75; H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, EC 23 (1938) 2, pp. 33-53; R. Roques, *sezione Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys della voce Contemplation*, in *Dictionnaire de spiritualité II*, Paris 1953, cc. 1885-1911; E. von Ivanka, *Ps. Dionysius und Iulian*, WS 70 (1975) 168-178 (= *Plato Christianus*, pp. 243-254); Id., *Dunkelheit*, in *Reallexikon für Antike und Christentum IV*, Stuttgart 1959, cc. 350-358.

V. SU ASPETTI ED OPERE PARTICOLARI.

a) *Sulla teologia* (questa sezione tiene presente ed integra la bibliografia raccolta da E. Bellini, *Dionigi l'Areopagita, Tutte le opere* [NB], pp. 60-65; le opere non citate dal Bellini sono indicate con un asterisco): *Baumgarten-Grusius, *De Dionysio Areopagita*, Jena 1823; E. Bellini, *La teologia del Corpus areopagitico: istanze, procedimenti, risultati*, Teologia 5 (1980) 107-138; Id., *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*, VetChrist 17 (1980) 199-216; C. A. Bernard, *Les formes de la théologie, d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, Gregorianum 58 (1978) 39-69; *E. Bierman, *De Dionysii Areopagitae theologia*, Vratislaviae 1848; J. W. Douglas, *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite*, DR 81 (1963) 115-124; W. Elert, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie*, Berlin 1957; H. Golz, *Hierà meseiteia. Zur Theorie der hierarchischen Societät im Corpus Areopagiticum*, Erlangen 1974; I. Hausherr, *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936) 351-362; *W. Jaeger, *Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysius Areopagita*, SPAW 1930 26; V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, AHDLMA 5 (1930) 279-309; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 121-147; W. Müller, *Dionysius Areopagites, der Vater des esoterischen Christentums*, Basel 1976; V. Muñiz Rodríguez, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanca 1975; *J. Niemeyer, *Dionysii Areopagitae doctrinae philosophicae et theologicae exponuntur et inter se comparantur*, Diss. Halis 1869; *C. Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denys*, Washington 1960; *G. Quadri, *Dionisio lo ps. Areopagita: l'ontologia del molteplice e la politica cosmica*, RIFD 17 (1937) 430-476; C. Riggli, *Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi*, Salesianum 29 (1967) 300-325; Id., *Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica*, Salesianum 32 (1970) 47-91; R. Roques, *Symbolisme et théologie négative*, BAGB (1957) 97-113; Id., *Note sur la notion de «Théologie» chez le Pseudo-Denys*

l'Aréopagite, RAM 25 (1949) 200-212; Id., **La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, AHDLMA 17 (1949) 183-222; 18 (1950-51) 5-44; Id., **Significations et conditions de la contemplation dionysienne*, BLE 52 (1951) 44-56; A. Sartori, *Il dogma della Trinità nel Corpus Dionysiacum*, Didaskaleion 5,2 (1927) 35-125; 5,3 (1927) 1-53; P. Scazzoso, *I rapporti dello ps. Dionigi con la sacra Scrittura e con S. Paolo*, Aevum 42 (1968) 1-28; Id., *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi I*, Aevum 49 (1975) 1-35; O. Semmelroth, *Das ausstrahlende und emporschwebende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn 1947; Id., *Erlösung und Erlöser im System des Ps. Dionysius Ar.*, Scholastik 24 (1949) 367-379; Id., *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Ar.*, Scholastik 25 (1950) 209-234; Id., *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Ar.*, Scholastik 25 (1950) 389-406; Id., *Θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Ar.*, Scholastik 27 (1952) 1-11; Id., **Gottes ausstrahlendes Licht*, Scholastik 28 (1953) 481-503; Id., *Die Lehre des Ps. Dionysius Ar. vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, Scholastik 29 (1954) 24-52; O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Ps. Dionysius Areopagita*, Diss. Jena 1894; P. Spearrit, *The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius*, DR 88 (1970) 378-392; E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagit und seine symbolische Theologie*, München 1979; *J. Stiglmayr, *Die Engellehre des sog. Dionysius. Compte-rendu des kath. Gelehrten-Kongresses*, Freiburg in der Schweiz 1897, I, pp. 403-427; Id., *Über die Termini Hierarch und Hierarchie*, ZKTh 23 (1899) 1-21; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik II*, Einsiedeln 1962, (Bellini, *op. cit.*, p. 60 cita la traduzione italiana); *V. Valdenberg, *sezione Denys l'Aréopagite dell'articolo La philosophie byzantine aux IV-Ve siècles*, Byzantion 4 (1927-28) 247-255; C. Yanares, *De la absence et de l'inconnaissance de Dieu après les écrits aréopagiti-ques et Martin Heidegger*, Paris 1971.

b) *Sulla mistica*: A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa dello pseudo-Dionigi*, Brescia 1970; G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, RAM 6 (1925) 278-289; J. M. Hornus, *Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général*, RHPH 27 (1947) 37-63; K. Richtstaetter, *Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluss*, Stimmen der Zeit 114 (1928) 241-259; O. Semmelroth, *Der Weg zur Gottesgemeinschaft nach Pseudo-Dionysius Areopagita*, Geist und Leben 21 (1948) 121-131; J. Stiglmayr, *Ascese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita*, Scholastik 2 (1927) 161-207; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Bruxelles 1959; Id., *La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, TU 80, Berlin 1962, pp. 401-415; Id., *Is the Mysticism of Ps. Dionysius genuine?*, IPHQ 3 (1963) 286-306; Id., *La doctrine des trois voies dans la théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, TU 93, Berlin 1966, pp. 462-464.

c) *Sulla liturgia*: E. Boularand, *L'eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, BLE 58 (1957) 193-217; 59 (1958) 129-169; I. M. Hanssens, *De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae*, EphL 38 (1925) 283-282; R. Roques, *Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys*, Irénikon 31 (1958) 427-449; P. Scazzoso, *Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita*, ScCatt 93 (1965) 122-142; Id., *La liturgia dello ps. Dionigi e la parola che l'esprime*, Aevum 41 (1967) 23-52; P. Schepens, *La liturgia de Denys le pseudo-Aréopagite*, EphL 63 (1949) 357-375; J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach ps. Dionysius*, ZKTh 22 (1898) 246-303; Id., *Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten*, ZKTh 33 (1909) 383-385; O. Thibaut, *Le pseudo-Denys et la prière catholique de l'Église primitive*, EO 20 (1921) 282-294.

d) *Sugli scolii al Corpus Dionysiacum*: M. Le Quien, *Dissertatio Da-*

mascenica II, PG 94, 281-283; B. R. Suchla, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, NAG 1980, 3; H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik 15 (1940) 16-38 (cf. Id., *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1962, pp. 644-672).

e) *Su alcuni aspetti letterari*: B. Brons, *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*, NGA 1975, 5.

f) *Sul linguaggio e il lessico*: P. Scazzoso, *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano*, Aevum 32 (1958) 434-446; Id., *La terminologia misterica del Corpus Pseudo-Areopagitico*, Aevum 37 (1963) 406-429; Id., *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi*, RFN 56 (1964) 37-66; Id., *Elementi del linguaggio pseudo-dionisiano*, TU 92, Berlin 1966, pp. 385-400; Id., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967; A. van den Daele, *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941.

g) *Su opere particolari*: B. Forte, *L'universo dionisiano nel prologo della «Mistica teologia»*, Medioevo 4 (1978) 1-57; S. Lilla, *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello ps. Dionigi l'Areopagita*, ASNSP serie III 10,1 (1980) 125-202; P. Rorem, *The Place of the Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus*, Dionysius 4 (1980) 87-97; J. Stiglmayr, *Ein interessanter Brief aus dem kirchlichen Altertum*, ZKTh 24 (1900) 657-671; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1962, pp. 157-167 (sugli altri scritti menzionati dello ps. Dionigi).

VI. SUI MANOSCRITTI GRECI.

R. Barbour, *A Manuscript of Ps. Dionysius copied for R. Grosseteste*, Bodl. Libr. Record 6 (1958) 401-416 (Sull'Oxon. Can. 97); P. Canart, *Le patriarcale Méthode de Constantinople copiste à Rome*, in *Palaeographica Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli I*, Roma 1979, pp. 343-373; M. Giltbauer, *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus graecus 1809 Zweiter Fascikel*, DKAW Wien 34 (1884) 1-48 (alla fine del volume trascrizione del testo del *De eccl. hier.* contenuto nel Vat. gr. 1809, dov'è scritto in caratteri brachigrafici); G. Heil, *Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste*. Intr. par R. Roques, ét. et texte critique par G. Heil, trad. et notes par M. de Gandillac [Sources chrétiennes 58], Paris 1958, pp. 1-62 (si veda anche la seconda edizione [58bis], Paris 1970); S. Lilla, *Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi l'Areopagita*, ASNSP serie II 34 (1965) 296-386; Id., *Il testo tachigrafico del De divinis nominibus (Vat. gr. 1809)* [Studi e Testi 263], Città del Vaticano 1970 (trascrizione della parte del *De divinis nominibus* contenuta nel Vat. gr. 1809 dov'è scritta in caratteri brachigrafici); H. Omont, *Manuscrit des oeuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827*, REG 17 (1904) 230-236 (sul Vat. gr. 437); A. M. Ritter, *Stematisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDV Verfahrens*, NGA 1980, 6; P. Scazzoso, *Note sulla tradizione manoscritta della Theologia mystica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, Aevum 32 (1958) 222-239; P. G. Théry, *Recherches pour une édition grecque historique du pseudo-Denys*, The New Scholasticism 3 (1929) 353-443 (rassegna non completa di codici del *Corpus Dionysiacum* presenti in varie biblioteche; il lavoro è comunque molto utile sia per le informazioni che fornisce sui codici citati sia per lo studio dei rapporti tra le traduzioni latine medievali ed i manoscritti greci su cui essi si basano); Id., *Le manuscrit Vat. grec. 370 et saint Thomas d'Aquin*, AHDLMA 1931, 5-23; Id., *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident*, in *Mélanges Mandonnet II*, Paris 1930, pp. 22-30; G. Turturro,

Il trattato περὶ θεῶν ὀνομάτων dello ps. Areopagita nei MSS Laurenziani, Bessarione 12 (1907-1908) 93-138; 13 (1908-1909) 1-25.

VII. SULLE VERSIONI LATINE E I COMMENTI MEDIEVALI.

Le traduzioni latine medievali sono state edite secondo un criterio sinottico da Ph. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage* ... I, Paris 1938; II (1950); F. Castaldelli, *La traduzione del De divinis nominibus dello ps. Dionigi nel commento inedito di Guglielmo di Lucca*, Salesianum 39 (1977) 56-76, 221-254; Id., *Il manoscritto Troyes 1003 e il commento di Guglielmo di Lucca al De divinis nominibus*, Salesianum 41 (1979) 37-42; H. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome 1953; J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris 1919; U. Gamba, *Il commento di Roberto Grosseteste al De mystica theologia dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1942; M. Grabmann, *Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters*, in *Festgabe A. Ehrhard*, Bonn u. Leipzig 1922, pp. 180-199; P. Lehmann, *Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter*, RB 35 (1923) 81-97; C. Pera, *Sancti Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini-Romae 1950; P. Simon, *Alberti Magni... Super Dionysium De divinis nominibus*, Monasterii Westfolorum 1972; Id., *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, Monasterii Westfolorum 1978; P. G. Théry, *Scot Erigène, traducteur de Denys*, Paris 1931; Id., *Etudes dionysiennes*, Paris 1932 (sulla traduzione di Ilduino); Id., *Grand commentaire sur la théologie mystique (vers 1242) édité pour la première fois*, Paris 1934; Id., *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, Paris 1936-1938; J. Walsh, *The Expositions of Thomas Gallus on the pseudo-Dionysian Letters*, AHDLMA 30 (1963) 199-220.

VIII. SULLE VERSIONI SIRIACHE.

P. de Lagarde, *Mitteilungen* 4, Göttingen 1891, pp. 19 segg.; J. Draeseke, *Dionysische Lesarten*, ZWTh 33 (1909) 504-509; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907, pp. 314-316; J. M. Hornus, *Le Corpus Dionysien en syriaque*, Parole d'Orient 1 (1970) 69-93; P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys*, Sacris erudiri 4 (1952) 174-184; G. Wiessner, *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum*, NAG 1972, 165-216; Id., *Beobachtungen an zwei syrischen Handschriften mit Kommentaren zum syrischen Corpus Dionysiacum*, in *A Tribute to A. Vööbus* ... ed. by R. Fischer, Chicago Ill. 1977, pp. 73-82. Sulle versioni in altre lingue orientali ed alcuni scritti spuri cf. M. Geerard, *Clavis patrum graecorum* III, Turnhout 1979, pp. 269-277.

IX. EDIZIONI E TRADUZIONI MODERNE.

Sulle edizioni più antiche (a partire dal Rinascimento) cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, Freiburg Br. 1924, p. 285; G. Turturro, Bessarione 12 (1907-1908) 94-99; ed. E. Bellini, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere* [NB], pp. 55-56. L'unica edizione critica è tuttora quella del *De cael. hier.* curata da G. Heil [Sources chrétiennes 58], Paris 1958 (nuova edizione, Sources chrétiennes 58bis, Paris 1970). L'*Arbeitsstelle* di Gottinga della Patristische Kommission della Repubblica Federale Tedesca sta lavorando dal 1965 all'edizione critica del testo sia greco che siriano di tutto il Corpus (sugli editori del testo greco cf. P. Rorem, *Dionysius* 4 [1980] 87, n. 1). Sulle traduzioni in lingue moderne, cf. O. Bar-

denhewer, *op. cit.*, p. 285 ed E. Bellini, *op. cit.*, pp. 56-57. All'elenco del Bellini si può aggiungere R. Storf, *Des heiligen Vaters Dionysius Areopagita angebliche Schrift über die Kirchliche Hierarchie*, Kempten 1877.

S. LILLA

Biblioteca Apostolica Vaticana