

SALVATORE LILLA

*Dionigi l'Areopagita
e il platonismo cristiano*

MORCELLIANA

morte di Gesù ed osservata dallo ps. Dionigi ad Heliopolis; 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 agli esseri; la decima predice a S. Giovanni evangelista la fine della sua prigionia a Patmos e il suo ritorno in Asia. L'autenticità delle epistole VI-X è stata negata dal Brons⁴⁹.

3. Le opere perdute e quelle apocrife

Nelle opere a noi giunte lo ps. Dionigi cita altri suoi scritti – sette in tutto – che non ci sono pervenuti: 1. *Sulle realtà intelleggibili e sensibili*, cfr. *Eccl. hier.* I,2 (65,18); II,III,2 (74,8); 2. *Schizzi teologici*, cfr. *Div. nom.* I,1 (107,3); I,5 (116,7); II,1 (122,11); II,3 (125,13); II,7 (130,15); XI,5 (221,11); *Myst. theol.* III (146,1,9); 3. *Teologia simbolica*, cfr. *Cael. hier.* XV,6 (56,1); *Div. nom.* I 8 (121,3); IV,5 (149,9); IX,5 (211,9); XIII,4 (231,8); *Myst. theol.* III (146,11); *Ep.* IX,1 (193,5); 4. *Inni divini*, cfr. *Cael. Hier.* VII,4 (31,23); 5. *Sulle proprietà e classi angeliche*, cfr. *Div. nom.* IV,2 (145,2-3); 6. *Sul tribunale giusto e divino*, cfr. *Div. nom.* IV,35 (179,19); 7) *Sull'anima*, cfr. *Div. nom.* IV,2 (145,17). È difficile stabilire se si tratti di opere reali o fittizie: mentre il Dodds pensa che le Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις (gli *Schizzi teologici*) siano un'opera immaginaria⁵⁰, il von Balthasar si diffonde sul contenuto di questi scritti e sui loro rapporti con le opere a noi giunte⁵¹. Non è accettabile l'ipotesi formulata dall'Hathaway secondo cui le Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις andrebbero identificate con le epistole I-IV⁵²: in queste lettere non si parla né della necessità di attribuire i nomi divini a tutta la divinità, né delle proprietà comuni alle tre persone della Trinità, né dei ruoli specifici di queste tre persone, né delle «unioni» e «distinzioni», né della pace universale e della riconciliazione tra l'uomo e Dio prodotta da Cristo, argomenti questi che lo ps. Dionigi dice di aver trattato diffusamente nelle Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις⁵³.

La *Clavis Patrum Graecorum* registra sei scritti tramandati sotto il nome di Dionigi, ma non nel testo greco: 1. una lettera ad Apollofane redatta in origine in greco tra la metà del VI e la fine del VII secolo e tradotta in latino

⁴⁹ B. Brons, *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», philologisch-historische Klasse, 1975,5, pp. 119-139.

⁵⁰ E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. 187.

⁵¹ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, vol. II, Einsiedeln 1962, pp. 157-167.

⁵² *Op. cit.* (nella nota 12), p. 79.

⁵³ Cfr. *De div. nom.* II,1 (122,10-13); II,3 (125,13-126,2); II,7 (130,14-131,1); XI 5 (221,5-12); *De myst. theol.* III (146,1-9).

da Ilduino (CPG III, 6630)⁵⁴; 2. un'epistola a Timoteo sulla passione degli apostoli Pietro e Paolo, conservata in differenti versioni (latina, siriana, armena, georgiana, etiopica: CPG III 6631); 3. un'epistola a Tito, in armeno (CPG III, 6632); 4. un'autobiografia conservata in varie versioni orientali (siriana, copta, araba, georgiana, armena: CPG III, 6633); 5. un trattato astronomico in siriano (CPG III, 6634); 6. una professione di fede in arabo (CPG III, 6635).

4. Il pensiero teologico

Nello ps. Dionigi la presenza del Neoplatonismo è più marcata che nei Padri greci precedenti. Senza escludere Plotino, si può dire che è soprattutto il Neoplatonismo postplotiniano – quello che da Porfirio giunge fino a Proclo e a Damascio – a conferire un'impronta indelebile al suo pensiero teologico, che tuttavia dipende anche dal pensiero dei cappadoci, di Clemente, di Origene, di Teodoreto e dalla dottrina cristologica sancita dal concilio di Calcedonia. Una sua esposizione sia pure sommaria non può quindi non tener conto di questi complessi fattori e delle problematiche relative⁵⁵.

I punti più qualificanti della teologia dionisiana sono i seguenti: I. i tre momenti della manenza, della processione e della conversione o ritorno (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή); II. il metodo «positivo» e quello «negativo»; III. l'adozione dell'esegesi del *Parmenide* caratteristica di Siriano e di Proclo e di quella contenuta nel frammento anonimo del *Commento al Parmenide* giustamente attribuito da P. Hadot a Porfirio; IV. le proprietà negative che caratterizzano la manenza divina (μονή); V. la dottrina dell'uno-tutto; VI. la dipendenza del vero significato delle negazioni dalla legge procliana dell'«eccellenza»; VII. alcuni aspetti particolarmente significativi della processione; VIII. la dottrina trinitaria; IX. la Cristologia.

I. La manenza (μονή) è il momento dell'assoluta trascendenza del primo principio, che non abbandona mai la propria unità e rimane (μένει) sempre in se stesso, integro, inalterabile ed inesauribile nonostante l'emanazione della sua potenza⁵⁶. La processione (πρόοδος) è invece l'emanazione della potenza infinita dal primo principio, che ha luogo in seguito al traboccamento causato dalla sua immensa pienezza e non da un suo calcolo o da una sua libera decisione⁵⁷. Se la manenza (μονή) va rapportata all'unità assoluta del

⁵⁴ Su questa lettera cfr. soprattutto P. Canart, *En marge de la question aréopagitique: la lettre XI de Denys à Apollonphane*, in «Byzantion» 41 (1971), pp. 18-27.

⁵⁵ Anche per la teologia valgono le osservazioni generali di S. Lilla, in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, *op. cit.*, p. 362 e in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris 1994, p. 731.

⁵⁶ *De cael. hier.* I,2 (8,7-8); *De cael. hier.* III,3 (82,19-21); *De div. nom.* II,11 (136,4-5); V,10 (189,12); IX,4 (209,9-13); IX,8 (212,17-213,3); X,2 (215,12); XI,1 (218,9-13); XI,2 (219,23-24); *Ep.* IX,3 (202,11-203,2).

⁵⁷ *De cael. hier.* IV,1 (20,14-15); *De div. nom.* IV,14 (160,10-11); VIII,3 (201,17);

primo principio (ἔνωσις)⁵⁸, la processione (πρόοδος) va invece associata alla suddivisione (διάκρισις) o moltiplicazione (πολλαπλασιασμός) della sua potenza infinita⁵⁹. Questa potenza, suddividendosi e moltiplicandosi sempre più man mano che si allontana dalla sua fonte⁶⁰, dà origine a tutti gli esseri⁶¹, penetra nell'universo, raggiunge ogni suo punto⁶², lo anima, lo lega, lo tiene insieme⁶³ e, in quanto pace, è causa della sua armonia⁶⁴. Della processione (πρόοδος) fanno parte tutte le manifestazioni della divinità⁶⁵: il bene, il bello, la luce, la provvidenza, l'amore, l'essere, la vita, la sapienza, l'intelligenza, il logos, la verità, la potenza, la giustizia, la pace⁶⁶. La conversione o ritorno (ἐπιστροφή), infine, rappresenta la tendenza della processione (πρόοδος) e degli esseri che ne fanno parte a rivolgersi verso la fonte da cui provengono e a ritornarvi⁶⁷. Causa della conversione o ritorno è lo stesso primo principio⁶⁸: manifestandosi nella processione come amore, bello assoluto e oggetto di desiderio⁶⁹, esso richiama a sé tutti gli esseri e tende a riunirli⁷⁰. Considerati insieme, la manenza (μονή), la processione (πρόοδος) e la conversione o ritorno (ἐπιστροφή) sono espressioni di un vero e proprio ritmo ciclico della potenza divina che, una volta sprigionatasi dalla fonte originaria, vi ritorna⁷¹. Tutti i motivi passati qui in rassegna ricorrono nel Neoplatonismo, ed appaiono codificati soprattutto in Proclo⁷².

IX,2 (208,11-15); XI,2 (219,23); XI,6 (223,11-12); XII,4 (225,14-16); XIII,1 (227,3-4). Sull'assenza di calcolo e di una libera decisione – idea tipicamente plotiniana – cfr. *De div. nom.* IV,1 (144,1-5).

⁵⁸ *De div. nom.* II,4 (126,7-10,14); II,5 (128,14); IV,14 (160,8-9); XI,1 (218,10-11,12-13); XI,2 (219,23-24).

⁵⁹ *De cael. hier.* I,2 (8,7); *De div. nom.* II,4 (126,10-11); II,5 (128,15-17); II,11 (135,13-14, 136,2-5,14-15); IX,9 (213,14); XI,1 (218,11).

⁶⁰ *De div. nom.* V,6 (185,2-11).

⁶¹ *De div. nom.* VIII,2 (201,2-3).

⁶² *De cael. hier.* XIII,3 (44,17-19); *De div. nom.* VIII,3 (201,17-18); VIII,5 (202,6-7); cfr. sulla pace *De div. nom.* XI,1 (218,12); XI,2 (219,21).

⁶³ *De div. nom.* VIII,2 (201,11-12); VIII,5 (202,19-20).

⁶⁴ *De div. nom.* VIII,5 (202,7-8); XI,1 (217,6-10); XI,2 (219,21-24).

⁶⁵ *De div. nom.* II,4 (126,10-11); IV,14 (160,8-9).

⁶⁶ *De div. nom.* II,7 (131,7-10). Il *De divinis nominibus* tratta per l'appunto, dal c. IV in poi, tutte queste manifestazioni della divinità.

⁶⁷ *De eccl. hier.* III,3 (83,9-10); *De div. nom.* IV,14 (160,10-11), dove compaiono insieme la μονή, la πρόοδος e l'ἐπιστροφή.

⁶⁸ *De cael. hier.* I,1 (7,4-6); *De div. nom.* IV,4 (148,8-9); IV,12 (158,18); IV,15 (161,4-5); cfr. S. Lilla, in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, op. cit., pp. 369-370.

⁶⁹ *De div. nom.* IV,14 (160,1-10). Su questo passo cfr. tuttavia S. Lilla, *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello ps. Dionigi l'Areopagita*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 10 (1980), p. 152, dove viene proposto un testo che si discosta da quello dell'edizione critica della Suchla.

⁷⁰ *De cael. hier.* II (7,6-7); *De div. nom.* IV,4 (148,9); IV,6 (150,8,10).

⁷¹ *De eccl. hier.* III,3 (83,3-10); *De div. nom.* IV,14 (160,11-15), dove, come in 160,10-11 (cfr. la nota 67), compaiono insieme la μονή, la πρόοδος e l'ἐπιστροφή, IV,17 (162,1-5).

⁷² Cfr. i riferimenti raccolti in «Augustinianum» 12 (1982), p. 543 nota 40, 551 nota 106 e in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, op. cit., p. 363 nota 14.

II. L'indagine teologica ammette l'adozione sia del metodo negativo (o apofatico) che consiste nel privare man mano la divinità di tutti gli attributi – compresi quelli più alti – mediante un processo di astrazione logica (ἀφαίρεσις), sia di quello positivo (o catafatico), che viceversa attribuisce a Dio ogni possibile proprietà e praticamente l'identifica con tutti gli esseri⁷³. Questi due metodi non si contraddicono tra di loro⁷⁴: mentre il metodo negativo, grazie all'ἀφαίρεσις, considera il primo principio nell'assoluta trascendenza della μονή e sottolinea la sua totale diversità dagli esseri⁷⁵, quello positivo lo considera come la causa universale nella quale tutti gli esseri sono originariamente contenuti e dalla quale promanano in virtù della πρόοδος provvidenziale⁷⁶; e mentre il secondo ripercorre il processo discendente della πρόοδος da Dio e le realtà più alte fino agli esseri più infimi e lontani, il primo, sotto la spinta dell'ἐπιστροφή, si muove in senso opposto, risalendo dagli esseri più infimi alle realtà più alte e a Dio⁷⁷. I due metodi, per quanto entrambi legittimi⁷⁸, non hanno tuttavia lo stesso valore: allorché la mente umana tenta di avvicinarsi alla vera natura del primo principio, alla μονή superiore anche alle realtà più alte, il metodo più adatto a questo scopo è senz'altro quello negativo⁷⁹, preferito anche dai teologi maestri dello ps. Dionigi⁸⁰. I suoi sbocchi inevitabili sono la totale ignoranza, l'unica forma di conoscenza razionale della μονή accessibile alla mente umana⁸¹ – essa ha il suo simbolo scritto-

⁷³ Sull'adozione di entrambi i metodi cfr. *De myst. theol.* I,2 (143,3-5 Ritter); sul metodo negativo basato sulle «astrazioni» o «eliminazioni» cfr. *De div. nom.* I,5 (117,1-2), VIII,3 (198,1), XIII,3 (230,1-2), *De myst. theol.* I,1 (142,10-11), II (145,4-5). In *De myst. theol.* I,1 (142,10-11) la frase πάντα ἀφελών va raffrontata con Plotino, *Enn.* V,3,17 (331,38) ἀφελε πάντα e VI,8,21 (305,26) ἀφελών πάντα; questi rimandi a Plotino non figurano nell'*apparatus fontium* del Ritter, p. 142.

⁷⁴ *De myst. theol.* I,2 (143,3-6).

⁷⁵ *De div. nom.* I,5 (117,1-4).

⁷⁶ *De div. nom.* I,5 (117,11-13); *De myst. theol.* I,2 (143,3-4).

⁷⁷ *De myst. theol.* II (145,7-11); III (147,10-13,15-21). Sulla presenza dell'immagine dell'ascesa e della discesa nella tradizione platonica cfr. S. Lilla, *La teologia negativa...*, in «Helikon» 29-30 (1989-90), p. 126 (con le note 624 e 625), 149 (passo 2)-150 e *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris 1994, p. 737.

⁷⁸ Cfr. il primo passo citato nella nota 73.

⁷⁹ *De cael. hier.* II,3 (12,17-13,3); *De div. nom.* I,5 (117,1-2); *De myst. theol.* I,2 (143,5).

⁸⁰ *De div. nom.* XIII,3 (230,1-4). Quando si richiama ai teologi, lo ps. Dionigi pensa con ogni probabilità soprattutto a Porfirio e a Proclo, che avevano espresso una chiara preferenza per il procedimento negativo: cfr. Porfirio, *In Parm.* IX,27-28 Hadot; Proclo, *Theol. plat.* II,5 (38,19-21 Saffrey-Westerink); *In Parm.* VI (45,9-11,16-20 Cousin).

⁸¹ *De div. nom.* I,1 (108,8-9) – sul testo di questo passo cfr. tuttavia S. Lilla, *art. cit.* (nella nota 69), pp. 125-127 e «Augustinianum» 31 (1991), pp. 443-444; VII,3 (198,4,12); *De myst. theol.* I,3 (144,15); II (145,1-3,11-12); *Ep.* I (157,2-5); V (162,6-7). Quest'idea ricorre costantemente nella tradizione platonica e patristica: cfr. Filone, *De post.* C. 15 (II,4,7-9 Cohn-Wendland); Clemente Al., *Strom.* V,71,5 (374,23 Stählin); Basilio, *Ep.* 234,2 (111,43,12-13 Courtonne); Gregorio di Nissa, *De Vita Mos.* II (87,7,15-17 Musurillo); Plotino, *Enn.* VI,9,4 (312,1-2 Henry-Schwyzler); Porfirio, *In Parm.* II,16-17 Hadot; Damascio, *De prim. princ.* 29¹ (84,3,6-7 Westerink); cfr. anche S. Lilla, in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, p. 385; *La teologia ne-*

rale nella tenebra di Es 20,21 e di Sap 18(17),12 – e il silenzio, l'unico modo di onorare la divinità ineffabile, come già avevano sostenuto Clemente, i Padri Cappadoci e gli esponenti del Neoplatonismo⁸². Anche per lo ps. Dionigi, come per Clemente, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Plotino, Porfirio e Proclo, le negazioni fanno conoscere alla mente umana non ciò che Dio è, ma solo ciò che non è⁸³.

III. Alla distinzione tra manenza e processione, tra metodo negativo e metodo positivo, è strettamente legato il ricorso alle prime due ipotesi del *Parmenide* platonico, varie volte citato nel *De divinis nominibus* per porre in rilievo l'assoluta negatività di Dio e, all'opposto, il suo stretto rapporto con tutti i concetti positivi e tutti gli esseri⁸⁴. Come ha mostrato E. Corsini nel suo libro tuttora importante, lo ps. Dionigi fa propria l'esegesi del *Parmenide* seguita da Siriano e da Proclo, che avevano riferito alla manenza trascendente (μονή) la prima ipotesi del dialogo platonico riguardante l'uno che è uno e contraddistinta da una serie ininterrotta di negazioni, e alla processione (πρόοδος) in cui sono contenuti tutti gli esseri la seconda ipotesi, riguardante l'uno che è o uno-essere e contraddistinta da affermazioni parallele alle negazioni della prima ipotesi⁸⁵. Questo spiega i due aspetti opposti della teologia dello ps. Dionigi, solo in apparenza contraddittori: conformemente all'interpretazione della prima e della seconda ipotesi del *Parmenide* data da Siriano e da Proclo, da una parte Dio, considerato nella sua manenza (μονή), è superiore a qualsiasi concetto, a qualsiasi rapporto⁸⁶, a qualsiasi stato (come quelli

gativa..., in «Helikon» 28 (1988), p. 271, 31-32 (1991-1992), p. 51.

⁸² *De div. nom.* I,3 (111,6); *De myst. theol.* I,1(142,2). Su Clemente cfr. R. Mortley, *The Theme of Silence in Clement of Alexandria*, in «Journal of Theological Studies» 24 (1973), pp. 197-202; sui tre Cappadoci, oltre a W. Völker, *op. cit.* (nella nota 10), pp. 146-147, cfr. anche Basilio, *De Spir. S.* XVIII, 44 (SC 17bis,404,18). Per quanto riguarda la tradizione platonica cfr. S. Lilla, in «Helikon» 22-27 (1982-87), pp. 257; 28 (1988), pp. 232 e 271-272; 29-30 (1989-90), pp. 170-171; 31-32 (1991-92), pp. 32-33. Su questo tema fondamentali restano H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, pp. 123-124; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» XII,2-4, Münster 1914, pp. 330,335-338 e O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten» XVI,2, Giessen 1919.

⁸³ *De cael. hier.* II,3 (12,16-17). Per i riferimenti agli altri autori cfr. «Augustinianum» 26 (1986), p. 532, 18c e «Helikon» 28 (1988), p. 209 (con la nota 254), p. 263 (con la nota 487); 29-30 (1989-90), p. 141.

⁸⁴ Sulla prima ipotesi cfr. *De div. nom.* I, 5 (116, 3-4); II, 11 (136, 10); V, 4 (183,7-8); XIII,3 (229, 13-14); *De myst. theol.* V (149, 2-3, 5, 150, 3-4); sulla seconda cfr. *De div. nom.* V, 8 (187, 5-6). Cfr. su questo punto E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, pp. 77-111 e S. Lilla in «Augustinianum» 22 (1982), p. 546 e in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, *op. cit.*, p. 364 nota 20.

⁸⁵ Corsini, *op. cit.* (nella nota 84), pp. 121-122. A proposito di Siriano e di Proclo cfr. in particolare Proclo, *In Parm.* VI (31, 7-9, 33,12-18); *Theol. Plat.* II,10 (61, 21-24).

⁸⁶ Cfr. le due ricche rassegne di concetti negativi in *De div. nom.* I, 5 (117, 6-11) e *De myst. theol.* V (149, 1-150, 9).

di quiete e di movimento)⁸⁷, a qualsiasi principio (come il limite e l'infinità)⁸⁸, a qualsiasi realtà per quanto alta (come il bene, la bellezza, la luce, l'essere, la vita, la sapienza, l'intelligenza, la potenza)⁸⁹, non è nessuno degli esseri⁹⁰, è un non-essere in quanto al disopra degli esseri⁹¹, un non-uno in quanto al disopra dell'uno⁹², non ha in sé né principio, né centro, né fine⁹³, non è un tutto e non ha parti⁹⁴, non è oggetto di conoscenza e di discorsi⁹⁵, è al disopra dei nomi e non ha nomi⁹⁶; dall'altra, considerato nella sua processione (o nella sua manenza in rapporto però con la processione) ha determinate relazioni con gli altri esseri⁹⁷, si trova in determinati stati (come quello di quiete e di movimento)⁹⁸, è identico alle realtà più alte⁹⁹ e a tutti gli esseri¹⁰⁰, è l'essere assoluto e l'intelligenza assoluta e, in quanto tale, è la sede degli esseri-archetipi e delle idee-pensieri¹⁰¹, è conoscibile¹⁰², possiede molti nomi o più esattamente tutti i nomi¹⁰³ (come nel caso di Origene e di Gregorio di Nissa¹⁰⁴, i «nomi divini» possono riferirsi quindi in senso stretto solo

⁸⁷ *De div. nom.* I,5 (117,8-10); IV, 7 (153, 1-2); 1V, 10 (154, 9-10); IX, 8 (213, 4); *De myst. theol.* V (149, 5).

⁸⁸ *De div. nom.* IV, 10 (154, 17); IX, 2 (208, 11); XIII, 1 (226, 11-12); XIII, 3 (228 20).

⁸⁹ Queste realtà che appartengono agli stadi più alti della πρόοδος sono trattate diffusamente nei capp. IV-VII del *De divinis nominibus*.

⁹⁰ *De div. nom.* I,5 (117,4); I,6 (119,9); V,8 (187,13); V,10 (189,14).

⁹¹ *De div. nom.* I,1 (109,16); IV,18 (162,7-8); *Ep.* I (157,3).

⁹² *De div. nom.* II,11 (136,10-11); XIII,2 (227,12); *De myst. theol.* V (149,8).

⁹³ *De div. nom.* V,10 (189,13).

⁹⁴ *De div. nom.* II,10 (134,8).

⁹⁵ *De div. nom.* I,1 (109,11-14); I,4 (115,11-13,17-18); I,5 (115,18); 116,2-4,8,9,11); II,7 (131,7); XIII,3 (229,12; 230,4); *De myst. theol.* I,3 (144,13-14); III (147,9-10); V (149,2-3; 150,3-4); *Ep.* I (157,2-3).

⁹⁶ *De div. nom.* I,1 (109,15); I,5 (116,3,5); I,6 (118,2,4,9); I,7 (119,10-11); I,8 (120,13; 121,16-17); XIII,3 (229,13); *De myst. theol.* V (150,4). Per lo Ps. Dionigi la mancanza di nomi in Dio ha la sua base scritturale in Gen 32,30 (citato in *De div. nom.* I,6 [118,7]), Fil 2,5 (citato in *De div. nom.* I,6 [118,8] e XIII,3 [230,3]) ed Ef 1,21 (citato in *De div. nom.* I,6 [118,9]).

⁹⁷ Come l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, Dio è identico e diverso, simile e dissimile, uguale e disuguale, concetti questi trattati in *De div. nom.* VIII,9; IX,4-7,10.

⁹⁸ Come l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, Dio appare in movimento e fermo se lo si considera nei suoi rapporti con gli esseri: cfr. soprattutto *De div. nom.* IX,8-9 e anche *De div. nom.* V,10 (189,12); X,2 (215,11-12); *Ep.* IX,3 (202,3-203,2).

⁹⁹ Cfr. *supra*, la nota 66 e il suo contesto.

¹⁰⁰ *De div. nom.* I,6 (119,9); V,8 (117,12-13).

¹⁰¹ *De div. nom.* I,4 (115,10-11,13-15); V,6 (184,19-20); V,7 (185,17-18); V,8 (188,4-10); VII,2 (196,12-21).

¹⁰² *De div. nom.* I,4 (115,10-11,13-15): il raggio divino contiene in sé i principi limitativi di ogni conoscenza, identici agli esseri intelleggibili; VII,3 (198,2-4).

¹⁰³ *De div. nom.* I,6 (118,3,11); I,7 (119,12).

¹⁰⁴ Origene, *C. Cels.* VI,65 (135,26-136,6 Koetschau); Gregorio di Nissa, *Contra Eum.* II (396,15-16 Jaeger); *De S. Trin.* 14,17-18 Mueller; *Quod non sint tres dii* 42,22-43,1; 43,14-15 Mueller; *In Cant. Cantic.* I (36,6-7 Langerbeck).

alla processione, alle realtà o potenze emananti da Dio, e non alla manenza [μονή] estranea ad ogni nome e qualifica¹⁰⁵.

A differenza però di Siriano e di Proclo, che distinguono nettamente l'oggetto della prima ipotesi del *Parmenide* da quello della seconda ipotesi, lo ps. Dionigi riferisce contemporaneamente allo stesso Dio le conclusioni antitetiche delle prime due ipotesi: Dio è nello stesso tempo inconoscibile e conoscibile, ineffabile e oggetto di discorsi¹⁰⁶, privo di nomi e provvisto di nomi¹⁰⁷, non è nessuno degli esseri e tutti gli esseri¹⁰⁸, è privo di forma e dotato di tutte le forme¹⁰⁹, al disopra dello stato di quiete e di movimento e in stato di quiete e di movimento¹¹⁰. Questa contemporanea adozione delle opposte conclusioni delle prime due ipotesi del *Parmenide* e il loro contemporaneo riferimento allo stesso Dio risalgono all'esegesi di Porfirio, che nel frammento conservato del *Commento al Parmenide* edito da P. Hadot¹¹¹ aveva riferito contemporaneamente all'uno i concetti delle prime due ipotesi: è lo stesso uno, considerato sotto il duplice profilo della μονή trascendente e della πρόοδος – vale a dire come principio distaccato e come potenza emanata – ad essere nello stesso tempo superiore alla quiete e al movimento e in stato di quiete e movimento, privo di relazioni e di parti e provvisto di relazioni e di parti¹¹².

IV. Le proprietà negative della μονή, passate sopra in rassegna, sono le stesse che caratterizzano la teologia negativa di tutto il Neoplatonismo¹¹³; molte di esse si ritrovano nella teologia di Filone e dei Padri greci precedenti. Qui è opportuno richiamare l'attenzione su due importanti dottrine: a) l'identificazione tra la manenza divina (μονή) e la infinità (ἀπειρία)¹¹⁴ risale a Gregorio di Nissa e a Gregorio di Nazianzo¹¹⁵ più che al Neoplatonismo (per Plotino l'ἀπειρία è l'energia infinita emanata dall'uno e destinata a formare la seconda ipostasi, ed è quindi inferiore all'uno stesso¹¹⁶; per Proclo essa è

¹⁰⁵ Cfr. *supra*, la nota 37 e il suo contesto.

¹⁰⁶ *De div. nom.* VII,3 (198,4-7).

¹⁰⁷ *De div. nom.* I,6 (118,2-3); I,7 (119,10-11). L'idea presente in questo passo si trova già in Origene, *C. Cels.* VI,65 (135,26-136,6) e in *Corp. Herm.* V,10 (64,3-10 Nock-Festugière); quest'ultimo passo è citato anche in «Augustinianum» 22 (1982), p. 545.

¹⁰⁸ *De div. nom.* I,6 (119,8); VII,3 (198,7-8) con la citazione di 1Cor 15,28.

¹⁰⁹ *De div. nom.* V,8 (187,13-14).

¹¹⁰ *De div. nom.* V,10 (189,12-13); *Ep.* IX,3 (203,2-3).

¹¹¹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. II, Paris 1968, pp. 64-113.

¹¹² *In Parm.* XIV,26-34 Hadot.

¹¹³ Cfr. S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero classico...*, in «Helikon» 22-27 (1982-87), pp. 211-279; 28 (1988), pp. 203-279; 29-30 (1989-90), pp. 97-186; 31-32 (1991-92), pp. 3-72.

¹¹⁴ *De div. nom.* I,1 (109,11); I,2 (110,9); III,1 (138,12); V,9 (189,5); V,10 (189,8), passi citati in S. Lilla, *The Notion of Infinity in Ps.-Dionysius Areopagita*, in «Journal of Theological Studies» 31 (1980), pp. 98 e 101 [in questo volume pp. 191 e 194].

¹¹⁵ Cfr. i passi di Gregorio di Nissa riportati in Lilla, *art. cit.* (nella nota 114), p. 102 [in questo volume p. 196]; e anche Gregorio di Nazianzo, *Or.* 38,7 (SC 358,114-116).

¹¹⁶ Cfr. «Helikon» 28 (1988), pp. 233-235.

l'infinita potenza generatrice propria del limite [πέρας], ed è subordinata a quest'ultimo oltre che all'uno¹¹⁷: l'uno stesso è infinito [ἀπειρον] come insegna la prima ipotesi del *Parmenide*, ma non s'identifica con l'ἀπειρία¹¹⁸. b) Lo ps. Dionigi accentua l'idea dell'inconoscibilità della μονή: più che inconoscibile, Dio è super-inconoscibile (ὑπεράγνωστος)¹¹⁹. Con ogni probabilità, quest'idea deriva da Damascio, che aveva parlato della «superignoranza» relativa all'ineffabile¹²⁰.

V. Su di un punto lo ps. Dionigi insiste molto: la μονή divina, in quanto causa universale, contiene già in sé, nella sua assoluta semplicità, la totalità degli esseri¹²¹, che poi nelle progressive moltiplicazioni e suddivisioni della πρόοδος vengono a distinguersi sempre di più gli uni dagli altri fino ad assumere le proprie connotazioni particolari. Quest'idea, già presente in Plotino e in Proclo¹²², assume in Damascio una particolare enfasi¹²³, paragonabile a quella che si può osservare nello ps. Dionigi (l'uno è in realtà l'«uno-tutto»)¹²⁴. Sia in Damascio che nello ps. Dionigi appare a proposito dell'uno la combinazione unità-totalità-semplicità¹²⁵. È questo un altro importante punto di contatto tra l'autore del *Corpus* e l'ultimo diadoco della scuola di Atene.

VI. Le negazioni riferite alla μονή trascendente non sono semplici «eliminazioni» o «privazioni» di proprietà e realtà: come già aveva insegnato Proclo¹²⁶, lungi dal mancare nel primo principio, questa proprietà e realtà sono al contrario presenti nella sua μονή in una misura e con un'intensità incomparabilmente superiori a quelle osservabili nelle realtà che fanno parte

¹¹⁷ Proclo *Theol. Plat.* III, 8 (31,18-23; 32-35), *In Parm.* VI (105,6-7); cfr. anche «Helikon» 29-30 (1989-90), p. 161 (con la nota 737).

¹¹⁸ *El. theol.* 92 (82,31-32,34); *In Parm.* VI (105,6-12); in quest'ultimo passo viene precisato che l'uno può essere chiamato ἀπειρον non perché sia identico all'ἀπειρον (o ἀπειρία), ma solo in quanto è privo di limite e superiore al limite. Cfr. anche «Helikon» 29-30 (1989-90), pp. 161-162.

¹¹⁹ *De div. nom.* I,4 (115,13); I,5 (116,8,11); II,4 (126,9); *De myst. theol.* I,1 (141,4). In *De div. nom.* I,5 (116,8) la lezione ὑπεράγνωστος va preferita al semplice ἄγνωστος: cfr. «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, 10 (1980), pp. 131 (num. 21).

¹²⁰ *De prim. princ.* 29¹ (84,18).

¹²¹ Cfr. ad es. *De div. nom.* I,5 (116,1-2); V,9 (188,17-18, 189,2-5); XIII,3 (228,10-11,13-14); molti altri passi sono riportati da Lilla nell'articolo citato alla nota 22.

¹²² Cfr. ad es. Plotino, *Enn.* III,3,7 (308,9); V,2,1 (290,1); V,3,15 (326,29-30); Proclo, *In Parm.* VI (73,11-12). Cfr. anche A. Linguisti, *L'ultimo platonismo greco*, «Accademia toscana di Scienze e Lettere La Colombaria» 112, Firenze 1990, p. 27 note 21-22.

¹²³ Cfr. ad es. *De prim. princ.* 5 (11,3-5); 24 (60,16-18); molti altri passi si trovano nell'articolo di Lilla (citato alla nota 22).

¹²⁴ Cfr. ad es. *De prim. princ.* 54 (II,39,12). Su questo punto hanno particolarmente insistito gli studi su Damascio: cfr. ad es. Linguisti, *op. cit.* (nella nota 122), pp. 26-30 e Lilla, in «Helikon» 31-32 (1991-92), p. 35, dove si possono trovare i riferimenti ad altri lavori.

¹²⁵ Cfr. ad es. *De div. nom.* V,9 (188,17-18, 189,2-5) e *De prim. princ.* 5 (11,3-5).

¹²⁶ Cfr. «Helikon» 29-30 (1989-90), pp. 141-144, dove vengono riportati vari passi del *Commento al Parmenide* e della *Teologia platonica*.

della πρόοδος¹²⁷. Il metodo apofatico o di eliminazione si risolve quindi nel principio dell'eccellenza¹²⁸. Questo spiega come mai il primo principio che trascende tutti gli esseri e tutte le intelligenze sia un'«essenza sovraessenziale e un'intelligenza impensabile»¹²⁹; e come mai esso da una parte, in quanto μονή trascendente, vada nettamente distinto dalle realtà più alte (come la potenza assoluta e la vita assoluta) e dall'altra s'identifichi con queste realtà su di un piano più elevato¹³⁰.

VII. La totalità degli esseri è contenuta non solo nell'uno assolutamente semplice considerato nella sua μονή, ma anche nell'essere assoluto e nell'intelligenza divina, due delle fasi più alte della πρόοδος: i vari esseri, se nell'essere assoluto si trovano allo stato di modelli (παραδείγματα), di principi razionali (λόγοι) e di volontà produttrici (θελήματα ... ποιητικά)¹³¹, nell'intelligenza divina rappresentano i suoi pensieri e fanno parte integrante della sua essenza, senza provenire dall'esterno¹³². Nel primo caso si possono ravvisare motivi e termini già presenti in Platone, in Siriano, negli Stoici, in Origene e in Clemente; nel secondo traspare la dottrina plotiniana dell'intelligenza (νοῦς)¹³³.

Particolare attenzione merita un altro importante aspetto della processione, quello rappresentato dal bello assoluto. In un passo del quarto capitolo del *De divinis nominibus* lo ps. Dionigi riproduce pressoché alla lettera un famoso passo del *Simposio* platonico¹³⁴; Gregorio di Nissa si era comportato in modo analogo¹³⁵.

VIII. Per spiegare come l'uno negativo e assoluto della prima ipotesi del *Parmenide* e del Neoplatonismo sia in realtà rappresentato da tre ipostasi, lo ps. Dionigi ricorre ai due concetti di ἕνωσις («unità assoluta») e di διάκρισις («suddivisione»): in seno all'ἕνωσις assoluta identificabile con la manenza trascendente (μονή)¹³⁶ si può osservare una διάκρισις che non è quella caratteristica della πρόοδος¹³⁷ e che si manifesta nell'esistenza di tre ipostasi distinte, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo¹³⁸. Mentre il Padre rappresenta

¹²⁷ *De div. nom.* II,8 (133,2-4); IV,3 (146,7-9); VII, 1 (193,14-194,2); VII,2 (196,8-11).

¹²⁸ *De div. nom.* VII,3 (198,1-2). Cfr. anche S. Lilla, in Aa. Vv., *La mistica*, vol. I, *op. cit.*, pp. 393-394.

¹²⁹ *De div. nom.* I,1 (109,13-14).

¹³⁰ *De div. nom.* XI,6 (221,18-222,2).

¹³¹ Cfr. soprattutto *De div. nom.* V,8 (188,4-10); e anche gli altri passi citati nella nota 101.

¹³² *De div. nom.* VII,2 (196,12-21), citato anche *supra*, nella nota 101.

¹³³ Cfr. S. Lilla, *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken*, in Aa. Vv., *Hermeneumata. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, «Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft» 79, Heidelberg 1990, pp. 49-50 (in questo volume pp. 37-39).

¹³⁴ *De div. nom.* IV 7 (151, 11-16); cfr. Platone, *Sympos.* 211a1-5 b1-2.

¹³⁵ *De virg.* 11 (296, 14-20 Cavernos).

¹³⁶ Cfr. *supra*, nota 58.

¹³⁷ Su questa differenza cfr. *De div. nom.* II,5 (128,14-17).

¹³⁸ *De div. nom.* II,3 (125,19-21), 113 (128,8-11).

l'unica fonte della divinità sovraessenziale¹³⁹ il Figlio e lo Spirito santo sono i «germogli piantati da Dio», i «fiori» e le «luci sovraessenziali»¹⁴⁰. La divinità è quindi una «monade triplice» o una «triade caratterizzata dall'unità»¹⁴¹; questa triade è Dio in modo uniforme, vale a dire in uguale misura in ciascuna delle tre ipostasi¹⁴², alle quali vanno riferiti in modo uguale e senza discriminazione anche tutti gli altri nomi divini¹⁴³, pur nei limiti dell'applicabilità dei nomi a Dio¹⁴⁴. Ciascuna delle tre ipostasi conserva la propria identità e le proprie peculiarità senza confondersi con le altre¹⁴⁵. Pur tuttavia, malgrado questa distinzione, le tre ipostasi si compenetrano formando una unità superiore, allo stesso modo in cui le luci di varie lampade formano un'unica luce che però non cancella la distinzione tra le singole lampade¹⁴⁶; esse sono quindi «unite nella distinzione e distinte nell'unione»¹⁴⁷.

Questi motivi sono già presenti nel tardo Neoplatonismo, negli *Oracoli caldaici* e nei Padri Cappadoci. I due concetti di «unità assoluta» (ἕνωσις) e di «suddivisione» (διάκρισις) sono caratteristici soprattutto di Giamblico e di Proclo¹⁴⁸, e vengono riferiti da Gregorio di Nissa rispettivamente all'unicità della sostanza di Dio e alla distinzione tra le tre persone della Trinità¹⁴⁹. Il primo principio è chiamato «fonte» non solo da Plotino, ma anche da Proclo e dai Padri Cappadoci¹⁵⁰; i termini «fiori» e «luci sovraessenziali» designano in Proclo le énaði¹⁵¹; e in Proclo è parimenti presente l'idea del «germoglio» divino¹⁵². Le due definizioni di Dio come «monade triplice» e «triade caratterizzata dall'unità» trovano paralleli precisi negli *Oracoli Caldaici*, in Porfirio, in Damascio e nei Padri Cappadoci¹⁵³. Che a ciascuna delle tre persone

¹³⁹ *De div. nom.* II,5 (128,11-12), II (132,1).

¹⁴⁰ *De div. nom.* II,7 (132,1-3); sui «germogli» e i «fiori» cfr. anche *De myst. theol.* III (146,6); *Ep.* IX,1 (194,13).

¹⁴¹ *De div. nom.* I,5 (116,8-9); II,4 (126,15).

¹⁴² *De div. nom.* I,5 (116,9): ὁμόθεον.

¹⁴³ Cfr. *supra*, la nota 36 e il suo contesto.

¹⁴⁴ Cfr. *supra*, le note 37 e 105 con i loro contesti.

¹⁴⁵ *De div. nom.* II,4 (127,4); II,5 (128,9-11,12-13).

¹⁴⁶ *De div. nom.* II,4 (127,2-128,1).

¹⁴⁷ *De div. nom.* II,4 (127,7).

¹⁴⁸ Cfr. ad es. Giamblico. *In Tim.* fr. 3 Dillon (160,8-9); Proclo, *El. theol.* 61 (58,21); 64 (60,32); *In Parm.* VI (16,17-18,23; 18,17-18).

¹⁴⁹ Cfr. ad es. *Or. cat. m.* 3 (PG 45, 17 D 4,9, 18 A 3-7).

¹⁵⁰ Cfr. ad es. Plotino, *Enn.* I,6,9 (117,41-42); III,8,10 (408,5); VI,9,9 (322,1); Proclo, *In Alc. pr.* 249,14; *Theol. Plat.* II,8 (56,21,26); Basilio, *Hom.* 24,4 (PG 31, 609 B 5-6); Gregorio di Nissa, *Adv. Maced.* 100,1; 106,3,6 Müller; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 20,7 (SC 270, 72,9-10). L'immagine risale a Platone, *Fedro* 245c9.

¹⁵¹ *De mal. subs.* II,11 (192,24 Böse). La dipendenza dello ps. Dionigi da Proclo nell'adozione di questi due termini è stata osservata da H. Koch, *op. cit.* (nella nota 82), pp. 162-163 e da H. Böse, *Procli diadochi tria opuscula latine...*, Berolini 1960, 192 *apparatus fontium*. Cfr. anche «Augustinianum» 13 (1973), p. 609.

¹⁵² Proclo, *El. Theol.* 36 (40,3); cfr. tuttavia anche Zc. 4,3.

¹⁵³ *Or. chald.* fr. 26; Porfirio, *In Parm.* IX,1-8; XIV,10-16; Gregorio di Nissa, *Ex comm. not.* 21,15-19; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 25,17 (SC 284,198,3-4); 31,9 (SC 250, 292,

spettano in uguale misura l'appellativo «Dio» e tutti gli altri nomi divini è un aspetto fondamentale della teologia trinitaria di Gregorio di Nissa e di Gregorio di Nazianzo¹⁵⁴. L'idea della netta distinzione tra le tre ipostasi e della loro stretta unione e compenetrazione scevra da qualsiasi confusione, espressa dalla formula «unite nella distinzione e distinte nell'unione» è anch'essa caratteristica dei Padri Cappadoci¹⁵⁵ ed è riconducibile alla dottrina neoplatonica dell'unione tra le realtà intellegibili, alla quale anche Proclo si rifà quando sostiene che le énadi e le varie forme presenti nell'intelligenza si compenetrano e nello stesso tempo rimangono distinte senza confondersi¹⁵⁶. Infine, l'immagine delle luci diverse che formano un'unica luce si trova già in Gregorio di Nazianzo¹⁵⁷.

IX. Nella Cristologia pseudo-dionisiana si possono ravvisare motivi presenti in Clemente, nella dottrina ufficiale del concilio di Calcedonia, in Nemesio di Emesa, in Porfirio, in Teodoreto e in Gregorio di Nazianzo. Come per Clemente, così anche per lo ps. Dionigi Gesù è un'«intelligenza»¹⁵⁸, la «luce del Padre»¹⁵⁹, il capo della gerarchia angelica ed ecclesiastica¹⁶⁰. L'unione nella sua persona tra la natura divina e quella umana non ha comportato alcuna confusione tra loro e non ha pregiudicato in alcun modo la purezza della prima, che non ha subito alcuna alterazione¹⁶¹ (si tratta della dottrina sancita ufficialmente dal concilio di Calcedonia¹⁶² e già formulata da Nemesio di Emesa)¹⁶³. Come già aveva sostenuto Teodoreto, Gesù «assun-

17); Damascio, *De prim. princ.* 117 (III.133,18: 137,19; 139,1.5,11,20). Su Damascio cfr. soprattutto Lilla, *art. cit.* (*supra*, p. 86 nota 253), pp. 146-148.

¹⁵⁴ Cfr. ad es. Gregorio di Nissa, *De s. trin.* 8,8-14; *Ex comm. not.* 20,1-3, 6-8,25-26; *Quod non sint tres dii* 55,16-20; *De fide* 66,14-20,23-24 Müller; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 23,11 (SC 270,302,14-15); 31,8 (SC 250,290,14-15). Cfr. anche, in questo volume, *supra*, pp. 113 e 134.

¹⁵⁵ Gregorio di Nissa, *De diff. ess. et hyp.* (= [Basilio], *Ep.* 38) 4 (87,90-91 Courtonne); *Ref. conf. Eun.* (II.315,2-3 Jaeger); Gregorio di Nazianzo, *Or.* 23,8 (SC 270,296,5-298,6); cfr. anche W. Völker, *op. cit.* (nella nota 10), pp. 140-141 nota 6 e, in questo volume, *supra*, pp. 112-113 e 133.

¹⁵⁶ Cfr. E.R. Dodds, *op. cit.* (nella nota 50), pp. 291-92; H. Dörrie, *Porphyrus' Symmikta Zetemata*, München 1959, pp. 54, 107, 160 nota 1. Su Proclo cfr. *In Parm.* VI (14,18-15,7 Cousin), *El. Theol.* 176 (154,3-9 Dodds).

¹⁵⁷ *Or.* 31,3 (SC 250,280,19-21); cfr. anche *supra*, p. 130 (con la nota 379).

¹⁵⁸ *De eccl. hier.* I,1 (63,12); cfr. Clemente Al., *Strom.* VII,5,5 (6,1). Questo raffronto si trova anche in S. Lilla, *De Ps. Dionysio Areopagita cum Clemente Alexandrino conspiciante*, in «Latinitas» 41 (1993), p. 285.

¹⁵⁹ *De cael. hier.* I,2 (65,19); cfr. Clemente Al., *Strom.* VII,5,5 (6,1). Su questo raffronto cfr. anche «Augustinianum» 26 (1986), p. 524, 35 e «Latinitas» 41 (1993), p. 285.

¹⁶⁰ Cfr. *supra*, nota 27 e Clemente Al., *Strom.* VII,9,2 (8,16-19). Su questo raffronto cfr. anche «Latinitas» 41 (1993), p. 285.

¹⁶¹ *De div. nom.* I,4 (113,11-12); II,3 (125,21-126,1); II,6 (130,11); II,10 (135,5); *De cael. hier.* IV,4 (23,11-12); *De eccl. hier.* III,11 (91,12-13); III,12 (92,23); III,13 (93,16-17); IV,10 (102,2-3); passi raccolti da J. Stiglmayr, *op. cit.* (nella nota 7), p. 23.

¹⁶² ACO II,1, 2 (129, 19. 30-33 Schwartz).

¹⁶³ Nemesio di Emesa, *De nat. hom.* 3, 137-138 (42, 9-22 Morani), testo riportato per esteso in Lilla, *art. cit.* (*supra*, nota 22), p. 133.

se veramente l'essenza umana»¹⁶⁴, ma nonostante la sua piena e totale umanità ebbe qualità umane di gran lunga superiori a quelle degli uomini comuni¹⁶⁵.

La fonte «filosofica» delle due idee dell'unione senza confusione tra le due nature in Gesù e della superiorità delle sue qualità umane va ricercata nei Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio, ai quali Nemesio di Emesa esplicitamente si richiama: questi due motivi altro non sono che l'applicazione alla Cristologia della teoria porfiriana secondo cui la natura divina dell'anima, nel momento in cui si unisce a quella corporea, non solo non si confonde con essa e serba integra la propria purezza senza alterarsi, ma le trasmette le proprie qualità superiori nobilitandola¹⁶⁶.

Nell'incarnazione del λόγος, nella vita umana e nella passione di Gesù il Padre e lo Spirito santo non ebbero parte diretta, se si prescinde dal loro benevolo amore per l'umanità: l'operato di Gesù sulla terra e la sua passione rappresentano in effetti un'ulteriore suddivisione in seno alla suddivisione (διάκρισις) rappresentata dall'azione provvidenziale della processione¹⁶⁷. Gregorio di Nazianzo aveva espresso sostanzialmente la stessa idea¹⁶⁸.

5. Le leggi che regolano la gerarchia angelica e di riflesso anche quella ecclesiastica

Lo ps. Dionigi ha ereditato da Clemente la concezione generale del mondo angelico disposto secondo tre ordini gerarchici e dipendente da Gesù¹⁶⁹; e da Platone, il *Corpus Hermeticum*, Ierocle, Proclo, Filone, Clemente, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo e il libro di Enoch le leggi che regolano i rapporti all'interno della gerarchia angelica e tra questa e gli uomini. Le leggi più importanti sono le seguenti.

1. La gerarchia ecclesiastica è imitazione di quella celeste¹⁷⁰. Cfr. Clemente, Ierocle e Proclo¹⁷¹.

¹⁶⁴ *De div. nom.* II, 6 (130, 6); II, 10 (135,2-3); *Ep.* IV (160, 11, 161, 8), cfr. Teodoreto, *Pental.* (PG 84, col. 88 A 12-13).

¹⁶⁵ *De div. nom.* II,6 (130,7-8); II,9 (133,9-12); II,10 (135,7-9); *Ep.* IV (160,11-12, 161,6-10). Come ha osservato A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum* II (PTS 36), Berlin 1991, p. 161 *apparatus fontium*, l'aggettivo θεανδρικὴν di *Ep.* IV (161,9) si trova anche in Teodoreto, *Pental.* (PG 84, col. 73 A 11). H.D. Saffrey, da parte sua, ha messo in rapporto questo termine con il culto della divinità semitica θεανδρίτης (*Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus, Studia Patristica* 9 [TU 94], Berlin 1966, pp. 98-105, ristampato in *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, pp. 227-234). Cfr. anche *supra*, p. 153 nota 644.

¹⁶⁶ Cfr. Porfirio in Nemesio di Emesa, *De nat. hom.* 3,139-140 (42,22-43,8 Morani), testo riportato per esteso in Lilla, *art. cit.* (*supra*, p. 86 nota 253), pp. 133-134.

¹⁶⁷ *De div. nom.* II,3 (125,21-126,2); II,6 (130,8-9).

¹⁶⁸ *Or.* 34,10 (SC 318,216,16-17); cfr. anche *supra*, a p. 138, la nota 444 e il suo contesto.

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, note 27 e 160.

¹⁷⁰ *De cael. hier.* I,3 (8,14-15); VIII,2 (35,22-23).

¹⁷¹ Clemente Al., *Strom.* IV,66,1 (278,10-11); IV,172,2 (324,25-325,1); VI,107,2 (485, 28-29); VII,3,3-4 (4,18-21); cfr. W. Völker, *op. cit.* (nella nota 10), pp. 108-109 e S. Lilla, in