

CENTRO DI RICERCHE DI METAFISICA
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1 - I-20123 Milano

René Roques

715245

L'UNIVERSO DIONISIANO

Struttura gerarchica del mondo
secondo ps. Dionigi Areopagita

D.
33900

Comitato scientifico: Adriano Bausola
Francesco Botturi
Carla Gallicet Calvetti
Alessandro Ghisalberti
Virgilio Melchiorre
Claudio Moreschini
Angelo Pupi
Giovanni Reale

Direttori: Adriano Bausola
Giovanni Reale

Collana: «Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi»

direttori Claudio Moreschini
Giovanni Reale

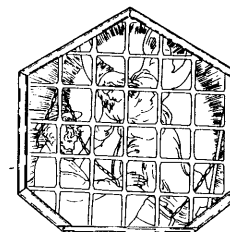
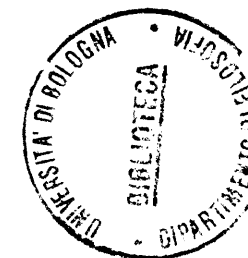
segretari Giuseppe Girgenti
Roberto Radice

Traduzione di
Carlo Ghielmetti

e

Giuseppe Girgenti

Presentazione e revisione di
Claudio Moreschini



 VITA E PENSIERO

Presentazione di *Claudio Moreschini*

Publicato più di cinquant'anni fa, questo saggio costituisce forse il miglior contributo degli studi francesi alla conoscenza di Dionigi l'Areopagita, anche se il tentativo eseguito poi dallo stesso Roques alcuni anni dopo, nel 1958, di pubblicare il *De caelesti hierarchia* (Sources Chrétienne n. 58, 1958) rimase molto inferiore a questo su *L'univers dionysien*. A tutt'oggi, si può dire che solamente il saggio di Eugenio Corsini (Torino, 1960) possa competere con quello francese.

I giudizi, allorché questo studio del Roques fu pubblicato, furono tutti favorevoli, anche se per la maggior parte non centrarono i suoi aspetti essenziali: ma questo fu un difetto dei recensori, non dell'autore del libro. Quasi tutti, accanto a poche parole di generico elogio, si soffermarono più sull'aspetto poco ortodosso della teologia dell'Areopagita, del quale non si mancarono di sottolineare alcune dottrine poco 'cristiane': la scarsa partecipazione dell'uomo alla divinizzazione nell'ambito della sua stessa natura, la sostanziale inutilità della funzione del Cristo in quanto mediatore, dato che tutto l'universo è per sempre e stabilmente strutturato per gradi, il probabile monofisismo dello scrittore greco. Meno ci si soffermò sui contributi arrecati dal Roques alla conoscenza di Dionigi stesso. Solo R. Gögler, allora certo assai giovane, entrò più nel dettaglio, nella «Münchener Theologische Zeitschrift» del 1957, pp. 69-70, scrivendo cinque fitte colonne di puntuali osservazioni; attenta fu anche la recensione di un grecista, E. Boularand, sul «Bulletin de littérature Ecclésiastique» (1955), pp. 243-247.

Quali le caratteristiche fondamentali del saggio in questione?

Innanzitutto, sul piano del metodo, la capacità di leggere con mirabile rigore ed esatta conoscenza del greco (due qualità allora non frequenti negli studi di patrologia, soprattutto nei paesi di lingua neolatina) il difficile testo dionisiano: un pregio, questo, che tutti i recensori gli riconobbero. Il Roques, infatti, regge la sua discussione su di una trama continua di citazioni testuali, rese in francese con precisione e chiarezza: non si può trovare, si può dire, nessuna interpretazione errata, nessuna traduzione sbagliata (anche se traduzioni perfette non ne esistono). E poi, l'aver inquadrato in modo storicamente convincente l'Areopagita nella tradizione della filosofia greca, dalla quale era stato nutrito. Così il primo capitolo è intitolato «Il mondo come ordine: il vocabolario e le sue fonti». Si

pone, come è logico, in prima istanza, il problema del rapporto di Dionigi con il neoplatonismo: e di fronte al von Ivanka che in quegli stessi anni («Scholastik» 31,1956, pp. 384-403) aveva cercato di ridurre al minimo le influenze del platonismo sullo scrittore cristiano, il Roques, con obiettività, restituisce alla filosofia pagana il peso e la funzione che le competono nella speculazione dionisiana. Il dedicare l'attenzione al lessico e alle fonti è segno di notevole rigore, anche filosofico, non solo filologico, che è alla base di tutta la costruzione successiva. Con ragione e con adeguata conoscenza del mondo antico, il Roques individua nell'esigenza di sottolineare l'importanza che l'ordine possiede innanzitutto nella struttura del mondo, esigenza presente in tutta la cultura greca, da Pitagora in poi, individua, dicevamo, la spinta di base dell'universo dionisiano, una spinta ancora presente e sentita nel tardo secolo dell'era cristiana. Il mondo appare ancora allo Pseudo-Dionigi il luogo dell'ordine, come all'Aristotele del trattato *Sul mondo*. E come per Aristotele, è il Dio trascendente che costituisce la comune misura delle intelligenze, angeliche o umane. Più vicina al contemporaneo neoplatonismo, d'altra parte, è l'esigenza di cogliere nella gradazione instaurata da Dio all'interno del cosmo (che non è solamente il cosmo materiale, ma anche, e soprattutto, quello intellettuale, delle intelligenze angeliche) una giustificazione di fondo, che corrisponde alla necessità di tutto il creato, cioè quella di contenere Dio. L'ordine gerarchico si instaura in base alla maggiore o minore presenza di Dio in esso, sia nella realtà intellettuale sia nella realtà materiale. I caratteri dell'ordine gerarchico posto dall'Areopagita vengono quindi indagati in base ad una corresponsione all'ordine gerarchico dei neoplatonici, nel quale ha ampio ruolo la demonologia, costituente una visione del mondo particolarmente importante a partire da Giamblico – e la demonologia era la scienza pagana corrispondente alla angelologia cristiana, da Dionigi studiata in profondità e in dettaglio. Nella trattazione di questi problemi, e nell'interesse che lo ha mosso, il Roques si mostra allievo di Henri-Charles Puech, che fu suo maestro accanto a F. Cavallera, dal quale apprese le problematiche patristiche.

Una volta fissata la struttura dell'universo, il Roques indaga i singoli gradi dell'essere o delle intelligenze, che vanno da quelle più alte e più vicine a Dio a quelle più basse e a quelle umane. Anche nella realtà umana vige la esigenza di cogliere la struttura e l'ordine. Ma l'ordine non sarebbe tale, se non avesse implicito anche il fine, e il fine è quello del ritorno a Dio, della disposizione verso Dio di tutta la realtà intellettuale. Lo studio della situazione e della finalità della gerarchia è condotto dal Roques con mirabile limpidezza e capacità di fare, a sua volta, ordine nelle complicate gerarchie dioni-

siane; lo studioso traccia con critica intelligenza il modo in cui i temi cosmologici della filosofia greca, fino a quella dell'ermetismo, si intrecciano con i temi della soteriologia cristiana. Noi non abbiamo bisogno, qui, di seguire nel dettaglio le dimostrazioni ed i chiarimenti svolti dal Roques. Ma egli ci accompagna con competenza e linearità nella difficile scalata alla comprensione dell'universo dionisiano.

Né lo studio del Roques si limita all'aspetto filosofico del pensiero dionisiano. La parte relativa ai sacramenti (in particolare a quello dell'eucarestia) e alla loro tradizione, che, attraverso Teodoro di Mopsuestia, giunge fino a Cirillo di Gerusalemme (cioè attraverso una tradizione antiochena) sicuramente merita l'attenzione degli specialisti in tal campo, così come notevole è l'acutezza con cui lo studioso interpreta il difficile mondo dei simboli liturgici. Dietro di essi vi è tutta la storia della simbologia ellenistica e patristica.

Inoltre, la necessità di determinare gli schemi triadici dell'Areopagita non costringe lo studioso a chiudere gli occhi di fronte a certe evidenti forzature della costruzione del teologo greco; le corrispondenze tra le varie triadi della gerarchia celeste e di quella terrena sono talvolta sforzate o, addirittura, contraddette. Se mai, sarebbe da rilevare, nello studio del Roques, troppa poca attenzione per i risvolti mistici della teologia dionisiana, anche se essi non costituivano esplicitamente il campo di indagine da lui affrontato. Ma talora sembra che il discorso si muova senza che vi sia sentore della esistenza di una mistica dionisiana.

Ci sembra, quindi, che riproporre allo studioso italiano un saggio così solido, come quello del Roques, su un filosofo e teologo, come Dionigi l'Areopagita, che fu essenziale per la speculazione medievale, abbia la funzione di stimolo anche ai nostri giorni.

Introduzione

Con gli influssi combinati, spesso rivali, delle filosofie platonica ed aristotelica, di Filone, della gnosi e dei neoplatonici, si è imposta una concezione particolare dell'universo e delle intelligenze: la si è comunemente chiamata «visione alessandrina del mondo». Consiste essenzialmente in una rappresentazione graduale dei diversi ordini di realtà, a partire dal primo principio dal quale procedono tutti, sia direttamente, se si tratta del primo, sia, per tutti gli altri, attraverso la mediazione degli ordini più alti. È in questa tradizione di pensiero che bisogna collocare il mondo gerarchico dello Pseudo-Dionigi. Noi vogliamo cercare di presentare questo mondo, per molti aspetti così particolare, precisando, quando sarà possibile, le influenze che hanno potuto determinare questo o quello dei suoi aspetti.

L'espressione *mondo gerarchico* rischia di generare equivoci. Non si dovrebbe intenderla in un senso cosmologico, perché il mondo dionisiano è essenzialmente il *mondo delle intelligenze*, e la gerarchia che gli corrisponde – non abbiamo paura del pleonasma – è una *gerarchia sacra*.

Concepita unicamente per la divinizzazione delle intelligenze, questa gerarchia si libera, più o meno, dai condizionamenti cosmologici che le religioni pagane imponevano di norma alle pratiche salvifiche. Senza dubbio fa riferimento, per definirsi, ad un vocabolario di risonanza cosmologica, ma si tratta unicamente di un mondo spirituale. Gerarchia celeste per le intelligenze pure, gerarchia ecclesiastica per le intelligenze umane: ecco tutto l'universo dionisiano.

Malgrado l'apparente ampiezza, la nostra ricerca si è volontariamente limitata. Non tratterà in modo specifico problemi così essenziali come la conoscenza di Dio, la teologia trinitaria e la teologia mistica. Come la stessa cristologia, questi soggetti saranno considerati nella misura in cui lo esige la comprensione dell'universo gerarchico¹. Per usare una terminologia che non è forse del tutto adeguata, il presente studio ha voluto tenere come centro l'*οἰκονομία* dello Pseudo-Dionigi, piuttosto che la sua *θεολογία*. Questa scelta non comporta evidentemente alcun giudizio di valore sulla rispettiva importanza dei due aspetti del sistema, assolutamente essenziali e

¹ A partire da ciò, noi ci riserveremo di riprendere il problema delle idee divine, e di precisare, da questo nuovo punto di vista, l'esatta funzione degli intermediari ecclesiastici e della reale portata (efficienza o semplice espressività?) della positività religiosa secondo Dionigi.

necessariamente legati, agli occhi del loro autore. Si è voluto solamente mettere in luce alcune parti mal conosciute o meno conosciute, e contribuire in tal modo, benché in maniera indiretta, all'identificazione ancora incerta, del misterioso Areopagita.

Dunque la nostra ricerca verterà intorno alle due gerarchie. Noi la condurremo lungo le linee direttrici fissateci dal capitolo III della *Gerarchia celeste*, il cui fine è precisamente quello di definire la gerarchia e di sottolineare la sua utilità: «La gerarchia è un *ordine sacro* (τάξις ἱερά), una *scienza* (ἐπιστήμη) ed una *operazione*, che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all'imitazione di Dio² proporzionalmente, secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate». Il seguito del testo riprende e sviluppa questi termini: «Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza ed operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e, per quanto è possibile, uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e specchi chiarissimi e immacolati adatti a ricevere il raggio della prima luce e tearchico, ed essi poi, santamente riempiti della luce data, sono capaci d'infondere abbondantemente lo splendore nelle cose che seguono secondo le leggi tearchiche³. Alcune righe più sotto, la gerarchia ci è ancora presentata come l'istituzione attraverso la quale ci sono dispensate, nell'ordine voluto da Dio, la scienza e l'operazione che ci divinizzano: «Dunque, colui che dice gerarchia, indica una disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione e che si conforma al proprio principio per quanto può⁴».

Poiché la definizione è così ferma e precisa, possiamo, pare, tranquillamente mantenere il triplice punto di vista dell'*ordine*, dell'*operazione* e della *scienza*, come filo conduttore del presente studio. Senz'alcun dubbio, non dovremo mai separare quello che Dionigi tiene gelosamente unito. Ma non sarà forse temerario considerare successivamente questi tre aspetti, se ci preoccupiamo di non isolarli dall'insieme in cui si armonizzano e trovano tutto il loro senso.

Ci proponiamo di condurre la nostra ricerca in quattro fasi. Incominceremo dapprima a definire nella loro più grande generalità i tre caratteri costitutivi del mondo dionisiano. In secondo luogo, vedremo come il mondo delle pure intelligenze realizzi ciascuno di questi caratteri. Uno studio analogo dovrà applicarsi al mondo delle

intelligenze umane: questa sarà la nostra terza parte. La quarta, infine, cercherà di definire il ruolo ed il luogo del Verbo Incarnato in questo doppio universo delle intelligenze angeliche ed umane.

Non si sarebbe potuto pubblicare il presente saggio senza il generoso aiuto dei Direttori della collezione *Théologie* e senza il concorso del Centre National de la Recherche Scientifique, ai quali vogliamo rinnovare qui la nostra sincera gratitudine. Ringraziamo molto rispettosamente padre F. Cavallera e M. de Gandillac per la devozione e l'interesse che ci hanno sempre testimoniato nel corso di questo lavoro. Dobbiamo anche rivolgere i nostri più cordiali ringraziamenti a H. Duméry, P. Nautin, J. Pépin e J. Trouillard che ci hanno fatto delle annotazioni preziose e suggerito molte integrazioni.

H.-Ch. Puech non ha solamente diretto la nostra ricerca; ha fornito un'importantissima documentazione sulla gnosi e l'ultimo platonismo, sia nelle sedute di lavoro dell'École Pratique des Hautes Études, sia nelle lezioni magistrali del Collège de France. Lo studio che segue vorrà essere un omaggio di riconoscenza e di rispettoso affetto.

Sigle

Tutte le citazioni di Dionigi si riferiscono alla *Patrologia Graeca* del Migne, tomo III. Si ometterà dunque questa menzione, così come la menzione dei capitoli all'interno dei trattati. Questi saranno indicati dalle sigle seguenti, accompagnate dall'indicazione della colonna:

- C. D., per l'insieme del *Corpus* dionisiano.
- C. H., per il trattato *La Gerarchia Celeste*.
- E. H., per il trattato *La Gerarchia Ecclesiastica*.
- D. N., per il trattato *I Nomi Divini*.
- M. T., per il trattato *La Teologia Mistica*.
- Ep., per le *Lettere*.

² C.H. 164 D.

³ C.H. 165 A.

⁴ C.H. 165 B.

Capitolo primo

Il mondo come ordine: il vocabolario e le sue fonti

I sistemi antichi, nella maggior parte, furono filosofie dell'ordine. L'anima, la città visibile e la società delle intelligenze devono riprodurre, ciascuna a suo modo, l'ordine che presenta loro l'universo. Da questa somiglianza nella diversità nasce l'accordo interiore di ciascun elemento, l'armonia reciproca delle parti e la coesione dell'insieme. È così che si costituisce una vera unità, fonte e condizione di tutta la reale bellezza. Questi concetti tipici della cosmologia, della politica e dell'antropologia antica hanno di certo determinato il pensiero dello Pseudo-Dionigi. In quale senso ed in che misura?

Non si potrebbe rispondere globalmente a questa domanda, perché, parallelamente ad alcuni temi filosofici che traspare almeno in parte, Dionigi presenta molti elementi di provenienza biblica, patristica o ecclesiastica. Il suo reale pensiero e le sue fonti devono piuttosto apparire attraverso lo studio di alcuni termini e di alcuni temi, in cui sarà possibile individuare, con sufficiente chiarezza, il groviglio di influenze e cogliere in modo più sicuro la reale originalità dell'autore.

Ma soprattutto per le fonti filosofiche, questo discernimento si rivela molto incerto. Non si potrebbe identificare con certezza l'origine esatta, immediata, di ogni prestito. Alcune abitudini eclettiche e il diffuso utilizzo dei compendi hanno accreditato, simultaneamente e spesso per gli stessi argomenti, i modi di pensare più diversi e, qualche volta, più contraddittori. Tutte le grandi dottrine hanno perso le loro più vive caratteristiche; nessuna viene professata allo stato puro. Mal difesi o mediocrementemente ripensati, i sistemi opposti si sono riavvicinati e confusi per cristallizzarsi in qualche luogo comune. Allo stesso modo, sarà inutile tentare di ricercare tutte le fonti, storicamente verificabili, di Dionigi. La comprensione del suo pensiero richiede piuttosto che si stabiliscano le tradizioni dottrinali che egli riprende o dalle quali trae ispirazione. È questo che noi vorremmo tentare per alcuni dei termini e dei temi che definiscono l'ordine dionisiano o che si ricollegano a questa nozione.

1. *Τάξις ed i suoi derivati*

Tra tutti i termini che esprimono l'idea di ordine, *τάξις* ed i suoi derivati sono certamente quelli a cui le varie filosofie, hanno meno

dato importanza. Essi trovano le loro applicazioni più tipiche nel linguaggio militare o politico. Nel primo caso, τάξις indica la *disposizione delle truppe*¹, lo stesso *corpo di truppa*², il *luogo* o il *posto assegnato a ciascun soldato*³. Nel secondo, può designare la *costituzione politica* di una città o di uno stato⁴. È interessante sottolineare il senso di questo sostantivo in questa doppia serie di impieghi concreti. Lo vediamo passare dall'accezione strettamente materiale di *assetto esterno* a quella di *disposizioni giuridiche* e di *ordine* nel senso imperativo del termine⁵. Un'analogia trasposizione ha provocato questo duplice senso di *disposizione* e di *comando* al termine italiano *ordine*.

Il vocabolario cristiano ha ereditato alcuni di questi termini. Società organizzata da Dio e per Dio, la Chiesa doveva necessariamente adottare e conservare una propria costituzione ed un ordine interno, come il popolo ebraico, di cui essa è l'erede⁶, e ad imitazione della Saggiezza divina che compie tutto nell'ordine⁷. Questa verità non poteva sfuggire ai primi Padri⁸. Essa si è affermata nei concili⁹. Alcuni testi canonici e liturgici la hanno definitivamente imposta allo spirito e alla vita dei fedeli. Il solo titolo di *Costituzioni Apostoliche* (διαταγαί) è già molto significativo a questo proposito, e si sa che il fine di questo insieme di trattati e dei trattati analoghi è di fissare le regole secondo le quali vengono *costituite* (διατάσσομαι) le diverse classi di fedeli¹⁰, e le *prescrizioni* alle quali si devono sottomettere¹¹.

Queste costatazioni chiariscono già l'utilizzo della parola τάξις in Dionigi: indica sia una *disposizione santa di Dio* (τάξις ἱερά)¹², sia una *legge divina* (θεσμός)¹³.

Ogni gerarchia è una costituzione e tutto vi viene fatto nell'ordine. Nella *Gerarchia Celeste*, le intelligenze sono disposte secondo un bell'ordinamento (εὐταξία¹⁴, εὐταξίας ἀγγελικῆς¹⁵). Gli arcangeli, che sono preposti all'unificazione e alla guida degli angeli, assolvono la loro funzione nell'ordine e nell'armonia (καὶ τοὺς ἀγγέλους ἐνοποιεῖ κατὰ τὰς εὐκόσμους αὐτῆς [del rango degli arcangeli] καὶ τεταγμένους καὶ ἀοράτους ἡγεμονίας)¹⁶. Dio «armonia soprastanziale di tutte le cose ha esercitato a tal punto la sua provvidenza sul sacro ordinamento di ognuno degli esseri razionali ed intellettuali, e sulla loro ordinata elevazione, che per ciascuna delle gerarchie ha posto ordinamenti santamente convenienti, e noi vediamo tutta la gerarchia divisa in potenze prime, mediane ed ultime (ἡ πάντων ὑπερούσιος ἀρμονία τῆς ἐκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱεράς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀγωγῆς προενόησεν, ὅτι καὶ αὐτῆ τῶν ἱεραρχιῶν ἐκάστη¹⁷ τάξεις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο καὶ πᾶσαν ἱεραρχίαν ὀρῶμεν εἰς τὰς πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις διηρημένην)»¹⁸. Tutto opera

nell'ordine (ἐν τάξει)¹⁹, secondo l'ordine (κατὰ τάξιν)²⁰. In entrambe le gerarchie, le intelligenze hanno una capacità ordinata nei confronti delle cose divine (πρὸς τὰ θεῖα τεταγμένης ἕξεως)²¹. In breve, sia nella gerarchia celeste, sia nella gerarchia ecclesiastica, non c'è disordine (τὸ ἄτακτον), né mancanza d'armonia (ἀκόσμητον), né confusione (συμπεφορημένον); ma armonia (κόσμιον), ordine (τεταγμένον) e felice equilibrio (εὐσταθές)²².

Ma questo *ordine-assetto* è anche un *ordine-comando*, un θεσμός di Dio. Dio è ordine, principio d'ordine: non può volere altro che l'ordine nelle gerarchie.

Le leggi divine costituiscono un ordine eccellente (τῶν θεῶν θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις)²³. Dio è il principio soprastanziale di tutto l'ordine gerarchico (τὴν ὑπερούσιον ἀπάσης ἱεραρχίας ταξιαρχίαν)²⁴. Esclude ogni disarmonia dagli esseri e li conduce all'ordine della loro propria identità e della loro rettitudine (εἰς τὴν εὐτακτον ταυτότητα καὶ ὀρθότητα)²⁵. Da Lui procede ogni costituzione ed ogni felice disposizione (ἐξ αὐτῆς (θεότητος)... πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις)²⁶. Ed è in funzione di Dio, Bene unico, che tutti gli esseri sono coordinati (πάντα... πρὸς ἐν ἀγαθὸν συντεταγμένα)²⁷.

Se le disposizioni divine sono tali che l'ordine ne è inseparabile, e se Dio stesso è ordine e principio di ordine, è chiaro che l'ordine realizzato nelle gerarchie non sarà solamente un caso, fortunato e non necessario, ma l'espressione stessa della volontà divina²⁸. Quindi, sembra che si possano stabilire *a priori* le seguenti proposizioni: τάξις e θεσμός sono cose sempre legate di diritto; accettare e volere l'ordine gerarchico, significa eseguire la legge divina, vivere nel bene e, nella misura del possibile, essere in se stesso divino; al contrario, trasgredire l'ordine gerarchico o semplicemente spogliarsene, significa rompere con la legge divina, vivere nel male e allontanarsi dal divino.

Queste affermazioni sono giustificate dai testi. Il male, per Dionigi, risiede essenzialmente in un disordine (ἀταξία): «Non proviene dalla materia, ma da un movimento disordinato e contrario alle regole [che Dio ci impone] (οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχᾷς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως)²⁹. Essenzialmente, è disordine (ἄτακτον)³⁰, mescolanza disordinata di elementi dissimili (μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος)³¹. Il male si può dunque definire come una rottura dell'*ordine-assetto* che è anche un *ordine-comando* venuto da Dio.

Per l'illustrazione pratica di questa dottrina, dobbiamo far riferimento alla *Lettera VIII*, destinata al monaco Demofilo. Questo monaco ha usurpato alcune funzioni che non gli erano proprie, e, per questo, è uscito dal proprio rango gerarchico (τάξις). Una simi-

le attitudine si oppone ai comandi di Dio e Dionigi lo afferma in questi termini: «Se il disordine e la confusione violano le prescrizioni e le leggi più divine, è contraddittorio rovesciare, seppure in favore di Dio, l'ordine che ci viene da Dio (εἰ γὰρ ἀκοσμία καὶ ἀταξία τῶν θειοτάτων ἐστὶ καὶ ὅπων καὶ θεσμῶν ἔκβασις, οὐκ ἔχει λόγον ὑπὲρ θεοῦ τὴν θεοπαράδοτον ἀνατρέπεσθαι τάξιν)³²». In altri termini, niente ci può autorizzare, senza offendere Dio, ad abbandonare il rango ecclesiastico che ci è assegnato. La τάξις è una forma di θεσμός: violare la prima, significa inevitabilmente violare la seconda³³.

La nozione di ordine (τάξις) ci appare già nella sua vera prospettiva: è, nella gerarchia come nell'anima individuale³⁴, un'immagine dell'ordine che regna nella divinità ed è una legge stessa di Dio (θεσμός) che questo ordine sia rispettato.

2. Κόσμος ed i suoi derivati: richiamo storico

La nozione di κόσμος è strettamente legata a quella di τάξις. Esprime l'assetto, il buon ordine, la convenienza, prima di indicare l'universo che realizza tali qualità in modo perfetto. È un luogo comune, almeno a partire da Pitagora, sottolineare l'ammirabile proprietà di questa designazione: «I saggi, o Callicle, affermano che il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini, sono legati insieme dall'amicizia, dal rispetto dell'ordine, della moderazione e della giustizia, e per questo motivo chiamano l'universo l'ordine delle cose, non il disordine né la mancanza di regole (κόσμον... οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν). Tu non ci presti attenzione, credo, malgrado tutta la tua saggezza, e dimentichi che l'uguaglianza geometrica è onnipotente tra gli dèi come anche tra gli uomini»³⁵. Questa universale parentela delle potenze celesti, degli uomini e degli elementi appare nell'ordine stesso che governa il seguito di Zeus: «Zeus è seguito da un esercito di dèi e di demoni, ordinato (κεκοσμημένην) in undici schiere. Infatti, nella casa degli dèi rimane Estia da sola. Quanto agli altri dèi, quelli che sono stati posti come capi (τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες) in questo numero di dodici, guidano, ciascuno, la loro schiera, nell'ordine secondo cui sono stati scelti (κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη). Molti e beati sono, dunque, le visioni e i percorsi dentro il cielo, che compie la stirpe degli dèi beati, mentre ciascuno di questi adempie il proprio compito (πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ). Tien dietro agli dèi chi sempre lo vuole e ne ha la capacità: infatti, l'invidia rimane fuori del coro divino!³⁶».

L'ordine regola tutte le cose divine, i rapporti degli dèi tra di loro, i loro rapporti col mondo e soprattutto questo rapporto iniziale

che fu l'azione ordinatrice del Demiurgo: «Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας), giudicando questo totalmente migliore di quello. Infatti, non è lecito a chi è ottimo fare se non ciò che è bellissimo»³⁷. È su questo modello che lavoreranno i veri artigiani umani (δημιουργοί): la loro opera deve costituire un insieme che «si regge e si ordina con armonia»³⁸.

Aristotele combatte l'opinione secondo la quale l'ordine dell'universo sarebbe l'opera del caso o della fortuna³⁹. Ai suoi occhi, questo ordine è essenzialmente legato all'intelligenza e alla natura che precedono fortuna e caso⁴⁰. In tutti gli esseri, la natura è causa di ordine, e l'ordine è esso stesso proporzione⁴¹. Il mondo tuttavia è diviso in due regioni nettamente distinte e nelle quali la nozione di ordine non si verifica allo stesso grado: il mondo sopralunare dove regnano la regolarità perfetta, l'incorruttibilità, un ordine immutabile ed eterno; il mondo sublunare, dove regnano, al contrario, il provvisorio ed il cambiamento, dove si svolgono i cicli di generazione e corruzione⁴². Esiste ugualmente una gerarchia negli elementi del mondo e delle sue parti.

Pur riprendendo gli elementi essenziali della fisica e della cosmologia aristotelica, gli Stoici se ne distaccano almeno su questo punto importante: il loro universo non è gerarchico: «La subordinazione gerarchica, che caratterizzava il mondo di Aristotele, è rimpiazzata dalla coordinazione e dalla coesione di tutte le cose. Gli elementi sono come legati e sospesi gli uni agli altri»⁴³. Nella cosmologia stoica⁴⁴, esso appare essenzialmente come un insieme coerente (σύστημα) che riunisce «il cielo, la terra e ciò che essi racchiudono»⁴⁵, oppure «gli dèi, gli uomini, e ciò che per causa loro si produce»⁴⁶. È sinonimo di *totalità determinata* (τὸ ὅλον)⁴⁷. È unico (εἷς)⁴⁸ e nulla esiste al di fuori di lui⁴⁹. È un grande corpo, un essere animato (σῶμα, ζῶον)⁵⁰. Basta a se stesso (αὐτάρκης) perché «possiede in sé tutto ciò di cui ha bisogno; è da se stesso che si nutre, che riceve il proprio sviluppo, dato che le parti vivono di scambi reciproci»⁵¹.

L'unicità dell'universo è dovuta in primo luogo all'unificazione della sua essenza⁵². Tutti i suoi elementi possiedono infatti un'essenza affine (οὐσία συμφυής)⁵³. Ma questa unicità riguarda pure la parentela dello Pneuma che anima i diversi elementi, la loro reciproca simpatia, la loro tensione unica (εἷς τόνος)⁵⁴ che è la tensione stessa dello Pneuma (πνευματικός τόνος) e che li mantiene legati insieme (συνέχων)⁵⁵. Così si afferma l'autarchia perfetta del κόσμος: non deve nulla se non alla propria natura che lo governa e lo accorda a se stesso⁵⁶. L'ideale del saggio, cittadino del mondo (κοσμοπο-

λίτης), sarà di «dirigere le sue azioni conformemente a questa volontà della natura (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως) che governa la totalità del κόσμος»⁵⁷. Il mondo, vivente eterno, regola così tutti gli avvenimenti e tutte le volontà secondo un ordine che si identifica con la necessità⁵⁸.

Tuttavia, le disposizioni successive (διακόσμησις) del κόσμος costituiscono il suo aspetto mutevole e corruttibile (γενητός, μεταβλητός, φαρτός)⁵⁹, in opposizione all'eternità (ἀίδιος) che gli conferisce il ciclo indefinito delle rinascite⁶⁰. In quanto *assetto provvisorio* del κόσμος, la διακόσμησις appare come inferiore al κόσμος. Essa si identifica a lui soltanto, allorché indica l'ordine stabile ed eterno degli astri⁶¹.

L'autore del trattato *De mundo*⁶² ricava due sensi della parola κόσμος: «Ora dunque il mondo è l'insieme che formano il cielo e la terra con tutte le specie di esseri che essi contengono. "Mondo" si dice anche, in un altro senso, dell'ordine e dell'assetto della Natura universale, che è contemporaneamente sotto la custodia di Dio e preservato da Dio contro ogni male»⁶³. L'ordine del mondo, come l'ordine della città e come quello dell'arte, deve nascere dall'accordo di elementi molteplici e contrari: «[...] ci si è chiesti con sorpresa come può mai accadere che il mondo, allorché è costituito da principî contrari, voglio dire da elementi secchi ed umidi, freddi e caldi, non sia stato da tempo ormai distrutto e ridotto al nulla. È come se ci si domandasse come una città possa durare, allorché fosse costituita dalle classi più contrarie di uomini, voglio dire poveri e ricchi, giovani e vecchi, deboli e forti, cattivi e buoni. Non si riconosce che è proprio là che si è sempre avuta la più ammirabile concordia politica, che realizza una disposizione unica con quella del multiplo e con quella del molteplice, un modo di pensare simile, suscettibile delle produzioni naturali e dei più diversi avvenimenti fortuiti. Può forse darsi che la natura abbia un'inclinazione per i contrari, ed è da questo che trae l'armonia, e non dai simili, poiché è vero che ha sicuramente unito l'uomo con la donna invece di unire ciascuno dei due con i membri dello stesso sesso, e che essa ha formato la concordia originale dai contrari e non dai simili. D'altronde su questo punto, l'arte sembra imitare la natura e fare allo stesso modo [...]. Similmente, dunque, un'armonia unica, attraverso la mescolanza dei principî più contrari, ha ordinato la composizione dell'universo, cioè del cielo, della terra e del mondo intero [...]. La causa di questa conservazione è l'accordo degli elementi, e la causa di questo accordo è il loro equilibrio, il fatto che ognuno di essi non è più potente di un altro: infatti ciò che è pesante bilancia ciò che è leggero, ciò che è caldo ciò che è freddo, dal momento che la natura inoltre ci insegna, toccando le cose più importanti, che l'uguaglianza preserva

la concordia, e quella (preserva) il mondo che genera tutte le cose più importanti e che è il migliore degli esseri»⁶⁵. La fine del trattato presenta Dio come causa unica ed universale di questa universale armonia⁶⁶.

Come la cosmologia del trattato *De Mundo*, quella di Filone presenta soprattutto l'interesse, nel suo stesso eclettismo, di testimoniare la persistenza dei maggiori temi delle grandi cosmologie anteriori: simpatia universale, tensione e allentamento, armonia delle sfere, opposizione del mondo sopralunare con quello sublunare, mescolanza ed equilibrio degli elementi⁶⁷.

Gli scritti ermetici ci rendono il medesimo servizio mostrando a quale punto i problemi di cosmologia e le soluzioni che gli avevano apportato le diverse scuole restavano familiari al pensiero ellenistico. Senza dubbio, da un trattato all'altro e spesso nel medesimo trattato del *Corpus Hermeticum* gli elementi presenti, a volte, si accordano con difficoltà. Ma anche queste incoerenze sono per noi preziose, nella misura in cui ci mostrano come la cosmologia è sempre più subordinata alla soteriologia. Essa non è certo stata eliminata, perché la soteriologia presuppone sempre condizioni cosmiche⁶⁸; ma l'essenziale è ora un'efficace tecnica di salvezza personale.

Il tema della simpatia universale persiste con forza. Le pratiche teurgico-magiche gli hanno dato anche un'aggiunta di credito: «Le anime degli dèi entrano in comunione (κοινωνοῦσι) con quelle degli uomini, le anime degli uomini in comunione con quelle degli esseri senza ragione»⁶⁹. Tutti gli esseri sono legati tra loro da dei legami misteriosi e da una misteriosa parentela⁷⁰. Ed è per questo che il mondo è un tutto indissociabile, un Uno⁷¹. È ordinato ed il suo ordine è unico⁷².

In questo ordine tutto è delimitato quanto al numero e al luogo⁷³. La continuità è assoluta tra i diversi elementi⁷⁴, perché il disordine è una deficienza⁷⁵. Così tutti gli esseri rimangono al loro posto, gli dèi come gli uomini e come gli elementi: «Ma non bisogna credere, o Asclepio, che gli dèi terrestri esercitino la loro influenza a caso. Tra gli dèi celesti che abitano le altezze del cielo, ciascuno tiene e conserva il rango che gli è stato assegnato: dal canto loro, i nostri dèi terrestri prestano il loro soccorso all'uomo come in virtù di un'affettuosa parentela, sia che vegliano sul particolare delle cose, sia che annuncino l'avvenire attraverso le sorti o la divinazione, sia che provvedano a certi bisogni e quindi ci assistano, ciascuno a suo modo»⁷⁶. La vera filosofia, la vera cultura «musicale» soprattutto, consiste dapprima nell'istruirsi partendo da questo ordine universale: «Essere istruito nella musica, non è nient'altro che sapere come si ordina tutto questo insieme dell'universo e con quale piano divino ha distribuito tutte le cose: infatti quest'ordine, dove tutte le cose

particolari sono state assemblate in uno, anche per una ragione artistica, produrrà una sorta di concerto infinitamente soave e vero, con una musica divina»⁷⁷.

Ma l'uomo non deve solamente contemplare questo ordine; lo deve mantenere e sviluppare. Attraverso questo compito, coopera con la volontà di Dio e merita di congiungersi con la sua stessa parte migliore: «[...] poiché il mondo è l'opera di Dio, colui che lo conserva con diligenza e ne aumenta la bellezza coopera con la volontà di Dio, poiché impiega il suo corpo ed ogni giorno consacra la propria fatica e le sue premure per ornare la bellezza che Dio creò per un proposito divino [...]. Terminato il nostro servizio, sollevati dalla custodia del mondo materiale e liberati dai legami della natura mortale, Dio ci riconduce, puri e santi, alla condizione normale della parte superiore di noi stessi, che è divina»⁷⁸.

Come nello Stoicismo, l'ordine del mondo è inseparabile dalla Heimarmene e dalla Necessità: «Ciò che noi chiamiamo Heimarmene, Asclepio, è questa necessità che presiede a tutto il corso degli avvenimenti unendoli gli uni agli altri attraverso una catena continua. Dunque, è la causa che produce le cose, oppure il Dio supremo, o colui che è stato creato come secondo dio dal Dio supremo, o l'ordine universale delle cose celesti e terrestri, fissato dalle leggi divine. Così questa Heimarmene e la Necessità sono inseparabilmente legate insieme da una sorta di vischio solido: la Heimarmene viene per prima, generando gli inizi di tutte le cose, mentre la Necessità fa giungere a forza al loro effetto ultimo tutte quelle cose che hanno iniziato ad essere grazie all'azione della Heimarmene. L'una e l'altra hanno come conseguenza l'Ordine, cioè l'intreccio e la successione temporale di tutto quello che si deve realizzare. Infatti nulla sfugge all'assetto dell'Ordine, ed è in tutte le cose che questo bell'ordinamento si realizza: in effetti il mondo stesso segue l'Ordine nel suo movimento, e, ancor di più, non si mantiene tutto intero se non grazie all'Ordine»⁷⁹.

Così come il mondo stoico, anche quello dell'ermetismo è immutabile⁸⁰. I cambiamenti riguardano solo le parti; il tutto resta costante ed immortale. E i cambiamenti stessi sono una semplice dissoluzione delle mescolanze. Essi non sono distruzione e morte: «Dunque, come sarebbe possibile, ragazzo mio, che in ciò che è dio, in ciò che è immagine del Tutto, in ciò che è il pleroma della vita, ci siano delle cose morte? Infatti la morte è corruzione e la corruzione è distruzione. Come dunque supporre che si corrompa una parte di ciò che è incorruttibile o che sia distrutto qualche cosa di Dio? [...] Infatti i viventi non muoiono, ragazzo mio, ma, essendo dei corpi composti, si dissolvono: ora questa dissoluzione non è morte, ma dissoluzione di una mescolanza. E, se essi si dissolvono, questo non

è per essere distrutti, ma per rinnovarsi [...]»⁸¹. Considerato nella totalità del suo insieme, il mondo è immutabile, ragazzo mio, ma le parti di questo mondo sono tutte mutabili, senza che nulla, nondimeno, perisca o sia distrutto: questi sono i soli termini che turbano i nostri spiriti. Infatti non è il fatto di nascere che è la vita, ma la coscienza, ed il cambiamento non è morte, ma oblio. Se dunque va in questo modo, tutti questi elementi, di cui si compone ciascun vivente⁸², cioè la materia, la vita, il soffio, l'anima e l'intelletto, sono immortali».

L'eclettismo ermetico ha soprattutto ripreso alcuni temi stoici, almeno in materia cosmologica. Ma riprende volentieri, con gli stoici stessi, gli sviluppi, classici dopo Platone e senza dubbio dopo Pitagora, sulla convenienza del termine stesso di κόσμος: «Ed è a buon diritto che il mondo è stato definito ordine (*kosmos*): infatti, dall'insieme degli esseri, compone un ordine con la diversità di generazione, e la continuità della vita, attraverso l'infaticabile costanza della sua operazione, e mediante il movimento rapido della necessità, attraverso la combinazione degli elementi, ed il buon ordine di tutto ciò che viene all'essere. È dunque per una sorta di necessità e con assoluta convenienza che il mondo può essere definito *kosmos*»⁸³. L'idea di ordine è sempre legata in maniera essenziale a quella di κόσμος⁸⁴.

Benché la nozione di ordine si sia interiorizzata con Plotino⁸⁵, i neoplatonici posteriori non esitarono a riprendere i temi cosmologici cari alla tradizione greca. Scrivendo la *Vita di Pitagora*, Porfirio non poteva certo evitare un'allusione all'«armonia delle sfere»⁸⁶. Giamblico, a sua volta, andava ad integrare la teurgia nei quadri della cosmologia predominante. La teurgia «imita l'ordine degli dèi, il loro ordine intelligibile, e quello che essi realizzano nel cielo»⁸⁷. La divinizzazione non è in effetti possibile se non per la simpatia di tutti gli elementi⁸⁸ che sono collegati a vicenda con i legami più stretti⁸⁹. Una volta di più, l'universo è così assimilato ad un unico Vivente⁹⁰, ad un grande Corpo⁹¹, nei quali i mali parziali servono l'armonia del tutto⁹². Il fine della preghiera e dei sacrifici non è quello di turbare l'ordine del mondo né quello degli dèi, ma di conformarci a lui⁹³. Questa conformità deve farci onorare gli esseri celesti secondo il loro rispettivo ordine⁹⁴. Il sacrificio stesso deve imitare l'ordine del mondo che riunisce in un'unica sistemazione (μίαν σύνταξιν) una molteplicità di elementi⁹⁵. Non si disprezzeranno dunque gli elementi più materiali della preghiera e del sacrificio, perché tutti partecipano all'irradiamento degli dèi⁹⁶. È detestabile solo la materia che rimane loro estranea⁹⁷. Grazie alla loro parentela divina (οἰκειότης, συγγένεια) gli oggetti materiali del sacrificio ci riavvicinano agli dèi⁹⁸.

Proclo riprenderà queste idee sulla preghiera⁹⁹. Erediterà, anch'egli, alcuni temi che gli permetteranno soprattutto di sviluppare il richiamo o il commentario al *Timeo*¹⁰⁰. L'accordo, l'armonia, l'ordine, unici dell'universo, questo Vivente unico, animano e riuniscono una sola vita, una sola ragione, un soffio unico: luoghi comuni che ritornano in ogni pagina¹⁰¹. Tuttavia, numerosi nuovi elementi caratterizzano questa cosmologia. Dapprima, all'idea stoica che pone l'unità dell'universo nella forza di un legame unico che ne rinsierra le diverse parti¹⁰², Proclo integra la sua dottrina delle *σειραί*, secondo la quale altri legami più particolari riallacciano tra loro queste o quelle categorie di esseri determinati¹⁰³. Inoltre, la connessione dei diversi ordini risiede nell'amore (*ἔρως*) o nell'amicizia (*φιλία*) che li unifica (*ἐνοποιός*)¹⁰⁴. Infine, particolarità di estrema importanza per la struttura delle gerarchie dionisiane, Proclo ripartisce l'insieme degli dèi e delle intelligenze in una moltitudine di gruppi triadici dei quali dovremo presto precisare le condizioni e le leggi¹⁰⁵.

I padri della Chiesa hanno sviluppato, dal canto loro, il tema apologetico dell'ordine del mondo, opera del Dio unico. Il commento ai primi capitoli della *Genesi*, specialmente, ne offriva loro l'occasione. Se sono colti, la tentazione di presentare Yahvé sotto i tratti del Demiurgo platonico è grande; così come la tentazione di ritrovare nella sua opera l'opposizione aristotelica dei due mondi, e nell'accordo degli elementi, quella simpatia universale così cara agli Stoici. Il pericolo sarebbe quello di sprofondare nell'ateismo o nel panteismo di alcuni dei loro modelli. Ma essi se ne guardano bene, semplificando ed esagerando, a volte, le dottrine che condannano¹⁰⁶.

Ma, nell'insieme, i loro sviluppi cosmologici provengono dalle grandi filosofie dell'Antichità pagana, il cui insegnamento è potuto giungere loro sia nelle opere originali stesse, sia attraverso intermediari e sotto forme più o meno abbreviate¹⁰⁷. Per Basilio, l'ordinamento (*διακόσμησις*) del mondo visibile è l'opera di una ragione industriosa (*τις τεχνικός λόγος*)¹⁰⁸. Questa ragione altro non è che il Dio unico del Giudeo-Cristianesimo. Artigiano divino, «adatta le differenti parti» dell'universo e ne fa «un tutto che si accorda con misura ed armonia»¹⁰⁹. Dona la propria coesione a questo universo: «Egli ha strettamente legato l'insieme del mondo, composto di parti diverse, attraverso la legge di una indissolubile amicizia (*ἀρρήκτω τὴν φιλίας θεσμῷ*), in una sola comunione ed armonia (*εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἀρμονίαν*) [tali] che gli esseri più distanti gli uni gli altri, tenuto conto del posto che essi occupano, sembrassero uniti dalla medesima simpatia (*συμπαθείας*)»¹¹⁰. Ed è per questo che Basilio applica al suo Dio Creatore il titolo di *Sapienza XI*, 21, e lo vede come «Colui che ha disposto tutto con ordine e misura»¹¹¹.

L'ordine e la proporzione sono condizioni di bellezza. Un elemento, un oggetto particolare non accedono a questa bellezza se non grazie alla loro integrazione in un insieme; similmente, alcuni insiemi limitati non trovano la loro reale armonia se non negli insiemi più universali: «Una mano che giace sola, un occhio isolato [dal volto], un membro qualunque di una statua, separato dal tronco, non daranno un'impressione di bellezza; ma quando li si rimettono al loro proprio posto, [la bellezza] che possiedono con la loro proporzione [con l'insieme] (*ἐκ τῆς ἀναλογίας*), appena comprensibile un attimo prima, si lascia riconoscere anche agli occhi di coloro che non sanno [...]. Dio ci è descritto come un esperto operaio che fa l'elogio di ogni parte delle proprie opere; più tardi, completerà l'elogio che, una volta terminato, anche l'insieme del mondo merita»¹¹². Così, ogni felice ordinamento (*εὐταξία*) merita ammirazione, sia che si tratti dell'insieme dei fedeli¹¹³, del volo degli uccelli¹¹⁴, del lavoro delle api¹¹⁵, o della disciplina dei pesci¹¹⁶. Questi animali sono senz'altro sprovvisti di ragione, ma la legge della natura (*τὸν τῆς φύσεως νόμον*) indica loro quello che devono fare¹¹⁷. Dai più piccoli esseri, dai più piccoli gruppi all'insieme dell'universo, è sempre il medesimo ordine a regnare, un ordine che non trova il suo completo splendore se non nel tutto, così come il tutto, inversamente, non realizza il proprio splendore se non nell'armonia delle parti che lo costituiscono. Le piante donano la loro bellezza alla terra, gli astri donano la propria al cielo¹¹⁸. Ma è solo sulla terra che può schiudersi lo splendore delle piante, nel cielo solamente può diffondersi lo splendore degli astri.

Modesti o grandi, tutti questi elementi manifestano gli attributi nascosti di Dio. Ma, più che tutti loro, la bellezza del sole, la sua grandezza, la rapidità del suo movimento, la regolarità e la giustezza delle sue rivoluzioni, suggeriscono, anche se ancora da molto lontano, ciò che può essere la bellezza del *Sole di Giustizia*¹¹⁹. L'ordine del mondo, secondo Basilio¹²⁰, diventa prima di tutto un tema apologetico ed «anagogico» che deve, come insegnano i libri sapienziali, i Salmi e San Paolo¹²¹, riempirci di ammirazione e di devozione per il Creatore¹²².

Ma questi sviluppi non sono fatto esclusivo dei sermoni e dei trattati. I testi liturgici, le anfore, soprattutto, ricordano l'azione creatrice di Dio e lo lodano per l'ordine perfetto che vi si manifesta: «Tu hai disposto ciascuna delle creature secondo un ordine esatto»¹²³. Essi ritrovano «l'industriosa saggezza della sua provvidenza»¹²⁴ in ogni momento della creazione, ma specialmente nella creazione dell'uomo. Questi è «il termine e la perfezione dell'opera creatrice (*τέλος τῆς δημιουργίας*)»¹²⁵, il «cittadino del mondo (*κοσμοπολίτης*)»¹²⁶, l'«ornamento del mondo» (*κόσμου κόσμον*)¹²⁷. Così,

il tema cosmologico, sempre vivo e grandioso¹²⁸, si rivolge nondimeno verso l'antropologia e questa verso la storia della salvezza¹²⁹.

3. *Il Κόσμος dionisiano*

a) *Κόσμος ed i suoi derivati.* – L'insegnamento più chiaro della nostra ricerca è che l'idea di *κόσμος* si è arricchita di una lunga tradizione, sia pagana che cristiana, per giungere ad una cosmologia comune cui hanno contribuito quasi tutti i sistemi. Non è facile discernere il processo né il momento di ciascuno di questi apporti; la cosa è d'altronde secondaria per la comprensione del pensiero di Dionigi. Per lui, infatti, l'essenziale non è spiegare il mondo sensibile in quanto tale, cosa a cui si erano dedicati tutti gli antichi filosofi e Basilio stesso. L'universo sensibile sarà piuttosto considerato come una sfera di simboli che può e deve condurre le intelligenze umane al mondo intelligibile (*κόσμος νοητός*) costituito dalla vita della Chiesa, dalle essenze angeliche e dalla Divinità. La *φυσιολογία* che tratteneva ancora gli ultimi neoplatonici vede ridursi il proprio terreno a favore della *θεωρία* e della *θεολογία*¹³⁰. Dionigi non vuole essere né un matematico né un astronomo né un «musicista». Si dedica esclusivamente a presentare un universo spirituale, l'universo in cui le intelligenze santificate possono unirsi a Dio. Ma quest'universo non si è interamente liberato dalla cosmologia e si definisce anche in riferimento alle idee cosmologiche predominanti.

Conformemente alla rivelazione giudaico-cristiana, Dionigi afferma un Creatore unico. La Bontà divina crea tutto¹³¹. Non esistono altre cause creatrici all'infuori di Dio¹³², né altri demiurghi né le divinità secondarie che governerebbero il mondo materiale o il mondo delle intelligenze. I *Nomi Divini* celebrano il sole e la luna, «questi due astri che la Scrittura qualifica come grandi, che definiscono per noi i giorni e le notti, che misurano i mesi e gli anni, che limitano i movimenti ciclici del tempo e di tutto quello che è sottoposto al tempo»¹³³. L'universo sensibile è rivolto verso il sole per riceverne «movimento, luminosità, calore e conservazione»¹³⁴. E tuttavia, non più della luna, questo sole non è né dio, né demiurgo né rettore del mondo visibile¹³⁵. L'unica Provvidenza del Dio Creatore non viene maggiormente compromessa dalla dottrina degli angeli delle nazioni¹³⁶. Un Dio unico crea e governa tutto.

Ma questa funzione cosmologica non esaurisce l'idea dionisiana di *δημιουργία*: questa comporta un nuovo significato che abbraccia l'azione divinizzatrice¹³⁷, l'organizzazione della lotta cristiana¹³⁸, l'istituzione dei riti sacramentali¹³⁹, la purificazione delle intelligenze¹⁴⁰. In altri termini, la *δημιουργία* raccoglie gli attributi del

Creatore e quelli del Salvatore. E questo incontro della cosmologia e della soteriologia esclude dall'universo dionisiano l'opposizione iniziale che regna nel mondo della gnosi, di Marcione e di Mani¹⁴¹.

La correlazione dei due mondi, spirituale e sensibile, appare soprattutto nel fatto che il mondo sensibile deve manifestare i misteri divini¹⁴². Questa regola si verifica per i simbolismi scritturali e sacramentali¹⁴³. E, per non uscire dal termine e dall'idea di cui ci occupiamo, la *Teologia Simbolica* spiegava, per esempio, ciò che significano, applicate a Dio, le metafore improntate all'ornamento (*κόσμος*), all'ornamento femminile, soprattutto (*κόσμους γυναικείου*)¹⁴⁴.

Ma l'essenziale resta l'universo spirituale delle intelligenze. Qui, il legame che unisce il Demiurgo-Salvatore alle proprie creature è assai più forte del rapporto estrinseco della realtà simbolizzata col suo simbolo o di quello dell'artigiano con la sua opera. Dio è impegnato direttamente e personalmente nell'ordine e nella bellezza delle intelligenze, a tal punto che il loro disordine e la loro mancanza di armonia sono per lui un'offesa¹⁴⁵. Il suo ruolo di Redentore e di Salvatore è stato quello di «riconduire il disordine all'ordine e la bruttezza alla bellezza»¹⁴⁶. Similmente, la conversione che spinge le Intelligenze verso l'Uno è generatrice per esse di bellezza e di felici forme (*κοσμεῖται, εἰδοποιεῖται*)¹⁴⁷. Il vocabolario resta cosmologico, ma, per non fraintenderlo, il suo significato si è caricato delle più alte risonanze morali e religiose.

Come negli stoici, il termine *διακόσμησις* (*ο διάκοσμος*) indica in Dionigi l'*assetto*, la *composizione ordinata*, voluta da Dio. Ma, mentre lo stoicismo subordina in generale questo *assetto*, sempre provvisorio e mutevole, al *mondo*, che è eterno¹⁴⁸, Dionigi non potrebbe conservare una simile subordinazione. Sembra anche, in un certo senso, che la logica del suo sistema debba comandare una subordinazione inversa: da una parte, infatti, il mondo è creato nel tempo, e, dall'altra, la *διακόσμησις* designa tanto l'ordine delle intelligenze, quanto quello della gerarchia ecclesiastica. Ora, è senza dubbio vero che la gerarchia ecclesiastica e il suo ordine sono meno antichi del nostro *κόσμος*. Ma l'universo angelico lo precede. Il suo ordinamento è tanto antico e tanto stabile quanto la condizione angelica, dunque più antico e più stabile del *κόσμος*. Inoltre, la gerarchia ecclesiastica stessa presenta una stabilità ed una dignità che non potrebbero uguagliare i più alti valori cosmici, il cui senso è precisamente di introdurci nell'universo della «vita nuova» e della divinizzazione.

Sempre ricollegata al mondo delle intelligenze divinizzate, la *διακόσμησις* dionisiana può intendersi in due sensi che non sono senza rapporto. In un senso collettivo, indica tale classe di intelligenze

ze¹⁴⁹ o un insieme di tre classi¹⁵⁰. In senso astratto, significa l'ordinamento che presiede ad una classe o ad un insieme di classi¹⁵¹. In queste accezioni, διακόσμησις si avvicina molto a τάξις, che può così indicare sia l'idea di ordine, sia questo concreto ordine delle gerarchie. E, di fatto, i due termini sono assai di sovente impiegati indifferentemente¹⁵². Sono talvolta accostati e formano un pleonasma: αἱ τῶν νοερῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακόσμησις¹⁵³.

Bisogna tuttavia guardarsi dall'affermare a priori la loro costante equivalenza. In numerosi capitoli della *Gerarchia Celeste* ed in qualche passo della *Gerarchia Ecclesiastica*, διακόσμησις (o διάκοσμος) assume, in senso concreto, un'estensione più grande di τάξις. Mentre τάξις indica sempre un ordine ed uno solo, διακόσμησις diviene sinonimo di triade o di gerarchia nel senso stretto di questo termine. Questo è ciò che spiega il capitolo VI, ed è ciò che illustrano i capitoli VII, VIII e IX della *Gerarchia Celeste*. La prima διακόσμησις comprende tre τάξεις¹⁵⁴. Similmente, la seconda¹⁵⁵ e la terza¹⁵⁶. Si può notare un analogo esempio in qualche passo della *Gerarchia Ecclesiastica*¹⁵⁷, benché διακόσμησις vi indichi assai di sovente un ordine particolare¹⁵⁸. Vedremo dunque presto¹⁵⁹ che questo senso della triade attribuita da Dionigi al sostantivo διακόσμησις è familiare agli ultimi neoplatonici. Basti, per il momento, sottolineare la complessità mobile dei termini dionisiani e, di conseguenza, la necessità di affrontare la traduzione con maggiore attenzione.

Ugualmente derivati da κόσμος sono i termini εὐκοσμία, εὐκόσμως, εὐκόσμος. Attraverso l'aggiunta del prefisso, la sfumatura estetica di κόσμος si trova singolarmente accentuata. È in questo senso che i diversi ranghi della gerarchia celeste saranno chiamati εὐκόσμοι¹⁶⁰. Il bell'ordinamento della loro disposizione è qualificato come deiforme (τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχίων θεοειδοῦς εὐκοσμίας)¹⁶¹. È, infatti, partecipazione a Dio, principio armonioso di ogni ordine (εὐκόσμου ταξιαρχίας)¹⁶², da cui procede ed al quale tende, in un bell'ordine (εὐκόσμως)¹⁶³, ogni assetto armonioso (ἀπάση εὐκοσμία)¹⁶⁴. Il vescovo vi dispensa le illuminazioni divine ἐν εὐκοσμία καὶ τάξει, καὶ ἀναλογία τῆς ἐκάστου πρὸς τὰ ἱερά συμμετρίας¹⁶⁵. E l'ultimo rango di questa gerarchia, al quale introduce il battesimo, è chiamato τῆς εὐκόσμου καὶ ἱεραῶς τάξεως¹⁶⁶. In questa gerarchia, come in quella celeste di cui essa è l'immagine, non vi è nulla di contrario al buon ordine (ἀκόσμητον)¹⁶⁷. L'ordine e l'armonia delle cose divine sono in effetti universali (αὕτη γὰρ ἡ καθολικὴ τῶν θείων εὐκοσμία καὶ τάξις)¹⁶⁸.

Il mondo non può sussistere nell'ordine e nella bellezza se non con una certa *parentela* dei suoi elementi: «Non vediamo noi perfino nell'ordine sensibile che le essenze elementari si avvicinano dapprì-

ma a quelle che hanno più affinità con esse (συγγενέστερα) e che è per mezzo loro che esse agiscono sulle altre»¹⁶⁹. Questa legge dell'universo sensibile vale ancora di più per l'universo spirituale: solo, il simile può entrare in rapporto di conoscenza e di amore con il suo simile¹⁷⁰.

Se la gerarchia delle intelligenze deve essere divinizzata, bisognerà che un legame la riunisca al Dio che la divinizza. E se essa deve essere divinizzata *nell'ordine*, bisognerà pure che i legami uniscano tra di loro tutti i suoi membri, per consolidare le loro somiglianze, accordare le dissomiglianze ed equilibrare le loro opposizioni. Il Dio unico sarà questo legame onnipotente: «È grazie a lui che tutte le cose sussistono nella loro essenza, che esse sono unite e distinte, identiche ed opposte, simili e dissimili, che i contrari comunicano e che gli elementi uniti sfuggono alla confusione. È grazie a lui che i superiori esercitano la loro provvidenza, che gli uguali si legano gli uni con gli altri, che gli inferiori si convertono, che tutto conserva immutabilmente unicità e stabilità. Ed è ancora grazie a lui che, secondo il suo proprio modo, tutto comunica con tutto (αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἐκάστῳ κοινωνία), che gli esseri simpatizzano e che si amano senza confondersi gli uni gli altri (ἀσύγχυτοι φίλοι); che tutto si armonizza (ἀρμονία τοῦ παντός), che le parti concordano in seno al tutto e si legano indissolubilmente le une le altre (αἱ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις καὶ αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων)»¹⁷¹. Qui sta il ruolo della Bontà divina; ed è anche quello della Pace: «[La Pace divina] unisce tutte le cose; mediante i termini medi, essa lega gli estremi tra loro e li unisce in una amicizia unica che rende simili le loro nature (συνδέουσα τὰ ἄκρα... κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φίλιαν)»¹⁷². Unità senza confusione (ἐν ἀσύγχύτῳ συνοχῇ)¹⁷³: questa è la regola dell'azione divina sulle intelligenze gerarchiche.

Questa unità che armonizza e avvicina le nature al punto da renderle simili (ὁμοφυῆς, συγγενής), è prima di tutto una unità di comunione e di amicizia. Queste sono un dono del Bene supremo che rende felice l'accordo degli elementi e delle intelligenze¹⁷⁴. Articolato in questo modo, l'universo si ordina alla maniera di un grande vivente che *respira all'unisono* (σύμπνοια) e che è *teso in un medesimo sforzo* (συντόνία). È ancora la Sagesse divina che, accordando tra loro (συνάπτουσα) i diversi ordini gerarchici e gli elementi del mondo, «realizza questo capolavoro che è l'unica respirazione e l'accordo unico del tutto»¹⁷⁵. Quanto alla tensione comune delle intelligenze, essa è più direttamente legata alla dottrina della conversione che, dagli ultimi ordini ai primi, riconduce a Dio l'insieme delle gerarchie. Questo accordo universale trova la propria espressione più completa negli *Inni sull'Amore* che Dionigi ci dice aver

ereditato dal suo maestro Ieroteo: «[L'amore divino indica] una potenza di unificazione e di fusione che spinge gli esseri superiori a fungere da provvidenza (πρόνοιαν) per quelli inferiori, gli esseri del medesimo rango a vivere in una comunione reciproca (κοινωνικήν ἀλληλουχίαν) e gli ultimi esseri a rivolgersi (ἐπιστροφήν) verso coloro che, per valore e rango, li superano»¹⁷⁶.

Così si lega l'universo spirituale di Dionigi. Ha mantenuto l'ordinamento delle antiche cosmologie ma si è nutrito al medesimo tempo di un'autentica linfa cristiana di cui noi dovremo dire, nel corso di questo studio, se ha tratto svantaggi o vantaggi nel suo inserimento in schemi che non erano quelli del Vangelo¹⁷⁷.

b) *I derivati di μέτρον e di λόγος.* – L'ordine e la bella disposizione non sono possibili se non attraverso la misura. Ma quale tipo di misura Dionigi adotta? Una misura materiale? Un'unità matematica, come avevano fatto Pitagorici e Platonici?¹⁷⁸ O preferirà, con Protagora, rendere l'uomo la misura di tutte le cose? Impegnarsi in tali interpretazioni sarebbe un controsenso. Dionigi non si stanca di ripetere che Dio solo è la misura di tutti gli esseri: καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων¹⁷⁹, dice al capitolo II dei *Nomi Divini*. Riprende questo tema nel capitolo IV: καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων... καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις¹⁸⁰. Qualche riga dopo, la stessa affermazione ritorna a proposito della misura del tempo: καὶ μέτρον ἐστὶ καὶ ἀριθμὸς ὥρων, ἡμερῶν καὶ παντὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου¹⁸¹. Da Dio e attraverso Dio, giungono agli esseri tutte le misure: καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ... τὰ μέτρα πάντα¹⁸². Tutto, in effetti, viene da Lui e attraverso Lui: gli esseri, ciò che misura gli esseri e ciò che è misurato: καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέτρα τῶν ὄντων καὶ τὰ μετρούμενα δι' αὐτοῦ καὶ ἀπ' αὐτοῦ¹⁸³. Tutte queste formule, di un'ammirabile chiarezza, sottolineano già a quale altezza si deve situare l'ordine dionisiano. Dio sarà la misura trascendente di ogni cosa, allo stesso modo di come ne è il principio ordinatore (ταξιαρχία)¹⁸⁴.

È alla luce di questa verità centrale che è doveroso studiare la nozione di misura nelle intelligenze create. Bisogna innanzitutto osservare che Dionigi non impiega mai il termine μέτρον per attribuirlo ad uno qualsiasi degli esseri: applica loro invece la parola composta: συμμετρία, che implica riduzione ad una comune misura. Bisogna intendere pertanto che ogni misura negli esseri deve essere riferita alla Misura in sé, che è Dio. L'illuminazione delle intelligenze si fa nel rispetto dell'ordine stabilito da Dio, secondo l'intensità di sacro di cui ciascuno è capace: ἐν εὐκοσμῷ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἐκάστου πρὸς τὰ ἱερά συμμετρίας¹⁸⁵. Gli angeli sono portati dalle loro ali mediane alla visione di Dio nella misura che

loro conviene (μέσοις πτεροῖς ἐν συμμετρῷ πρὸς θεοπτίαν ἀνάγεται)¹⁸⁶. Gli ordini primi della gerarchia ecclesiastica rivelano l'oggetto della loro contemplazione ai secondi, in proporzione alla capacità divina di questi ultimi (ἐν συμμετρῷ)¹⁸⁷. Allo stesso modo, le intelligenze tendono alla conoscenza e al possesso di Dio secondo la misura d'amore divino che l'illuminazione dall'alto ha loro dato (συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι)¹⁸⁸. Lo stesso battesimo, che è la prima cattura dell'anima da parte del divino, le misura le grazie di ascensione spirituale che convengono loro (συμμετροῦσα ταῖς ἀτιέροις τάξεσι τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν)¹⁸⁹. I simboli sensibili ci unificano e ci divinizzano secondo la misura che ci è assegnata da Dio (ἐν συμμετρῷ τῇ καθ' ἡμᾶς)¹⁹⁰. In tutti questi testi, una cosa rimane costante: è il riferimento perpetuo delle intelligenze, angeliche o umane, al Dio Trascendente che costituisce la loro comune misura.

La Tearchia misura i propri doni (ἐν συμμετρῷ θεαρχικῆ διαδοταί)¹⁹¹. Ma questi doni variano con le intelligenze: infatti, da una intelligenza all'altra, la συμμετρία può essere ben differente. Da cosa dipende questa differenza?

Essa sembra avere due cause intimamente legate reciprocamente, ma realmente distinte. La prima, è Dio stesso. È sicuro, infatti, che, se ha creato una o più gerarchie costituite da ranghi disuguali, questa disuguaglianza iniziale nell'ordine dell'essere comporta una disuguaglianza correlativa nell'ordine della capacità divina.

Ma c'è una seconda causa della disuguaglianza delle συμμετρίαι nelle intelligenze. E questa causa risiede in loro. Se, infatti, la συμμετρία è in origine un dono di Dio, è pur vero che, per una parte molto reale, essa deve meritarsi. L'intelligenza creata, nei limiti stessi che le sono stati assegnati da Dio e al di là dei quali non potrebbe andare, è realmente responsabile delle sue proprie dimensioni, che sono esattamente quelle della sua capacità divina. Ed è questo che ci insegna il capitolo III della *Gerarchia Ecclesiastica*: «La gerarchia deiforme è piena di una santa giustizia (δικαιοσύνης ἱερᾶς ἀνάπλεως). Ed è secondo i suoi meriti (τὸ κατ' ἀξίαν) che essa ripartisce a ciascuno, in vista della sua salvezza, la partecipazione alle cose divine che gli convengono (τὴν ἐναρμόνιον ἐκάστου τῶν θείων μέθεξις), accordando i suoi doni a tempo determinato e nella santità (κατὰ καιρὸν ἱερῶς δωρουμένη), secondo la misura e la ricettività [divina] di ciascuno (ἐν συμμετρῷ καὶ ἀναλογίᾳ)»¹⁹². Tre fattori sembrano dunque intervenire, da parte dell'intelligenza, i quali determinano il suo grado di partecipazione al divino: l'ἀξία, la συμμετρία, l'ἀναλογία. Quali sono i rapporti reciproci ed il vero senso di questi termini che ritornano così spesso nella trattazione di Dionigi?

L'ἀξία indica il merito proprio dell'intelligenza che si impegna nella via della divinizzazione. Essa non esclude certo il dono di Dio. Essa non è neppure possibile se non grazie a tale dono. Ma comporta anche un'autentica pratica della volontà, una reale iniziativa dell'intelligenza: ed è per questo che costituisce un vero merito¹⁹³.

La συμμετρία e l'ἀναλογία costituiscono due aspetti di una nozione abbastanza complessa. Le due parole, con metafore simili¹⁹⁴, indicano essenzialmente il rapporto dell'intelligenza con Dio. Ma questo rapporto può essere inteso in due modi, a seconda che si consideri, in particolare, l'uno o l'altro dei due termini.

Viste dal lato di Dio, la συμμετρία e l'ἀναλογία indicano la misura ideale massima assegnata ad ogni essere per la sua partecipazione al divino. Questa misura è fissata da Dio: «Appartiene alla causa di tutte le cose [...] chiamare gli esseri alla sua comunione, come è stabilito per ciascuno dalla sua propria ἀναλογία (ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὄρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας)»¹⁹⁵. Così, la partecipazione a Dio, da una parte, è comune a tutti gli esseri della gerarchia, che, per definizione, sono deiformi (θεοειδεῖς); ma d'altro canto, la qualità della loro partecipazione, stabilita dalla loro ἀναλογία, resta variabile da un rango gerarchico (τάξις) all'altro¹⁹⁶.

Quindi, ἀναλογία e συμμετρία appaiono come delle predeterminazioni; sono delle idee divine prima di diventare delle intelligenze gerarchiche costituite. Ma queste idee divine sono allo stesso tempo delle volontà benefiche che creano i diversi ordini e gli assegnano i loro limiti: «Noi chiamiamo modelli (παραδείγματα) le ragioni divine creatrici delle essenze e che preesistono a loro nell'unità (τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφεστῶτας λόγους) che la Scrittura chiama predefinizioni (προορισμούς), volontà divine e buone (καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα) che producono gli esseri assegnandogli i loro limiti (τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ)»¹⁹⁷. Modelli, ragioni, predeterminazioni, volontà divine, tali ci appaiono dunque le ἀναλογίαι viste dal lato di Dio¹⁹⁸.

Ma l'intelligenza si deve adeguare in qualche modo al dono che le è stato offerto. La generosità divina chiede un ritorno. Ed è per questo che noi dobbiamo inquadrare l'ἀναλογία nel suo secondo aspetto, che è il rapporto dell'intelligenza a Dio. Questo rapporto, diciamolo nuovamente, è già virtualmente determinato dall'iniziativa divina che l'ha creato in questo o in quel modo. Ma bisogna che l'ἀναλογία effettiva delle intelligenze si adegui perfettamente all'ἀναλογία ideale che Dio propone loro. Tutto il loro sforzo tuttavia deve tendere a questa pienezza: ed è il fine stesso della gerarchia (ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις)¹⁹⁹. Se si volesse approfondire per quale strada le intelligenze create accrescano la

loro ἀναλογία reale, quasi sempre imperfetta, fino all'ἀναλογία perfetta, che le configuri a Dio, bisognerà dire che la nostra capacità divina si accresce nella misura stessa in cui si accresce la nostra generosità spirituale e il nostro amore. Si stabilisce uno scambio tra Dio e l'intelligenza creata: l'amore chiama l'amore; una generosità più intensa nell'intelligenza divinizzata chiede ed ottiene un dono più completo da Dio; e, inversamente, il dono più alto e più puro dilata la divina capacità degli esseri: «[Dio] non comunica dapprima che una modesta luce (ἀγλῆς μετρίας). In seguito, quando [le intelligenze] hanno, per così dire, assaggiato la luce e ne desiderano di più (καὶ μᾶλλον ἐφιερμένων), si dona ancora di più (μᾶλλον ἑαυτὴν ἀναδιδόναι)²⁰⁰, e le illumina prodigiosamente, perché esse hanno molto amato²⁰¹. Ed egli le spinge sempre in avanti, secondo la loro capacità d'ascensione (καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν)»²⁰². Così, per una specie di movimento circolare che parte da Dio per raggiungere e trasfigurare le intelligenze, che ritorna amorevolmente dalle intelligenze a Dio, e, di nuovo, da Dio alle intelligenze, e così di seguito all'infinito, l'intelligenza conquista progressivamente le sue vere dimensioni, elevandosi, da un'ἀναλογία e da una συμμετρία imperfette, alla συμμετρία ed all'ἀναλογία che hanno fatto l'oggetto delle idee e dei voleri divini.

Si vede, dunque, quale è il vero ruolo dell'ἀξία, che nasce da operazioni di catarsi e conversione dell'intelligenza. Consiste essenzialmente nel superare la distanza che separa l'ἀναλογία attualmente realizzata dall'ἀναλογία ideale, assegnata a ciascuna delle τάξεις²⁰³. Le nostre operazioni e la nostra volontà sono sicuramente incapaci di pervenire all'ἀναλογία perfetta che Dio ci propone. Ma la nostra iniziativa ed il nostro sforzo sono assolutamente indispensabili a questo miglioramento che non può né vuole essere che la promozione di una libertà. Da un lato, la libera iniziativa di Dio; dall'altro, la libera risposta dell'intelligenza creata²⁰⁴.

Scopriamo così una nuova caratteristica dell'ordine dionisiano. È senz'altro una misura, una misura fissata da Dio, poiché la misura delle creature (συμμετρία, ἀναλογία) si riferisce sempre alle idee divine e ai voleri divini. Ma resta a queste creature di adeguarsi volontariamente alla loro vera misura. L'ordine dionisiano non dissimula in nulla una filosofia della necessità.

c) Ἀρμονία e i suoi derivati. – Resta da esaminare un'ultima serie di metafore. Sono le metafore improntate al sostantivo ἀρμονία e ai suoi derivati.

Esprimendo l'idea di ordine, questi termini non fanno che ricongiungersi al loro senso primario, poiché il verbo ἀρμόζω significa

regolare, accordare qualcosa, e il nome derivato ἀρμονία ha indicato l'adattamento e l'accordo, prima di prendere il senso particolare di armonia. Quando i Pitagorici parlavano dell'armonia delle sfere, non escludevano certo gli accordi musicali che nascono dai loro intervalli, ma pensavano prima di tutto alle proporzioni numeriche che presiedono alla loro posizione reciproca, regolando sia il loro rispettivo andamento sia l'ordine totale delle loro rivoluzioni²⁰⁵. Bisogna avere presente questa grandiosa e precisa visione dell'universo che ha nutrito tutta la scienza e tutta la speculazione antica, per farsi un'idea esatta del vero posto che dovevano prendervi le nozioni di ordine e di accordo rigoroso.

Dionigi adotta i punti di vista della scienza e della filosofia del suo tempo, quando questi non contraddicono formalmente una verità rivelata²⁰⁶. E non vi è dubbio che uno spirito come il suo sia stato sedotto da una rappresentazione del mondo dove il rigore e l'armonia si uniscono in un modo così perfetto. Ma l'universo cosmico non lo interessa affatto. È dunque all'universo spirituale e gerarchico che egli applicherà, trasponendola, la vecchia nozione di armonia.

È Dio, visto attraverso i suoi diversi attributi di Bontà, Bellezza, Unità, Pace..., che è il principio e causa di ogni armonia. È l'armonia soprasostanziale che provvede a tutto l'ordine gerarchico²⁰⁷. Dal Bene procedono le ἀρμονίαι di tutti gli esseri²⁰⁸. Le accorda tutte (ἀεὶ πάντα ἀρμόζουσα)²⁰⁹; in ciascuno di essi salvaguarda l'accordo reciproco e la distinzione dei diversi elementi (καὶ τὴν ἀλλήλοισ τῶν στοιχείων ἀρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον ἀποσώζει)²¹⁰. Quindi imprime a tutto l'universo una *bella unità di respirazione e di armonia* (τὴν μίαν παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἀρμονίαν καλλιεργοῦσα)²¹¹. Questa unità degli esseri, grazie alla pace divina, diventa un *accordo*, una *concordia* e una *parentela perfetta* (ἐναρμόζεται συμφωνία παντελεῖ καὶ ἀρμονία καὶ συμφύα)²¹². È per il loro attaccamento al Bene che tutti gli esseri restano nell'armonia universale (ἐναρμόνια)²¹³ e questa armonia è divina e sacra (ἀρμονίας ἐνθέου καὶ ἱεράς εὐπρεπείας)²¹⁴.

Questo riallacciamento si opera e si mantiene attraverso la mediazione della gerarchia che regola ogni partecipazione al divino²¹⁵. Questa partecipazione è sempre armoniosa (ἐναρμόνιον); e questa stessa armonia è essenzialmente legata, per ciascuno degli ordini gerarchici, alla sua ἀναλογία e alla sua συμμετρία²¹⁶. L'assimilazione dell'ἀναλογία e dell'ἀρμονία sembra perfetta: Dionigi accosta questi due termini come ha accostato ἀναλογία e συμμετρία. Ora questi tipi di giustapposizione sono quasi sempre pleonasmii e ridondanze. Si veda, piuttosto, quanto segue: «[Tutti gli ordini della gerarchia (il primo, il secondo e l'ultimo)] si elevano

verso Dio in modo gerarchico (ἱεραρχικῶς ἀνάγεται), secondo il precetto medesimo del principio armonioso di ogni ordine (κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμόν), in un'armonia ed una «analogia» divine (ἐν ἀρμονία θεία καὶ ἀναλογία)²¹⁷. Questo accostamento non è accidentale, poiché altrove Dionigi mette in relazione molto stretta la συμμετρία e l'ἀρμονία. La cerimonia del battesimo, dice, misura per ciascuno degli ordini gerarchici il grado di elevazione spirituale che si armonizza alla sua condizione (συμμετροῦσα ταῖς... τάξεσιν τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν)²¹⁸.

Le τάξεις e le ἀρμονίαι, per le stesse ragioni, costituiscono una sola e medesima realtà vista sotto due aspetti differenti. La divisione ternaria di ciascuna gerarchia corrisponde ad un'armonia divina: αὐτὴν ἐκάστην διακόσμησις ταῖς αὐταῖς ἐνθέοις ἀρμονίαις διέκρινε²¹⁹. Dionigi parla d'altronde indifferentemente di ordine (τάξις) o di armonia (ἀρμονία) quando si tratta di determinare le modalità della nostra partecipazione al Trascendente: διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἀρμονίας²²⁰. E come, nella gerarchia, tutto avviene nell'ordine (ἐν τάξει, κατὰ τάξιν), così tutto vi corrisponde ad una perfetta armonia, dall'ascensione spirituale degli iniziati²²¹ e la distribuzione degli ordini della nostra gerarchia ecclesiastica²²², fino alla perfetta comunione delle intelligenze della gerarchia celeste: τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν²²³.

L'identificazione pratica delle nozioni di τάξις e di ἀρμονία risulta ancora da un nuovo fatto. La mancanza di armonia, come la mancanza di ordine, costituisce propriamente l'essenza del male: ὁ τῆς ἀρμονίας καὶ τῆς συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων²²⁴. Attraverso il male, l'angelo decade dall'armonia celeste e senza mescolanza delle intelligenze divine (τῆς μὲν οὐρανίας καὶ ἀμυγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νόων ἀρμονίας)²²⁵. Similmente, nella nostra gerarchia umana, le passioni che Dionigi qualifica come distruttrici e mortali (τοῖς φθοροποιοῖς πάθεσι κατανεκρωθέντες)²²⁶, fanno di noi dei disaccordati, degli esseri senza armonia, incapaci di vivere d'una medesima vita insieme con i membri sanissimi del corpo divino (ἀνάρμοστοι καὶ ἀκόλλητοι καὶ ἀσύζωοι γενώμεθα πρὸς θεῖα μέλη καὶ ὑγιέστατα)²²⁷.

In ogni gerarchia esiste così un vero accordo e, da una gerarchia all'altra, le corrispondenze sono impressionanti, poiché gli ordini inferiori sono le «immagini» degli ordini superiori. Appartiene all'intelligenza perspicace (ὁ διορατικὸς νοῦς) rivelare convenientemente queste corrispondenze (οἰκείως ἀρμόσαι ταῖς ἀφανέσι τὰ φαινόμενα)²²⁸. Ma dovrà rispettare le differenze che distinguono tra loro i diversi ordini. Se si tratta, per esempio, di rappresentare le essenze angeliche attraverso delle realtà sensibili, non bisognerà pro-

cedere con un'identificazione pura e semplice (οὐ ταὐτῶς)²²⁹, il che ci condurrebbe alla confusione e all'incomprensione. Il sensibile non può suggerire e, in qualche modo, chiarire l'intelligibile, se non nel caso in cui, nell'avvicinamento stesso dei due ordini, si rispetta l'armonia e i caratteri di ciascuno di essi (ἐναρμονίως δὲ καὶ οἰκείως ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιοτήτων ὀριζομένων)²³⁰. L'armonia o l'ordine dionisiano non potrebbero essere in alcun modo una riduzione sistematica all'identità. Ogni rango gerarchico e, a maggior ragione, ciascuna delle gerarchie, conserveranno le loro caratteristiche, il loro posto e le loro proprie armonie (ἐναρμονίως... οἰκείως... ἰδιοτήτων ὀριζομένων)²³¹.

Unità senza confusione, nell'ordine, nella misura e nell'armonia: queste sono già le caratteristiche fondamentali del mondo dionisiano. Questo ordine non è solamente un ordine facoltativo ed accidentale; è essenziale per la gerarchia e per la vita dei soggetti che la costituiscono. Dono di Dio alle intelligenze, non è possibile se non per la libera adesione di queste intelligenze, di cui mantiene e comanda contemporaneamente la distinzione e l'unità.

Benché applicate all'universo delle intelligenze gerarchiche, le nozioni dionisiane di ordine e di armonia conservano i temi essenziali delle cosmologie dell'Antichità, senza che sia possibile tuttavia assegnare sempre un'origine immediata e precisa a ciascuna delle influenze subite. Ma queste nozioni non si iscrivono solamente nella tradizione ellenica. Esse si ricollegano alle idee bibliche e cristiane di creazione, di provvidenza e di redenzione, ed esse riprendono i commentari, generalmente platonici, dei Padri della Chiesa ai primi capitoli della *Genesi*. Possono anche fare appello alle prescrizioni conciliari e ai testi liturgico-canonici di cui l'autorità regola effettivamente la vita interiore e la società dei credenti. Un numero così alto di influenze d'ispirazione così diverse possono fondersi senza danno in un unico pensiero? Il seguito di questo studio dovrà permetterci di rispondere a questa domanda.

Capitolo secondo

I caratteri dell'ordine gerarchico²³²

Cerchiamo di precisare e d'approfondire i primi dati che ci ha fornito lo studio del mondo dionisiano. Da un punto di vista molto generale com'è ancora il nostro, sembra che siano tre i problemi essenziali da considerare: la struttura dell'insieme dell'ordine gerarchico; il vero senso di questo ordine; i suoi rapporti con la scienza e l'attività gerarchica.

1. Struttura d'insieme dell'ordine gerarchico

Si può dire che la visione dionisiana del mondo si colloca nelle tradizioni platoniche e neoplatoniche. In quella platonica, per l'opposizione sensibile-intelligibile; in quella neoplatonica, per la divisione ternaria di ciascuno dei due universi.

Innanzitutto, ci sono due mondi: quello delle intelligenze pure e quello delle intelligenze incarnate. Il primo costituisce la gerarchia celeste; il secondo, la gerarchia ecclesiastica. Entrambi, senza dubbio, partecipano dei doni divini, ma a gradi altamente differenti e secondo modalità ben distinte²³³. La loro opposizione, che si può rapportare in definitiva a quella del sensibile e dell'intelligibile, ricorda singolarmente quella che Platone aveva stabilito tra questi due mondi²³⁴.

Ma Dionigi, non meno di Platone, non separa irrimediabilmente il sensibile dall'intelligibile. Il primo è l'immagine del secondo (εἰκῶν). E tutto lo sforzo dell'anima consiste nel risalire fino al secondo appoggiandosi sul primo, di cui prende progressivamente possesso²³⁵.

Dal momento che i due mondi non sono assolutamente separati e poiché, d'altronde, il secondo è l'immagine del primo, sembra legittimo ricercare gli elementi comuni, o, almeno, analoghi, della loro struttura. Dionigi non ha mancato di farlo. Seguiamolo dunque, ancora qui, e guardiamo come intende la sua divisione ternaria delle gerarchie.

Una prima divisione, molto generale, e che figura solamente al capitolo V della *Gerarchia Ecclesiastica*, stabilisce così l'ordine di ogni gerarchia: «La divisione ternaria di ogni gerarchia (καὶ τὴν μὲν ἀπάσης ἱεραρχίας τριαδικὴν διαίρεσιν) comprende: 1° i divinissimi sacramenti (τὰς θειοτάτας); 2° gli esseri divini che