

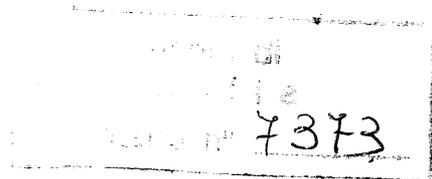
INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM
ROMA

DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICHIÀ CRISTIANE

diretto da
Angelo Di Berardino

Volume II

GZ



marietti

ne conserva la documentazione (cfr. *Ex* 29,4 ss.; 40,2 ss.; *Lev* 4,4 ss.; *Num* 4,25 ss.). L'AT non conosce la testimonianza espressa in base ad una convinzione soggettiva, non verificabile, ma suppone la conoscenza personale dell'evento.

Il NT, mentre ritiene fondamentale la testimonianza resa sui fatti, concede grande spazio alla convinzione soggettiva della verità (religiosa) per la quale sono ammesse le prove e si è disposti a dare la vita (cfr. *Mc* 6,11 e par., 13,9; *Lc* 21,13). Dei termini «testimone» e «testimonianza», di frequenza pressoché uguale, è significativo l'uso giuridico nella condanna di Gesù con la citazione di falsi testimoni (cfr. *Mc* 14,55.56.59.63 e par., e in quella di Stefano (*Act* 6,13;7,58). In Paolo, il messaggio della salvezza in Cristo, oggetto dell'annuncio, coincide con la testimonianza (cfr. *1 Cor* 2,1;2 *Th* 1,10); gli Atti, invece, scontate le articolazioni delle testimonianze umane, introducono l'accezione di rendere testimonianza intesa come predicazione di Cristo affidata a Paolo in Roma (*Act* 23,11; cfr. *Act* 4,33). Gli Apostoli, i discepoli, soprattutto perché in condizione di testimoniare la risurrezione e le opere di Gesù (*Act* 2,32; 3,15;13,31;22,15;26,16 ss.), sono incaricati di diffondere il messaggio. Gli scritti giovannei presentano la testimonianza in forma indicatrice nel Battista, personale in Gesù e da proclamare nei discepoli.

Nel quarto vangelo la testimonianza ha per oggetto, oltre i fatti documentabili, in particolare l'autocomunicazione di Dio in Gesù sulla linea dei profeti. Questo concetto, tipicamente giovanneo, è integrato dalla testimonianza dello Spirito santo (*Jo* 15,25.27) e da quella di coloro che hanno accolto la Parola confermando così la verità di Dio (*Jo* 3,33;4,39). In *1 Jo* 5,10, testimonianza, conoscenza e messaggio della fede si identificano. Qui l'esperienza dei sensi non dice molto, ma solo il coinvolgimento della fede.

Nella letteratura patristica ha grande importanza e assomma la semantica classica con quella biblica. Dio testimonia a suo favore nella Scrittura (Clem. di Al., *Paed.* III,1), nel battesimo del Cristo (*Const. Apost.* II,32,2). Il cristiano, fedele alla scelta che ha fatto, è un testimone del Cristo (*A Diogneto* 12,6; Clem. di Al., *Strom.* IV,6; Orig., *Contra Celsum* I,8) e spinto dalla carità (Giov. Crisost., *Hom.* 27,3 in *Rom.*) dona la vita per Cristo e per la fede (Euseb., *HE* V,21,4; Giov. Crisost., *Hom.* 66 in *Gen.*). Nei testi dei Padri, dove è privilegiata la voce astrat-

ta, i connotati semantici non cambiano: Dio testimonia a favore di Cristo (Orig., *Contra Celsum* VIII,9), dei cristiani (Giust., *Dial.* 123-124; Taz., *Ad Graecos* 12). La testimonianza di questi alla loro fede è un rendimento di grazie a Dio (Clem. di Al., *Strom.* IV,4), fatto in forza dell'amore che è in loro (Clem. di Al., *Strom.* IV,4,7). I martiri, donando il sangue, hanno reso testimonianza a Dio Padre (Atan., *Contra Arianos* III,10), a Cristo, (Polic., *Mart.* 2,25; Orig., *Mart.* 14) che il Padre celeste ha presentato come suo primogenito nel battesimo (Clem. di Al., *Paed.* 16; Met. d'Ol., *Simp.* VII,1), e allo Spirito santo (Ipp., *In Daniele* 2,21,1; Atan., *De fuga* 22; Did., *De Trinitate* II,1), ed hanno proclamato la superiorità della religione cristiana su tutte le altre (Iren., *Adv. haer.* V,9,2; Clem. di Al., *Strom.* IV,5). La purezza della testimonianza di Dio alla Scrittura, ai profeti, al Cristo, agli episcopi (*Const. Apost.* II,25) è oggetto di contaminazione da parte degli eretici (Iren., *Adv. haer.* IV,33,9).

C.L. Masson, *Le témoignage de Jean*: RThPh 38(1950) 5-63; L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes*, Recueil L. Cerfaux II, Gembloux 1954, pp. 157-174; A. Vanhoye, *Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième évangile*: *Christus* 16 (1955) 150-171; R. Koch, *Témoignage d'après les Actes*: *Masses Ouvrières* 129 (1957) 16-33;131 (1957) 4-25; I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans Saint-Jean*. Sacra Pagina II, Paris 1959, 193-208; H. Strathmann, *μάρτυς*: *GLNT* VI, 1269-1392; *Enc. Bibbia*, Torino 1971, VI,907-910; E. Günther, *Zeuge und Martyrer*: *ZNTW* 47(1956)145-161; H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyr de Tertullien à Lactance*, Nijmegen 1961.

E. Peretto

TEURGIA. Come hanno mostrato E.R. Dodds (*Theurgy*, p. 55) e H. Lewy (*Chaldean*, p. 461), il termine *teurgia* ha due significati: quello di «compimento di operazioni divine» e quello di «fare dell'uomo un dio». Secondo Giamblico, la t. è «l'arte di compiere operazioni "divine"» (*De myst.* I, 93, p. 33,9-10 *Des Places*), «il sacro compimento di operazioni ineffabili, superiori ad ogni pensiero e convenienti a Dio» (*De myst.* II, 96, 17-19, p. 96 *Des Places*). Secondo Michele Psello «noi ci rendiamo simili a Dio anche secondo le virtù teurgiche, e questa è la somiglianza più perfetta... il poter fare dell'uomo un dio (*theopoiéin*), allontanarlo dalla materia e liberarlo dalle passioni, in modo che egli possa "a sua volta" fare anche di un'altra persona un dio (*theurgéin*), rappresenta la somiglianza più perfetta» (*De omnif. doct.* c. 71, 5-11, pp. 45-46 Weste-rink); «colui che possiede la virtù teurgica...

rende dei gli uomini» (*op. cit.*, c. 74, 1-2, p. 47 Westerink). In questi due passi Psello non fa che riprodurre concetti procliani e giamblichi (cosa che il Westerink non ha notato nell'*apparatus fontium* della sua edizione del *De omniaria doctrina*): sia per Proclo che per Giamblico sono proprio le «virtù teurgiche» a rappresentare il grado sommo dell'elevazione umana (cfr. Marino, *Vita Procli*, c. 26, pp. 20 s. Boissanade).

Come risulta dal *Lexikon Suidas*, il primo personaggio a ricevere ufficialmente l'appellativo di «teurgo» è un certo Giuliano contemporaneo dell'imperatore Marco Aurelio, e autore di un'opera intitolata *Logia d'epón*, identica con ogni probabilità agli *Oracoli caldaici* (cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 55), dei quali sono rimasti numerosi frammenti editi prima da W. Kroll (*De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894) e più di recente da E. Des Places (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971). È assai probabile che Giuliano abbia composto anche un commento a questi *Logia*, intitolato forse *Theurgiká*: ad esso alluderebbero Proclo, Marino e Damascio (cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 56). Il termine «teurgo» appare nel testo stesso degli oracoli: nel fr. 153 Des Places (p. 103) viene affermato che «i teurgi non cadono nel gregge sottomesso al fato». Il primo scopo della t. è quindi la liberazione dell'uomo dalle ferree leggi del mondo materiale, premessa indispensabile della sua «deificazione», chiaramente affermata ad es. nel fr. 97 (p. 90 Des Places).

Il Dodds (*op. cit.*, p. 56) pone in rilievo il fatto che gli *Oracoli caldaici* contenevano istruzioni per il culto del sole e del fuoco, e prescrizioni magiche miranti ad evocare determinati spiriti o divinità (sotto questo punto di vista, la funzione della t. corrisponde a quella dei *medium* della nostra epoca). Non è possibile procedere qui ad una dettagliata descrizione dei vari rituali e delle varie pratiche magiche: dobbiamo limitarci a rimandare, a tal proposito, all'articolo del Dodds (*op. cit.*, pp. 61-69) e al libro di Lewy (*op. cit.*, pp. 227-257, 467-471). Quest'enfasi posta sulle pratiche magiche concorda del resto pienamente con le tendenze filosofiche-religiose del II sec. d.C.: Apuleio e il ritratto di Apollonio di Tiana trasmessoci da Filostrato rappresentano dei chiari esempi in proposito. La stretta connessione tra le pratiche teurgiche e i papiri magici è stata mostrata da S. Eitrem (*La théurgie*, in particolare pp. 53-58).

Uno schema analogo a quello osservato negli *Oracoli caldaici* è riscontrabile nel *Poiman-*

dres, in cui l'*Himmelreise* dell'anima si conclude con la sua deificazione: l'anima umana, abbandonate tutte le passioni, impurità e inclinazioni cattive nei sette cieli inferiori, ascende all'ottavo cielo (*ogdoatikè physis*), diventa una potenza divina, entra in Dio e si deifica (*Corpus Hermeticum* I, 25-26, pp. 15, 15-16, 13 Nock-Festugière; cfr. a tal proposito anche E. Des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, p. 324, che giustamente pone in rapporto questo motivo con la t.).

La corrente filosofica dominante della tarda antichità, il Neoplatonismo, resta sostanzialmente immune da influenze della t. nella sua fase iniziale, quella rappresentata da Plotino. Giustamente il Dodds (*op. cit.*, pp. 57 s., 60 s.) rileva che Plotino, nonostante l'interpretazione che di lui hanno voluto dare certi studiosi moderni, non è un teurgo, ma un puro razionalista, che non mostra alcun interesse per la t. e non nasconde il suo disprezzo per le pratiche magiche tanto in voga ai suoi tempi. Solo con Porfirio la t. s'immerge nella tradizione neoplatonica, fino a diventare una delle caratteristiche più salienti del Neoplatonismo del IV e del V sec., quello di Giamblico, di Proclo e di Damascio. Il giovane Porfirio, prima ancora d'incontrare Plotino, nutre un grande interesse per gli «oracoli», come dimostra la sua opera giovanile *De philosophia ex oraculis haurienda* nella quale non sembra tuttavia avere conoscenza degli *Oracoli caldaici* (cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 58; Des Places, *Oracles chaldaïques*, pp. 18 s.; i frammenti di quest'opera di Porfirio sono stati raccolti ed editi da W. Wolff, Berlin 1856). Smorzatosi durante il periodo in cui è discepolo di Plotino e ne subisce maggiormente l'influenza — a questa fase risale la *Lettera ad Anebo*, fortemente critica nei confronti delle pratiche magiche e dell'occultismo — l'interesse di Porfirio per la «sapienza oracolare» ha una riviviscenza dopo la morte del maestro: egli scopre gli *Oracoli caldaici*, dedica ad essi un commento, ne fa un uso continuo nel *De regressu animae* (cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 58; Des Places, *op. cit.*, pp. 18 s. e 23 s.) e si adopera per conciliare il proprio sistema filosofico con le loro dottrine (cfr. in questo Dizionario la sezione riservata a Porfirio nella voce *Neoplatonismo*). Nel *De regressu animae* tuttavia egli, pur rivalutando parzialmente il ruolo della t., non prova per essa l'ammirazione incondizionata che traspare nel *De philosophia ex oraculis haurienda*, scritta vari anni prima (cfr. Des Places, *op. cit.*, p. 247: nel fr. 2 Bidez del *De regressu animae* se da

una parte ammette che la t. può contribuire alla purificazione della parte inferiore o «spirituale» dell'anima, dall'altra tiene a precisare che essa non ha alcun effetto sulla conversione a Dio della sua parte superiore o «intellettuale», e ribadisce la sua condanna delle pratiche magiche più basse (cfr. la sezione riservata a Porfirio alla voce *Neoplatonismo*). Come ha notato il Dodds (*op. cit.*, p. 58), in questa precisa delimitazione del ruolo della t. Porfirio è ancora, sia pur parzialmente, sotto l'influenza di Plotino.

In Giamblico la t. svolge un ruolo di gran lunga superiore a quello che Porfirio le aveva assegnato: non solo egli considera gli *Oracoli caldaici* come una sorta di libro sacro e ne compone un commento (cfr. E. Des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Paris 1966, p. 15; Dodds, *op. cit.*, p. 58), ma scrive anche il *De mysteriis Aegyptiorum* sotto il nome di Anebo — il destinatario della lettera in cui Porfirio aveva criticato le pratiche magiche — proprio per rispondere alle accuse di Porfirio. «Non è il pensiero — dice Giamblico — ad unire i teurgi agli dèi; se così fosse, che cosa impedirebbe ai filosofi teoretici di possedere l'unione teurgica con gli dèi? Ma la verità non è questa: sono il sacro compimento delle operazioni ineffabili, superiori ad ogni pensiero e convenienti a Dio, e la potenza dei simboli ineffabili, che solo gli dèi possono pensare, a produrre l'unione teurgica» (*De myst.* I, 11, 96, 13-97, 2, p. 96 Des Places).

L'imperatore Giuliano subisce profondamente l'influenza di Giamblico (su questo punto cfr. anche la sezione dedicata a Giamblico e a Giuliano l'apostata alla voce *Neoplatonismo*). In una lettera (*Ep.* 12 ed. Bidez, *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, I, 2, Paris 1924, pp. 118-119) egli esorta Prisco a «cercare tutto ciò che Giamblico ha scritto sul mio omonimo» (vale a dire il commento di Giamblico agli *Oracoli caldaici* di Giuliano); e confessa: «Io impazzisco per Giamblico per quanto riguarda la filosofia, e per il mio omonimo per quanto riguarda la teosofia» (vale a dire la t., cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 59).

L'esempio di Giamblico è seguito anche dalla scuola neoplatonica ateniese del V e degli inizi del VI sec. Olimpiodoro (*In Platonis Phaedonem*, 170) annovera Siriano, Giamblico e Proclo tra i cultori della t., contrappo-ndendoli ai puri filosofi, rappresentati da Plotino e Porfirio; e Michele Psello ricorda Proclo come colui che, assieme a Giamblico, abbandonò i metodi greci del ragionamento per abbracciare la dottrina caldea (su questi due i riferimenti in Des Places, *Oracles chal-*

daïques, p. 24). Anche Proclo, al pari di Porfirio e di Giamblico, compone un *Commento sulla filosofia caldaica* (i suoi frammenti sono stati editi dal Des Places nella sua edizione degli *Oracles chaldaïques*, pp. 206-212). Il giudizio di Psello su Proclo è tuttavia solo in parte vero; in realtà in Proclo convivono senza contrasto due componenti: quella razionalistico-filosofica (basti pensare agli *Elementi teologici*) e quella «sovrazionale» e «mistico-religiosa», che non esita a far ricorso alla t. e alle sue pratiche magiche (anche per Proclo l'unione con il sommo principio, superiore all'essere e all'intelligenza, non può essere realizzata dall'intelligenza umana, che può giungere al massimo a contemplare l'essere assoluto, ma è qualcosa che trascende le sue facoltà: cfr. voce *Neoplatonismo*). Il Dodds (*op. cit.*, p. 61) ha richiamato l'attenzione su di un passo della *Teologia platonica* (I, 25, I, 113, 6-10 Saffrey-Westerink) in cui Proclo così si esprime sulla t.: «...altre cose sono "infine" salvate dalla potenza teurgica, che è migliore di ogni saggezza e scienza umana, in quanto raccoglie in sé i beni dell'arte divinatoria, le forze purificatrici proprie del compimento dei riti e in una parola tutti gli effetti del possesso divino». Si è già avuto modo di notare (cfr. sopra) che secondo Marino (*Vita Procli*, c. 26) sia Giamblico che Proclo vedevano nelle «virtù teurgiche» le virtù somme, quelle capaci di produrre nell'anima il massimo grado di deificazione; sempre Marino (*Vita Procli*, c. 28) ricorda la domestichezza di Proclo con le pratiche teurgiche e con i riti relativi. Damascio, al pari dei suoi predecessori, considera la filosofia caldaica «la più mistica» (*Dub. et sol.* 111, I, 285, 1-2 Ruelle); e non esita a chiamare «teurgi» filosofi come Orfeo e Platone, che avrebbero ricevuto la loro filosofia da una rivelazione divina (*Dub. et sol.* 111, I, 285, 5.8.1.13 Ruelle). Per lui la t. è una «pratica sacra» (*Vita Is.* 227, cfr. Eitrem, *op. cit.*, p. 50).

PWK 24,258-270; LTK 10,111; KLP 6, 767; EC 12, 28 s.; J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*: REG 32 (1919) 29-40; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, I, pp. 158-163; II, pp. 251-263; O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung*: Gregorianum 6 (1925) 405-435; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, pp. 115.173-175.294, note 87-89; S. Eitrem, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*: SO 22 (1942) 49-79; E.R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*: JRS 37 (1947) 55-69 (in *The Greek and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1956, pp. 283-311); A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, pp. 283-308; Id., *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Études de philosophie grecque*, Paris

1971, pp. 585 ss.; Id., *De la religion à la magie*, in *Etude d'histoire et de philosophie*, Paris 1971, pp. 9-156; P. Boyancé, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*: RHR 147 (1955) 189-209; W. Theiler, *Gott und Seele in kaiserzeitlichen Denken*, in *Rech. sur la trad. plat.* (Entr. sur l'ant. class. III), Genève 1955, pp. 65-90 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 104-123); H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956; W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt/M., 1965, pp. 328, 385-390 (quest'ultima sezione riguarda in particolare la deificazione); A.A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche, in Il conflitto tra paganesimo e Cristianesimo nel IV secolo*, ed. A. Momigliano, Torino 1968, pp. 111 ss.; E. Des Places, *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Paris 1966; Id., *La religion grecque*, Paris 1969, pp. 300-304.324; Id., *Oracles chaldaïques*, Paris 1971.

S. Lilla

THELA (concilio). Il 24 febbraio 418, una trentina di vescovi della Bizacena (Africa) si riuniscono sotto la presidenza del loro primate, Donaziano di Thelepte, presenti Vincenzo e Fortunaziano, legati alla Proconsolare. È probabile che questo concilio abbia discusso dei problemi relativi al pelagianesimo, preparando, così, il concilio plenario africano del 1° maggio 418. Ma tutto quanto ci è rimasto degli Atti conciliari parla soltanto della lettura della lettera circolare inviata da papa Siricio ai vescovi africani, per comunicare loro le decisioni prese nel concilio romano del gennaio 386.

CCL 149, 54-65; Hfl-Lecl II, 68-75; Palazzini 5, 298.

Ch. Munier

THEORIA. In tutto il pensiero greco, dai Presocratici fino al *Corpus Hermeticum* ed al più tardo Neoplatonismo, i termini θεωρία (contemplazione) e θεωρεῖν (contemplare), assieme ad altri analoghi, come θέα, θεᾶσθαι, ὄρασις, ὄραν, designano la più alta forma di conoscenza che la mente umana riesca a raggiungere (cfr. l'articolo di R. Arnou citato nella bibliografia). Già in Platone la contemplazione assume un'importanza di primo piano (cfr. l'articolo di R. Arnou e il libro di A.J. Festugière, citati nella bibliografia; i passi più importanti di Platone si trovano raccolti anche in S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, p. 165). Ma è stato soprattutto Aristotele ad esaltare la t.: per lui essa è il supremo fine dell'uomo (*Protr.* fr. 6 Walzer [*Aristotelis dialog. fragm.*, Firenze 1934, p. 35, 13-41]), è strettamente associata con il suo amore per la conoscenza (*Protr.* fr. 2 Walzer), è la cosa più piacevole e più eccelsa (*Met.* A1072b 24), ed è produttrice di piacere e di felicità (*Et. Nic.* VII 1152b 36-1153a 1, X 1178b 28-32). In tutta la tradizione platonica — da Platone fino a Filone, al

«Medio Platonismo» e al Neoplatonismo — la t. appare spesso associata a termini presi dal linguaggio misterico, quali ἐποπτεῖα ed ἐποπτεύειν, e viene così ad assumere un'impronta esoterica. La patristica greca accetta pienamente questa concezione della t.: al pari di Platone, di Filone, degli esponenti del «Medio Platonismo» e di quelli del Neoplatonismo, autori come Clemente di Alessandria, Origene, Gregorio di Nissa, Evagrio e lo Ps. Dionigi Areopagita vedono nella t. la contemplazione — da parte del *nous* umano — delle realtà o idee trascendenti che per loro sono tutte riunite nel *logos* divino, l'associano intimamente alla terminologia presa dal linguaggio misterico e l'identificano quindi con la *gnosis* esoterica superiore, che purtuttavia in autori «mistici» come Gregorio di Nissa e lo Ps. Dionigi Areopagita rimane distinta dall'ἔνωσις con il sommo principio, esperienza quest'ultima che trascende qualsiasi forma di conoscenza intellettuale (anche nel Neoplatonismo la t. e l'ἔνωσις rimangono distinte: cfr. la voce *Neoplatonismo*). La contemplazione svolge un ruolo importante anche in s. Agostino e Cassiano (cfr. l'articolo di M. Olphe-Galliard, citato nella bibliografia).

Come hanno mostrato E. Kihn (ThQ 62 [1880] 581-582), e soprattutto A. Vaccari, (*Biblica* 1[1920] 4-36 [= *Scritti di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, pp. 101-142]), la t., nella scuola antiochena, appare strettamente connessa con il tipo di esegesi scritturale che rifiuta recisamente l'allegoria praticata dalla scuola alessandrina sotto l'esempio di Filone. Diodoro di Tarso scrisse un trattato sulla differenza tra t. ed *allegoria* di cui la prefazione al commento al salmo 118, conservato nel codice Paris gr. Coislin. 275 e edito da L. Mariés, rappresenta un compendio (cfr. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, I, pp. 101-102, 110-111). Una concisa definizione della t. in senso antiocheno è riportata da Giuliano di Eclano (PL 21,971B; cfr. Vaccari, *op. cit.*, pp. 111-112). A questo tipo di t. si attengono, tra gli altri, Severiano di Gabala e s. Giovanni Crisostomo (cfr. Vaccari, *op. cit.*, pp. 109-110) (cfr. le voci *Allegoria* e *Esegesi patristica*).

R. Arnou, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*: DSp 2,1716-1742; J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*: DSp 2,1872-1885; J. Lemaître-R. Roques-M. Viller, *Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*: DSp 2,1762-1787; M. Olphe-Galliard, *La contemplation dans la littérature chrétienne latine*: DSp 2,1911-1929; R. Roques, *Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys*: DSp 2,1885-1911; E. Kihn, *Über θεωρία und*